

CARMEN LUCIA DA SILVA

**SOBREVIVENTES DO EXTERMÍNIO
UMA ETNOGRAFIA DAS NARRATIVAS E LEMBRANÇAS DA SOCIEDADE
XETÁ**

**SANTA CATARINA
1998**

CARMEN LUCIA DA SILVA

**SOBREVIVENTES DO EXTERMÍNIO
UMA ETNOGRAFIA DAS NARRATIVAS E LEMBRANÇAS DA SOCIEDADE
XETÁ**

Dissertação apresentada como requisito
parcial à obtenção do grau de mestre. Curso
de Pós graduação em Antropologia Social,
Universidade Federal de Santa Catarina.
Orientadora: Prof. Dra. E. Jean Langdon

**SANTA CATARINA
1998**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“SOBREVIVENTES DO EXTERMÍNIO: UMA ETNOGRAFIA DAS NARRATIVAS E
LEMBRANÇAS DA SOCIEDADE XETÁ”

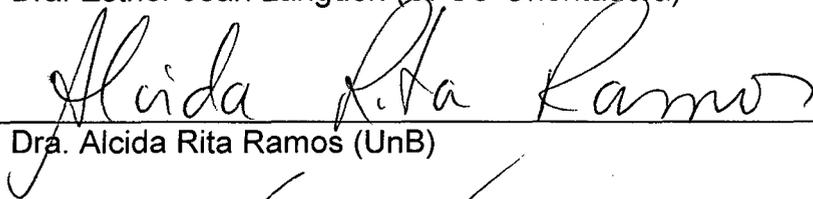
CARMEN LUCIA DA SILVA

Orientadora: Dra. Esther Jean Langdon

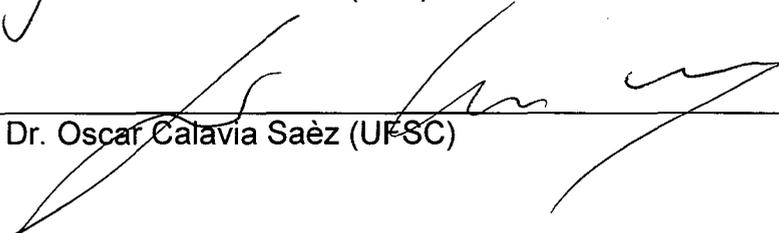
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



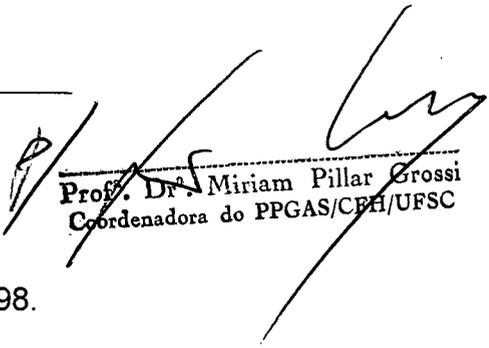
Dra. Esther Jean Langdon (UFSC-Orientadora)



Dra. Alcida Rita Ramos (UnB)



Dr. Oscar Calavia Saéz (UFSC)



Prof. Dr.ª Miriam Pillar Grossi
Coordenadora do PPGAS/CPH/UFSC

Florianópolis, 18 de setembro de 1998.

“Eu cresci com minha tia, sem que soubéssemos nosso parentesco. Fiquei separada dela, do meu tio, do meu irmão, que pensava ter morrido. Nem do meu pai, coitado, eu não sabia nada. Até hoje pela manhã, eu só tinha o meu marido e o meu filho, me achava só no mundo sem parente. Agora eu me encontrei, tenho parentes, tenho até irmãos. É como deitar pobre e amanhecer rico. Eu tenho irmão e tios (...).”

(Tiguá (Eirakã), São Bernardo do Campo, 1996).

AGRADECIMENTOS

Ao PICDT/CAPES/UFPR pela bolsa de estudos com a qual pude contar durante o período de março de 1996 a março de 1998.

A Fundação FORD/ANPOCS, pela bolsa pesquisa que viabilizou o trabalho de campo, com seus vários deslocamentos e desdobramentos.

Ao Instituto Socioambiental pelo apoio e promoção do “Encontro Xetá: Sobreviventes do Extermínio”, que tornou possível o sonho dos remanescentes de reconhecerem-se e reencontrarem-se após longos anos de separação. Em especial, agradeço ao Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho.

À Universidade Federal do Paraná: ao Museu de Arqueologia e Etnologia de Paranaguá; à Pró Reitoria de Pesquisa e Pós Graduação; Ao Centro de Pesquisas Arqueológicas e ao Departamento de Antropologia do Setor de Ciências Humanas Letras e Artes.

À Fundação Nacional do Índio: ao Setor de Coordenação de Estudos e Pesquisas; ao Centro de Documentação, em especial à Rita H de Almeida, Luiz Otávio Pinheiro e Ediana Barreto Brasil, historiadora, responsável pelo Arquivo Histórico Clara Galvão, que tornou possível o acesso a documentação histórica que trata a respeito dos Xetá; ao Museu do Índio do Rio de Janeiro; às Administrações Regionais de Londrina e Guarapuava; aos Postos Indígenas São Jerônimo, Guarapuava, Rio das Cobras e Queimadas.

Ao Museu Paranaense da Secretaria de Estado da Cultura do Paraná: pesquisadores responsáveis pelos setores de História, Etnologia, Documentação e Biblioteca, pelo acesso ao material documental, visual e bibliográfico.

À direção da Penitenciária Feminina de Piraquara pela colaboração e autorização de consulta e fornecimento de cópias de documentos de pesquisa.

Ao Círculo de Estudos Bandeirantes da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

À Jean Langdon, minha orientadora, que sempre soube estar presente nesta caminhada e me encorajou a prosseguí-la. A ela agradeço pelo meu crescimento intelectual, pelo carinho, pela confiança e pelos estímulos recebidos.

A todos os professores do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, em especial a Rafael de Menezes Bastos e Carmen Rial.

À minha turma do PPGAS/UFSC/95 pelos bons momentos que vivemos juntos.

À Ana Luiza Carvalho da Rocha, Kimiye Tommazzino e Sônia Maluf pelas discussões, colaborações e sugestões que ajudaram a repensar partes do trabalho.

À Edilene Coffaci de Lima (Édi), presença marcante nesta caminhada. Sua amizade e disponibilidade para as leituras incansáveis dos meus textos, discussões e sugestões foram imprescindíveis ao longo do percurso etnográfico.

Ao prof. Dr. Aryon D. Rodrigues pelas longas conversas e pela grande colaboração cedendo-me seu material de pesquisa sobre os Xetá, mapas e bibliografias.

À pesquisadora Blanca Guilhermina Rojas pelo estímulo e cessão de seu material de pesquisa.

À Sônia Regina Lourenço (Soninha), aluna do Curso de Ciências Sociais da UFPR, pela colaboração, durante algumas etapas da pesquisa e seus desdobramentos.

Ao prof. Dr. Manoel Coelho e Pedro Paulo Coelho pela valiosa colaboração na parte visual deste estudo.

Aos meus pais (José Leite e Cenira), irmãos, sobrinhos e cunhadas, que mesmo longe se fizeram sempre perto e presentes nesta caminhada.

Aos inúmeros amigos que me acompanharam nesta trajetória e aqueles que conquistei ao longo do caminho.

Aqueles amigos com os quais divido as horas boas e más, sucessos e fracassos, alegrias e tristezas, com os quais cresço a cada dia. Fernando Dantas (Fê); Márcia Rosato; Paulo Razzolini e Maria José Dantas (Nenen)

À família Lustosa de Freitas; a Dival José de Souza, João Rosso de Menezes, Antenor P. da Silva, pelos relatos concedidos ao longo da pesquisa.

À todas aquelas pessoas que direta ou indiretamente tornaram este estudo possível.

Finalmente ao Kuein, Tuca, Tikuein (Mã), Tiguá (Iratxamëway), Tiguá (Eirakã), Tiquëin e Rondon, sobreviventes Xetá, principais protagonistas desta etnografia, sem os quais este estudo não seria possível, porque é a história e vida de cada um deles que lhe deu conteúdo e significado. A eles eu dedico esta dissertação.

SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS	vi
LISTA DE MAPAS	vii
RESUMO	viii
ABSTRACT	ix
NOTAS E ESCLARECIMENTOS:	x

INTRODUÇÃO

Os fatos	02
Os protagonistas	11
Juntar os fragmentos e interpretar as experiências vividas: tema e objeto de estudo	14
O percurso etnográfico	21
O trabalho de campo: que campo?	23
Procedimentos metodológicos	27
Sinopse dos capítulos	31

Capítulo I

História e vida das crianças de ontem e adultos de hoje: os sobreviventes Xetá	36
1.1 O mundo dividido de Tuca: uma vida entre a floresta e a cidade	38
1.1.1 Tuca e as expedições	48
1.2 Caminhadas de fugas Perdas e resistência: Kuein conta a sua história	52
1.3 Uma vida no caminho: ã conta a sua história	64
1.4 Lembranças do passado: Tikuein (Mã) conta sua história	76
1.5 Histórias e lembranças apagadas: Tiguá fala de sua vida	87
1.6 Vestígios do passado: Tiguá (Eirakã) fala de sua vida	93
1.7 Tiquiein e Rondon: irmãos de sangue e de caminhada	98
1.8 Os prováveis sobreviventes	103
1.9 O parentesco entre os sobreviventes Xetá: genealograma	107

Comentários	110
-------------	-----

Capítulo II

Juntando os fragmentos da memória: os Xetá falam sobre os Xetá	113
2.1 História de “como se formou a nossa gente	114
2.2 Etnônimo Xetá	117
2.3 Considerações a respeito da língua	118
2.4 Demografia: quantos eram os Xetá?	119
2.5 O território Xetá delimitado pelos sobreviventes	120
2.6 A aldeia	123
2.7 Habitação	124
2.8 Subsistência	125
2.8.1 O espaço da coleta	129
2.9 Lembranças do grupo	132
2.10 Relações e conflitos	136
2.11 A iniciação do menino e da menina Xetá	141
2.11.1 Quando o menino vira homem: o furo labial	142
2.11.2 De menina a mulher: a iniciação feminina	144
2.12 A Onomástica Xetá: os “nomes do mato”	146

Capítulo III

Narrativas do Contato: uma versão dos sobreviventes Xetá para a extinção de seu

povo	151
3.1 A anunciação da chegada do branco	152
3.2 Vestígios e indícios da presença do branco no território Xetá	155
3.3 Correr era a nossa vida	161
3.4 As histórias que os brancos não contaram	164
3.5 Os Xetá e as frentes de ocupação de seu território	166
3.6 O encontro	172
3.7 Expedições, viagens e fracassos	181
3.8 Os percalços do contato	191

Capítulo IV

Equívocos, Omissões e Fracassos: os Xetá perdem seu território e desaparecem enquanto povo	201
4.1 Confundir para não assumir	202
4.2 As transformações do território Xetá: a frustrada proposta de parque Estadual	205
4.3 O Parque Nacional de Sete Quedas e os Xetá	209
4.4 O fim da sociedade Xetá	213
4.5 Versões do extermínio	217
Comentários Finais	224
Anexo 01 - Antecedentes Históricos	231
Anexo 02 - Relato do Encontro dos Xetá: Sobreviventes do Extermínio	237
Anexo 03 - Levantamento populacional dos Sobreviventes Xetá e seus descendentes	240
Anexo 04 - Identificação de algumas pessoas representadas no genealograma	244
Anexo 05 - Mapas	247
Anexo 06 - Lista de títulos de histórias dos antigos coletadas durante a pesquisa de campo	260
Glossário dos termos Xetá	262
Referências Bibliográficas	265
Referências Fotos	284

LISTA DE SIGLAS

ADR - Administração Regional

Anpocs - Associação Nacional de Pesquisa em Ciências Sociais

Capes - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

Cedoc - Centro de Documentação

CEPA - Centro de Pesquisas Arqueológicas

CNPI - Conselho Nacional de Proteção aos Índios

Cobrimco - companhia Brasileira de Imigração e Colonização

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

IR - Inspetoria Regional

ISA - Instituto Socioambiental

MAEP- Museu de Arqueologia e Etnologia de Paranaguá

PICDT - Programa Interinstitucional de Capacitação Docente Técnico

PIN - Posto Indígena

PRPPG - Pró Reitoria de Pesquisa e Pós Graduação

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

UEL - Universidade Estadual de Londrina

UFPR - Universidade Federal do Paraná

UEM - Universidade de Maringá

LISTA DE MAPAS

Mapa 01

Mapa do Estado do Paraná com a indicação aproximada dos rios onde foram localizadas aldeias Xetá - Córrego 215 e Rio Indoivaí. ————— pag. 248

Mapa 02

As glebas e as aldeias Xetá ————— pag. 249

Mapa 03

Localização das Terras e Povos Indígenas do estado do Paraná ————— pag. 250

Mapa 04

O território Xetá delimitado pelos sobreviventes ————— pag. 251

Mapa 05

Colonização “branca” no noroeste paranaense - 1920 - 1940 ————— pag. 252

Mapa 06

Expedições de contato e pesquisa ————— pag. 253

Mapa 07

Proposta de terra para os índios Xetá ————— pag. 254

Mapa 08

O Parque Nacional de Sete Quedas e os Xetá ————— pag. 255

Mapa 09 e 09A

O território Xetá e o Parque Nacional ————— pag. 256 - 257

Mapa 10

Parte N. O. Do Estado do Paraná - segundo o mapa compilado pelo engenheiro Manoel Francisco F. Correia de acordo com documentos e dados oficiais existentes até 1896. ————— pag. 258

Mapa 11

Mapa de Ihering (1907), situando a localização Geográfica dos Arés no rio Ivaí ————— pag. 259

Resumo

Esta dissertação pretende apresentar uma etnografia do contato da sociedade Xetá, habitantes originais do noroeste do Estado do Paraná, com o mundo dos brancos, e seu consequente extermínio, sob a ótica dos sobreviventes do grupo. Nela buscou-se privilegiar o que os remanescentes Xetá contam sobre si, sobre seu povo, sobre suas experiências pessoais no contato com os brancos e sobre o desaparecimento do grupo do cenário paranaense. Para tanto, trabalhou-se com suas narrativas biográficas e lembranças do ponto de vista etnográfico.

Dividida em quatro capítulos, esta dissertação apresenta em seu capítulo inicial, a história e a vida dos oito sobreviventes Xetá, principais protagonistas deste estudo. O segundo capítulo aborda o que eles contam sobre o seu povo a partir dos seus registros de memória individual. O terceiro capítulo é dedicado às suas narrativas a respeito do contato dos Xetá com o mundo dos brancos. O último capítulo tratará do fim do território tradicional Xetá e do desaparecimento desta sociedade do cenário da etnologia brasileira.

Abstract

This dissertation intends to present an ethnography of the contact of Xetá society, in northwestern Paraná, with the world of the whites, and its consequent extermination, from the perspective of Xetá survivors. It aims to privilege what the remaining Xetá tell about themselves, their people, their personal experience of contact with whites, and the disappearance of the group from Paraná. To do this, it works with biographical narratives and remembrances of the Xetá from the ethnographic point of view.

Divided in four chapters, the first chapter presents the history and lives of the eight Xetá survivors, the main protagonists (actors) of this study. The second chapter focuses what they tell about their people, departing from their individual memories. The third is dedicated to narratives about the contact between the Xetá and whites. The last chapter reports the end of Xetá traditional territory and the vanishing of this society from Brazilian ethnology.

Notas e Esclarecimentos

Na grafia utilizada para a escrita dos termos em Xetá, na medida do possível adotei como referência o alfabeto português. As exceções são:

h = “house” do inglês

‘ = oclusão glotal

~ = nasalização

w = “what” em inglês

tx = tico-tico (pronúncia carioca)

k = çasa

y = “you” em inglês

j = pronúncia como dja, djo, janela em português

ë = vogal central, não arredondada, soa semelhante ao ê

r = çara

ï = vogal central, fechada, não arredondada, soa como “u” sem arredondar

tch = tchê (para o gaúcho), tcheco

Na introdução, no item *os fatos*, esclareço que utilizo chamadas de jornais para estabelecer uma cronologia dos acontecimentos que perpassaram a identificação da presença Xetá na região noroeste paranaense até o seu desaparecimento. Algumas chamadas são acompanhadas por texto original extraído da fonte, outras por um resumo da autora.

Esclareço ainda que, ao longo do estudo, o leitor verificará a composição de algumas narrativas considerando como autores dois e até quatro narradores (Kuein, Tuca, Tikuein (Mã) e ã). As razões para a opção do registro desta maneira, deve-se ao fato da fala dos informantes durante algumas narrativas se justaporem, reportando-se a uma memória coletiva compartilhada dialogando entre si, compondo assim uma única narrativa a respeito de um mesmo episódio.

As minhas interferências nos interstícios de suas falas serão destacadas entre colchetes, e o complemento das suas falas estarão colocados entre parênteses, ambos sem itálico.

Quando os informantes não se lembraram da tradução de algum termo Xetá para o português, mantive-o no texto sem a respectiva tradução, apenas destacando-o em itálico.

Os mapas indicados ao longo do texto, constam do anexo. As observações concernentes aos mesmos, estão inclusas sob o título: **Observações referentes aos mapas.**

As fotografias que constam no trabalho, apresentam principalmente os protagonistas do estudo e alguns daqueles outros Xetá que buscaram o contato com os brancos e que foram contatados por eles. Elas referem-se não somente ao período da pesquisa que originou esta etnografia, mas a outras épocas (década de 1950 e 1960).

Todas as imagens estão devidamente registradas nas referências fotográficas e constam de legendas. As imagens encontram-se referenciadas no texto por um número que possibilitará ao leitor identificá-las sempre que necessário.

Finalmente, observo que os antecedentes históricos não constam do corpo dos capítulos. Este está localizado no anexo 01. Nele faço referência a mapas que podem ser consultados junto ao anexo.

INTRODUÇÃO



INTRODUÇÃO

Os fatos

“Aparecimento de tribo de índios desconhecidos no noroeste do Paraná” (Jornal do Rotary Club de Curitiba, 1955)

Manhã de seis de dezembro de 1954, seis homens “nus” saem de suas moradias na floresta em direção à casa daqueles desconhecidos que ocuparam suas terras e nela fixaram residência, criando estranhos animais (gado, cavalo, cachorro) e utilizando instrumentos de ferro para derrubar o mato e as árvores (foice, machado e enxada). Como medida de proteção, deixaram alguns dos seus companheiros cuidando das mulheres e das crianças, enquanto outros deles em pontos estratégicos os observavam à distância, no intuito de resguardá-los do possível ataque daqueles estranhos que vestiam roupas e tinham pêlos no corpo.

Demonstrando que estavam em missão de paz, escondem seus arcos e flechas na mata e rumam em direção ao ponto almejado: a Fazenda Santa Rosa (foto 01), pertencente ao deputado estadual Antônio Lustosa de Oliveira, situada nas imediações do córrego do Peroba, afluente da margem direita do Indoivai (mapa n.º 01), próximo às atuais cidades de Douradina e Ivatê, região também conhecida como Serra dos Dourados no noroeste do Estado do Paraná. Neste local, os “visitantes” tentariam estabelecer um primeiro contato com o administrador da propriedade, Antônio Lustosa de Freitas e seus familiares, que estabeleceram moradia no local desde 1952.¹

Os seis homens nus eram os Xetá Iratxamëway (caçador de anta), Ajatukã (pai mais novo = irmão mais novo do pai) e/ou Ta’hey (araponga), Eirakã (irara), Kuein Manhaai Nhaguakã (*manhaai* = espécie de pássaro de inverno, *nhaguakã* = gato do mato), Nhaguá (onça) e Eirakã (irara). Os três primeiros, adultos e os demais, jovens adolescentes (fotos 02 e 03).

¹ A narrativa acima foi elaborada a partir da fala de Kuein (1996) e de Lustosa de Freitas (1989).

Iratxamëway era irmão mais velho de Ajatukã (como ficou conhecido entre os brancos²); o primeiro Eirakã (com pronúncia variando entre Arigan ou Arikã), era irmão de Kuein e Nhaguá; do último Eirakã não consegui levantar o parentesco com os cinco outros.

Dos seis protagonistas que estabeleceram a relação com os brancos, apenas Kuein (foto 04) está vivo e tem aproximadamente sessenta e cinco anos. Este foi registrado como Coen Nhaguacãn Xetá e é um dos personagens centrais deste estudo.

“No rastro do desconhecido selvícola da Serra dos Dourados” (Jornal Estado do Paraná, 10/11/1955)

“No final dos anos quarenta, a ‘febre do café’ contagia todo o Paraná: trabalha-se, luta-se e mata-se por um punhado de terra que sirva para a plantação de cafezais. As férteis terras roxas do norte paranaense já não são suficientes para atender a ganância das companhias colonizadoras que invadem também as regiões de solo arenoso do noroeste, impróprias para a cultura do café; a madeira não interessa, queima-se a floresta para facilitar os loteamentos (...)”. Na mesma época - 1948/1949 - agrimensores da Companhia de Colonização que agiam na região, anteriormente isolada e coberta por mata impenetrável, denominada Serra dos Dourados avistam estranhos índios (Revista Panorama, 1978, p. 14).

1949. O auxiliar de Inspetoria Wismar da Costa Filho³, da 7ª Inspetoria Regional (IR) do Serviço de proteção ao Índio (SPI), visita a região da Serra dos Dourados para verificar a procedência das notícias de que existiam “índios selvagens” naquele local. Os índios não são encontrados.

1951. O inspetor da 7ª IR/SPI visita novamente a região para verificar procedência da presença indígena na área onde age a Colonizadora Suemitsu Miyamura & Cia Ltda. O Inspetor confirma a presença de índios no local, porém novamente não os alcança.

1952. Um menino indígena, Tikuein Ueió (foto 05), é capturado pelos agrimensores da Cia. de Colonização, em companhia de um adulto em 3 de junho de 1952.

² O uso do termo branco, ao longo do trabalho, está embasado na compreensão de Ramos (1988,p.2), que observa que ‘branco’ [destaque do original] não se refere à cor da pele, mas à condição de ‘civilizado’ [destaque do original], ou seja, aquele que retém a hegemonia política nas relações de contato.

³ Em entrevista a Vladimir Kozák em 24/12/1963, Wismar da Costa Filho, o informa que a viagem até a região supra citada ocorreu em 1948.

Em decorrência do “achado”, o Diretor do Departamento de Geografia, Terras e Colonização do Estado comunica a presença indígena na Gleba Serra dos Dourados à 7ª IR/SPI e pede providências em 23 de junho do mesmo ano.

Atendendo ao pedido de providências solicitado, o inspetor viaja novamente ao local para verificar a procedência da informação. Este constata a veracidade do fato, percorre alguns locais na tentativa de localizar o grupo, porém não os alcança. O grupo avistado por ele foge sem tocar os presentes deixados para eles. O inspetor retorna a Curitiba, trazendo em sua companhia o menino capturado pelos agrimensores, o qual nomeia Antônio Guairá Paraná, e/ou Kaiuá, nome pelo qual ficou conhecido entre os brancos e como o tratarei neste trabalho.

1953. Outro menino é capturado pelos medidores de terra da mesma companhia, Anambu Guaka (*anambu* = inhambu; *guaka* = arara vermelha), nomeado pelos brancos por Tucanambá José Paraná (foto 06), 52 anos, tratado ao longo do presente estudo por Tuca, como é conhecido.⁴

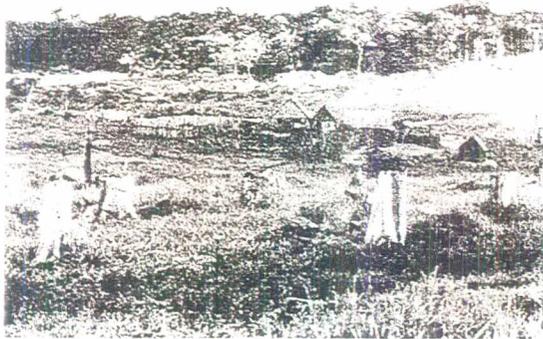
1955. Com a colaboração de Ajatukã, o administrador da Fazenda Santa Rosa (Antônio Lustosa de Freitas) consegue alcançar a aldeia de Mã (foto 07), conhecido como Haikumbay (caçador de anta), irmão de Ajatukã e Iratxamëway.⁵

Em outubro do mesmo ano, é realizada a primeira expedição de contato pela 7ª IR/SPI, acompanhada pelo antropólogo e professor da atual Universidade Federal do Paraná/UFPR, José Loureiro Fernandes; pelos dois meninos Xetá capturados (Tuca e Kaiuá), entre outros não-índios. A expedição localiza aldeias e objetos de cultura material, hoje 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 de Paranaguá (MAEP) (ambos da Universidade Federal do Paraná). A equipe, porém, não encontra novos grupos, nem mesmo os seis que visitaram a fazenda. (Ver mapa 02).

Na mesma ocasião, o deputado Antônio Lustosa de Oliveira propõe a criação de um Parque Estadual na região da Serra dos Dourados, local onde deveria ser destinada uma área aos Xetá.

⁴ 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.

⁵ Depoimentos de Antônio L. de Freitas, 1989.



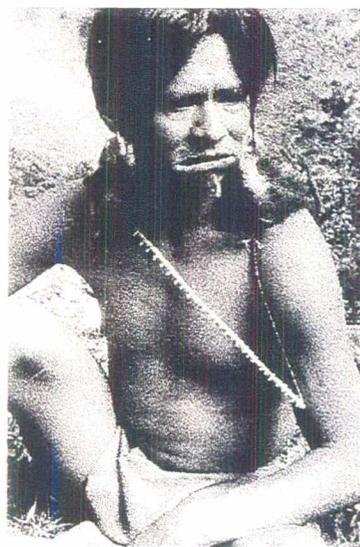
01. Fazenda Santa Rosa



02. Ajatukã
Serra dos Dourados



03. Eirakã
Serra dos Dourados



04. Kuein - Posto Indígena
Guarapuava



05. Tikuein Ueió [Kaiuá] e Pixapa'



06. Tuca [Anambu Guaka]
Serra dos Dourados

Um mês depois (novembro), é realizada a segunda expedição do SPI com vistas a manter contato com os índios. Os dois meninos, Tuca e Kaiuá, novamente acompanham a equipe como intérpretes. Na fazenda encontram algumas pessoas do grupo. A expedição chega também na aldeia onde vivia Mã (Haikumbay) e Ajatukã. Nesta ocasião, a pequena Moko (tamanduá), ou ã (como é conhecida hoje), também nomeada Maria Rosa Padilha ou Maria Rosa ã Xetá (foto 08), irmã de Kaiuá e prima paterna de Tuca, é trazida para Curitiba pelo chefe da 7ª IR/SPI, Dival José de Souza⁶.

“Tribo de índios primitivos descoberta na Serra dos Dourados ...” (Jornal Diário de Noite, 20/08/1956)

1956. Dias 20, 21 e 22 de fevereiro, a expedição de pesquisa da Universidade do Paraná, atual Universidade Federal do Paraná (UFPR), coordenada pelo professor e antropólogo José Loureiro Fernandes, guiados por Ajatukã, Mã (Haikumbay), Tuca, o administrador da Fazenda e o mateiro Pedro Nunes, localiza dois subgrupos Xetá no interior da floresta. Entre eles, o núcleo familiar de Nhengo e alguns amigos do pai de Tuca. Nenhum dos dois subgrupos recém localizados segue-os até a Fazenda.

Por volta do mês de outubro ou novembro, o núcleo familiar de Nhengo é massacrado no interior da mata por brancos armados. Localizado sozinho, ele é levado por repórteres da Revista Manchete para junto daqueles que viviam nas imediações da fazenda Santa Rosa. (foto 09)

Em novembro do ano em questão, é realizada nova expedição de pesquisa pela Universidade Federal do Paraná com vistas a efetuar novas observações etnográficas. A equipe manifesta-se convicta de que o habitat Xetá era o Córrego 215, tributário da margem esquerda do rio Ivaí (ver mapa 02). Porém não localizam mais nenhum outro grupo.

Neste mesmo ano, [mês?], Tiguá, filha de Iratxamëway, aproximadamente oito anos, nomeada posteriormente Maria Rosa Tiguá Brasil, foi pega de seus pais e levada para ser criada pelo administrador da Fazenda e sua esposa, Carolina Alves de Freitas. Ao longo do trabalho a tratarei como Tiguá (Iratxamëway).

⁶ Conforme relato de Souza, 1955.

Pouco tempo depois, provavelmente 1957, Tikuein Gaméi (foto 10), nomeado posteriormente Geraldo Brasil, filho de Mã (Haikumbay), é pego dos pais para ser criado pelo administrador da Fazenda.⁷

“Recuo Melancólico dos Xetá na Serra dos Dourados” (Jornal Gazeta do Povo, 03/12/1959)

1957. Reivindicada a criação do Parque Nacional de Sete Quedas onde deveria ser destinado um local para os Xetá.

Durante o mês de maio (do dia 13 ao dia 27), foi realizada nova viagem de Pesquisa a Serra dos Dourados. Mateiros informam presença de índios Xetá no riacho Maravilha, porém não é verificada a procedência da informação.

Em outubro, o Inspetor da 7ªIR/SPI viaja acompanhado por Tuca na tentativa de instalar um Posto de atração para abrigar os índios Xetá que ainda viviam na mata.⁸

1958. De 12 a 29 de janeiro, realizada viagem de pesquisa para coleta de dados junto aos índios Xetá que viviam na fazenda.

Em março do mesmo ano, três Xetá são encaminhados a Curitiba com carta do Delegado de Polícia⁹.

Em dezembro, a Companhia Brasileira de Colonização e Imigração (Cobrimco), que atuava na região, intensifica a ocupação do território Xetá. “Seus caminhões teriam sido vistos pelo menos duas vezes conduzindo os índios para fora da Serra dos Dourados. Qual o destino? Nada se sabe. Ninguém ao que parece, até agora procurou averiguar (...). Pessoas temem fazer denúncias”.¹⁰

1959. Durante os meses de julho e outubro, são realizadas expedições de pesquisa com vistas à localização de possíveis grupos Xetá e levantamento fitogeográfico da região. Mateiros que trabalham no local informam existir grupo de índios Xetá fugindo dos brancos, vivendo na região do riacho Maravilha.

⁷ Todas as informações referentes a esse período, foram extraídas de Fernandes (1957), Tuca (1996), Lustosa de Freitas (1989), Kuein (1996) e Rodrigues (1996; 1997)

⁸ Os dados do ano de 1957 tiveram como fonte Fernandes (1957) e Souza Nenê (1957).

⁹ Cf. Ofício 27/58 de 27/03/58, encaminhado por José Loureiro Fernandes à Presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI).

¹⁰ Conforme Ofício 56/58 de 05 de dezembro de 1958, encaminhado por José Loureiro Fernandes ao CNPI.

A mais ou menos seis quilômetros de distância da fazenda Santa Rosa, uma pequena aldeia Xetá é habitada por duas famílias: Ajatukã, suas duas esposas e dois filhos, e Eirakã, esposa e a filha Tiguá (Ana Maria). Para diferenciá-la, de Maria Rosa Brasil, ao referir-me a ela a tratarei por Tiguá (Eirakã). (Foto 11)

1960. Nos meses de julho e setembro, uma equipe composta por um lingüista, um antropólogo, um cinetécnico da UFPR e um arqueólogo do Museu do Homem de Paris realiza pesquisa junto à aldeia supra citada.

1961. No período de janeiro a fevereiro, é realizada a última viagem de pesquisa à aldeia citada anteriormente. A equipe é novamente comunicada por mateiros sobre a presença de índios sem contato nas reminiscências de floresta ainda não derrubadas (o córrego Maravilha e outros).

Aumenta a destruição da mata e das aldeias pela ação do fogo. Já não existem mais terras na região que não tenham sido expropriadas pelos colonizadores e a reserva de mata ainda existente já pertence a particulares.

Março de 1961. Mã (Haikumbay), seu filho Tikuein (Nhaguarai [mão pelada] ou José Luciano da Silva como foi registrado pelos brancos) e Nhengo são levados pelo funcionário do SPI/7ª IR, João Pereira Gomes (conhecido como João Serrano), para a área Indígena Pinhalzinho no município de Tomazina. (Ver mapa 03)

Maior de 1961. Criado o Parque Nacional de Sete Quedas, através do Decreto presidencial n.º 50665 de 30 de maio de 1961, onde deveria ser demarcado um local para abrigar os Xetá.

Os Xetá desaparecem do cenário paranaense: sobrevivem apenas alguns indivíduos

1962. Em junho, “Lavradores sem terras destroem impiedosamente os remanescentes da tribo Xetá no noroeste do estado. Consta que várias crianças foram seqüestradas (...)”. (O Jornal, 1962)

1962/1963. Índios Xetá são vistos vagando pela cidade de Umuarama em estado de completo abandono.

1963. Eirakã, sua esposa Aruay e o filho Tiquêin são transplantados para o Posto Indígena Guarapuava e/ou Marrecas, no município de Guarapuava (foto 12).

1964. Em fevereiro, morre Ajatukã. Sua esposa e filhos perambulam entre a mata e a fazenda Santa Rosa na luta pela sobrevivência.

Durante os meses de julho e outubro é realizada expedição de pesquisa da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Presidente Prudente, que percorre a região da Serra dos Dourados à procura de grupos Xetá. Não os encontra.

1966. Morre a esposa de Ajatukã.

1967. Morrem no PIN Guarapuava Eirakã e sua esposa Aruay, deixando dois filhos: Tiquëin Xetá e Rondon Xetá.

1972. Morre Mã (Haikumbay).

1973. Em 25 de janeiro, morre Tikuein Gaméi (Geraldo Brasil)¹¹.

1973. Morre Nhengo.

1976. Morre Kaiuá.¹²

O povo Xetá desaparece do cenário paranaense. Sobrevivem alguns indivíduos (crianças e jovens), transplantados do seu território, retirados de seus familiares e de seu referencial cultural, para serem criados por famílias brancas que habitavam diferentes pontos do Estado do Paraná.

Agosto de 1996. Início o meu trabalho de pesquisa de Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, no PPGAS/UFSC¹³, junto a oito sobreviventes Xetá, principais protagonistas desta etnografia.

¹¹ Cf. Óbito, 004406, fl.C.27-129.

¹² Os dados referentes aos anos de 1962 e 1976 foram retirados de: Leite (1964); das anotações de Kozák (1962; 1963 e 1967) e das entrevistas com Kuein, 1996; Tikuein (Mã), 1996; Menezes, 1996 e Silva, 1996.

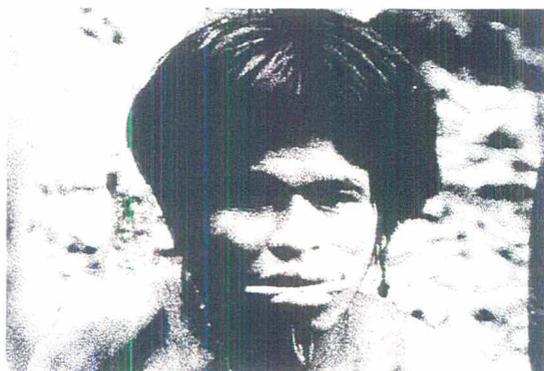
¹³ Cf. Projeto de Pesquisa "Sobreviventes do extermínio: um estudo das narrativas e lembranças históricas da extinção da sociedade Xetá" que contou com bolsa de pesquisa da Fundação FORD/ANPOCS.



07. Mã [Haikumbay]
Serra dos Dourados



08. O reencontro de ã [Moko] e o irmão
[Kaiuá] na aldeia



09. Nhengo - Serra dos Dourados



10. Antônio de Freitas, Tikuein Gaméi
(Geraldo) e Tinguá (Iratxamëway)
[Irajo]



11. Tinguá (Eirakã) [Tucaajo], seus pais e irmãos



12. Tiqüein [Karombe], Rondon [Mohai] e a mãe A'ruay

Os protagonistas

Kuein, o mais velho deles, é um dos principais narradores de histórias que veiculam a memória coletiva¹⁴ da extinta sociedade Xetá (alguns mitos, lendas, parentesco, tabus, episódios históricos, entre outros). Sua narrativa biográfica, é rica em detalhes a respeito de sua sociedade de origem. Ela nos apresenta, em seus interstícios, vários aspectos da cultura de seu povo, acompanhados dos principais acontecimentos do contato experienciado por ele em seu grupo.

Apesar das expectativas em expressar o conhecimento que remete à memória coletiva de seu povo, pacientemente ele repetia suas falas sempre que eu não as entendia. Outras vezes, quando misturava o português com o Xetá, Tuca o auxiliava.

Os constrangimentos iniciais que antecederam o estabelecimento de um diálogo¹⁵ entre nós foram aos poucos cedendo espaço a uma conversa mais informal, e sua fala centrou-se na sua vida junto ao grupo e nos conhecimentos adquiridos junto dele. Seu carinho, atenção e vontade de fazer-me entender um pouco de sua história e de sua gente fizeram com que eu superasse as dificuldades iniciais do nosso “encontro etnográfico” de maneira mais tranqüila, deixando que sua fala seguisse o rumo estabelecido por Kuein enquanto narrador, principalmente durante as sessões nostálgicas, resultado das narrativas dramáticas de sua vida. Muitos dos dados apresentados ao longo do presente estudo são frutos de suas lembranças e experiência

Tuca, meu grande companheiro de pesquisa, é considerado pelos demais como o intermediário entre o mundo Xetá e o mundo dos brancos. Como Kuein, seus registros de memória estão povoados pelos conhecimentos e dados da memória coletiva Xetá, principalmente daquelas histórias dos antigos que ouviu quando vivia junto do seu povo. Ele é outro personagem central no desenrolar das tramas e histórias narradas neste estudo.

¹⁴ Entendo a memória coletiva a partir do que afirma Halbwachs (1990, p. 88-89) que, a compreende “como o grupo visto de dentro e durante um período que não ultrapassa a vida humana, que lhe é freqüentemente, bem inferior. Ela apresenta o grupo, um quadro de si mesmo, que se desenrola no tempo, já que se trata do seu passado, mas de tal maneira que ele se reconhece dentro dessas imagens sucessivas (...)”. Assim sendo, “a memória coletiva envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas (...)”, (Ídem, p. 53). O autor observa ainda, que nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de conhecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. Isto porque, temos sempre em nós, uma quantidade de pessoas que não se confundem. (Ídem, p. 26).

¹⁵ Sobre o diálogo, suas convenções, ideologias, apropriações pela antropologia, ver Capranzano, 1991. Sobre o surgimento da Antropologia Dialógica ver Tedlock, 1986.

Suas lembranças dos acontecimentos dos dramas e tragédias provocados pelos brancos a seu povo são por ele apresentadas em detalhes, que, no caso de dúvida, ele buscava esclarecer com Kuein, com quem partilhou experiências no tempo em que moravam na aldeia e ao longo da pesquisa que originou este estudo.

Observador atento, Tuca não apenas limitou-se a contar as histórias, mas muitas vezes analisava-as. Sua desenvoltura, paciência e a experiência em acompanhar estudiosos, funcionários públicos, curiosos e jornalistas lhe conferem a habilidade e característica de um informante ideal. Seu carinho, atenção, cuidado, preocupação e paciência em repetir diversas vezes um mesmo fato, para que eu pudesse entendê-lo, instigaram e impulsionaram a trajetória da pesquisa, levando-me a aprofundar questões que não constituíam minha preocupação inicial (mitos, lendas, parentesco, tabus, etc.), mas que foram fundamentais para que eu pudesse entender um pouco da história do extermínio da sociedade Xetá, através do contexto apresentado em suas narrativas de vida.

Tikuein Nhagarai (José Luciano da Silva), identificado ao longo deste trabalho por Tikuein (Mã), como Tuca e Kuein, tem um grande domínio da memória coletiva do grupo. Seus registros de memória individual¹⁶, expressos através de sua história de vida, como prevêem Gagnon (1980); Camargo (1983); Queiroz (1988) e Marre (1991), estão impregnados dos dados da sociedade Xetá e dos acontecimentos de época que perpassam as suas experiências pessoais. Seus registros de memória estão ancorados nas suas experiências junto ao grupo e no seu prolongado convívio na companhia do pai, Mã (Haikumbay), com o qual conviveu até aproximadamente os 20 anos de idade.

Os limites e fronteiras entre o mundo dos brancos e o da cultura de seu povo, provocados pela não adaptação de seu pai e Nhengo às imposições do contato, fizeram com que ele, ainda menino, tivesse que aprender o português e se tornasse o intérprete dos dois adultos, os quais acompanhou durante sua infância e adolescência.

¹⁶ Sobre a memória individual, Halbwachs (1990, p. 54) coloca que “a memória individual não está inteiramente isolada e fechada. Um homem, ao evocar seu passado faz apelo as lembranças dos outros. Ele reporta a pontos de referência que existem fora dele [...]” .

Tikuein (Mã) observa que as histórias dos antigos que lhe foram contadas pelo pai o “transportavam”, ainda que só nas lembranças¹⁷, para junto do grupo, “*mesmo estando longe dele*”.

Hoje ele se considera um depositário da memória do grupo, qualidade que faz questão de compartilhar com Tuca e Kuein, que o identificam como um grande contador de histórias dos antigos. Sua disposição em colaborar com a pesquisa foi enorme. Mesmo durante as horas exaustivas de trabalho, onde as lembranças do passado eram dramáticas, Tikuein (Mã) demonstrava a firmeza e desenvoltura daqueles que sabem o que dizem, como o dizem e para quem o dizem. Seu carinho me fez superar a tristeza que muitas vezes invadiam as intensas horas de trabalho, enquanto o ouvia contar suas histórias e a de seu povo. Em cada um destes momentos, ele demonstrou que só conseguiu sobreviver à tragédia porque acreditou que, mesmo longe de seu povo, era sua parte e continuava a estar perto dele através de suas lembranças, impregnadas da memória Xetá. Sobre estas, ele observa: “*a minha gente acabou lá no mato, mas as minhas lembranças dela não. Um dia os que restam se encontrarão*”.

Ã, com seu jeito tímido, companheiro, afetuoso e de fala mansa, proporcionou-me um imenso prazer em estar com ela e poder ouvi-la. Percorrer os registros de sua memória individual foi uma rica experiência. Sempre ouvi alguns brancos afirmarem que ela não se lembrava de nada do seu passado e de seu povo. Qual não foi minha surpresa quando pude ouvi-la falar de si, de sua gente, das tristezas e esperanças de um futuro melhor, com a desenvoltura e segurança daqueles que estiveram calados por longo tempo, e que, mesmo no silêncio, nunca esqueceu-se que veio de lá (da Serra dos Dourados), onde vivia junto aos seus. Era hora, penso eu, de sair da invisibilidade e falar um pouco dela e de sua história. Ela o fez com a firmeza dos que sobreviveram à tragédia.

Tiguá (Iratxamëway), Tiguá (Eirakã), Tiquëin Xetá e Rondon Xetá também são personagens importantes deste trabalho, principalmente no tocante aos efeitos do contato em suas vidas, que não somente os afastou uns dos outros, mas apagou as muitas lembranças de seu povo, de si próprios e do seu afastamento de seus familiares. Mesmo

¹⁷ Compartilho com o pensamento apresentado por Halbwachs (1990, p. 71) que apresenta a lembrança como “uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada.” Sobre lembrança, ver também Bosi, 1987.

assim, cheios de dúvidas e perguntas sobre suas histórias e a de seu povo, eles foram, atenciosos, disponíveis, carinhosos e envolventes no desenrolar da trama da pesquisa. As frustrações demonstradas pelo esquecimento da vida junto à sociedade e à família indígena, aos poucos foram sendo substituídas pelo desejo de relembrar o passado, mesmo que em fragmentos, afinal, observa um deles: *“foi a sorte que nos reservaram nos espalhando como bichos.”*

O carinho, a amizade e o companheirismo são características comuns aos oito sobreviventes Xetá e seus familiares. A credibilidade na pesquisa, a receptividade, o envolvimento e a participação de todos impulsionaram as diferentes etapas do trabalho e seus desdobramentos. Cada um à sua maneira, colaborou como pôde para os resultados deste estudo. Porém, Kuein, Tuca, Tikuein (Mãe) e ã foram os meus principais informantes e “co-autores” deste texto. Sem eles, eu não poderia elaborar esta etnografia, pois foram suas narrativas que deram-lhe forma e conteúdo. É a voz (interpretação) de cada um deles, intermediada pela interpretação¹⁸ da “aprendiz” de antropólogo, que os apresentará ao longo deste estudo, que não se pretende completo, mas que se reconhece enquanto uma possibilidade dentro de um todo maior e mais complexo, que são as experiências de vida e os registros de memória dos oito sobreviventes.

Juntar os fragmentos e interpretar as experiências: tema e objeto de estudo

Se o presente estudo fosse baseado apenas nas fontes documentais, certamente ele reproduziria uma versão oficial da história indigenista a respeito do desaparecimento do povo Xetá do cenário paranaense. A iniciativa, neste caso, pouco contribuiria para uma melhor compreensão das diferentes experiências e interpretações dos conteúdos simbólicos

¹⁸ Neste sentido, oriento-me em Geertz (1989: 20) que, vê a antropologia, como uma empresa etnográfica por excelência. A descrição etnográfica é interpretativa e, nesse sentido, o que o etnógrafo enfrenta é “uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que tem de alguma forma primeiro que apreender e depois que apresentar”. Fazer etnografia, na sua compreensão, “é tentar ler, no sentido de construir uma leitura de um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.” Sobre a etnografia e interpretação ver também Peirano, 1995.

da tragédia imposta pelo “evento” contato à essa sociedade sob a ótica de seus sobreviventes¹⁹.

Deste modo, priorizar a memória indígena, transmitida pela história oral²⁰, recolhendo-a, dando-lhe voz e legitimidade em justiça, conforme preconiza Carneiro da Cunha (1992, p.22), constitui a principal intenção desta etnografia, que tem como pretensão o registro etnográfico da extinção da sociedade Xetá, a partir das narrativas e lembranças históricas de seus sobreviventes²¹, apresentadas nos interstícios das suas histórias de vida²².

A prioridade dada à versão dos sobreviventes²³, deve-se principalmente ao desconhecimento existente sobre eles na exígua produção científica que trata dos Xetá e à ausência de uma etno-história de seu povo, que apesar de ter sua história divulgada nacional e internacionalmente, através de comunicações científicas, publicações, registros visuais e notícias de imprensa falada e escrita, permanece ainda hoje desconhecido.

Embora pareça-nos paradoxal, as várias expedições de pesquisa junto ao grupo que estabeleceu contato com a Fazenda Santa Rosa não resultaram na produção de conhecimentos da ordem social Xetá e tampouco de seu universo cosmológico, parentesco, etc. O que se produziu à época do contato do grupo com o mundo dos brancos foram alguns estudos no âmbito da cultura material e lingüística²⁴, o que não supre assim o hiato de informações a respeito desta sociedade. Tenho a clareza de que não poderei suprir essa

¹⁹ Entenda-se evento, no caso, como a interpretação do acontecimento, conforme Salhins (1990, p. 191) e Geertz (1989).

²⁰ Segundo Queiroz (1988, p. 19), a história oral “é termo amplo que recobre uma quantidade de relatos a respeito de fatos não registrados por outro tipo de documentação, ou cuja documentação se quer completar (...)”.

²¹ O projeto de pesquisa que originou o presente estudo atingiu também aquelas pessoas que tiveram contato com a sociedade Xetá (pesquisadores, funcionários públicos, missionários, colonizadores), e seus sobreviventes, bem como os diferentes tipos de registros documentais.

²² Ao longo dos capítulos, algumas vezes utilizei o termo narrativa biográfica, em substituição a história de vida, por entender a partir das leituras de Eckert [19_ _], Good (1993), Turner (1981), Rosaldo (1980; 1991) entre outros, que a história de vida constitui um tipo de narrativa, que traz em seus interstícios várias outras narrativas.

²³ Privilegiar a versão dos sobreviventes não implicou, no entanto, em abandonar outras fontes orais e escritas importantes para entender o processo de ocupação da região Xetá e o seu extermínio. Os dados oriundos destas fontes aparecerão (na maioria das vezes em nota de rodapé) ao longo da etnografia, como complemento, contraponto, ou então como forma de elucidar dados e contexto de época, datas, etc.

²⁴ Os recentes trabalhos sobre os Xetá, foram escritos por Maranhão (1989) e Helm (1994). Resguardadas as especificidades de cada um desses estudos, seus conteúdos não suprem a carência de conhecimentos a respeito dos sobreviventes do grupo e de sua sociedade. Tampouco acrescentam dados, àqueles estudos anteriormente efetuados por (Fernandes, 1959; 1960; 1961); (Santanché, 1964); (Laming-Emperaire, 1964; 1978); (Miller, 1979); (Loukotka, 1929; 1960); (Guérios, 1959); (Rodrigues, 1978); (Braga, 1962); (Maack, 1962) e (Kozák et alii, 1981).

lacuna na sua totalidade, mas espero colaborar com algumas questões e dados à etnologia dos Tupí-Guaraní, do qual os Xetá são parte.

A opção em trabalhar com narrativas não foi uma decisão aleatória, mas necessária, uma vez que a sociedade Xetá não mais existe e seus sobreviventes vivem hoje desterritorializados e distantes do convívio cotidiano um com o outro. No entanto, apesar de estarem separados e de não existir a sociedade, eles contam histórias sobre seu povo, sobre suas experiências individuais junto a ele e junto aos brancos.

Efetuar um registro etnográfico que apresente a versão dos sobreviventes Xetá sobre o extermínio de seu povo e o trágico destino que tiveram enquanto etnia só foi possível graças ao estudo de suas histórias de vida.

Em seus estudos sobre os Illongot Headhunting - A Study in Society and History, Rosaldo (1980) observa que a pesquisa no âmbito da etno-história, junto a determinada sociedade e/ou grupo, utiliza a história oral e particularmente as histórias de vida como instrumento facilitador da pesquisa.

A história de vida, enquanto narrativa pessoal, apresenta um contexto e situa-se num determinado tempo, que é o da experiência vivida pelo indivíduo, ancorado no seu presente. Na sua essência, embora a história contada pelo narrador tenha como pano de fundo a sua vida, ela vem permeada de situações e acontecimentos históricos vivenciados pelo narrador e pelo seu universo sócio-cultural. Eventos e fatos importantes ocorridos na sua vida vão estar situados num tempo que é aquele dado pela sua história.²⁵

Resultado de entrevistas abertas, biográficas, longas e aprofundadas, as histórias de vida nos possibilitam encontrar, de “forma densa, interpretações de relações humanas e historicizadas” (Eckert, 19__ : 3), sobretudo quando, em suas narrativas, o entrevistado trata de fatos vivenciados no presente, relacionando-os com o que foi vivido e experienciado por ele no passado. Deste modo, o pesquisador “compreenderá, não apenas o ator social em si mesmo, mas também as unidades sociais que são amplas aos indivíduos”. (Camargo, 1983, p. 13)

Neste caso, as histórias de vida são, na verdade, instrumentos que nos possibilitam apreender o universo social no qual vive e viveu o narrador. Ao estudá-las, estamos nos apoiando nos seus registros de memória pessoal, que, por sua vez contemplam dados da

²⁵ Sobre história de vida ver também Camargo, 1983; Queiroz, 1988 e Eckert [19__]

memória coletiva (Halbwachs, 1990), nos possibilitando, assim, reconstituir experiências vividas que, contribuem para a construção da etno-história de grupos e de sociedades.

Através dos registros de memória, não somente é possível termos a oportunidade de lembrar o passado, mas de certa maneira revivê-lo, à medida em que as lembranças compõem e expressam imagens que evocam outras imagens e assim sucessivamente (Halbwachs, 1990). Este processo envolve sensações, sentimentos e consciência crítica: “o relembrar, é em si mesmo um momento de interpretação e, exatamente por isso, nenhum relato de vida pode ser visto como pertencendo apenas ao indivíduo, posto que suas possibilidades são imensas.” (Maldi, 1993, p. 24)

Assim sendo, para a antropologia, a narrativa coletada (em entrevistas abertas, biográficas ou histórias de vida) no estudo da memória, possibilita a reconstituição de eventos passados a partir do presente. Ela torna possível entender e interpretar o presente referenciado no passado e/ou vice versa. Isso porque elas vêm recheadas de fatos e acontecimentos históricos situados na vida do indivíduo ou grupo.

Deste modo, as narrativas biográficas se afirmam como reveladoras da maneira singular de repensar situações vividas na construção da trajetória de grupos, na história familiar, no processo de transformação cultural e mudança social.²⁶

Elas têm sua importância no trabalho de reconstituição histórica de sociedades extintas, posto que torna possível a pesquisa através da coleta de dados orais dos sobreviventes.

No caso dos sobreviventes Xetá, as narrativas possibilitaram reconstituir, ainda que de forma fragmentada, a partir do contexto de suas histórias de vida, uma versão do contato de sua sociedade de origem com o mundo dos brancos e o seu conseqüente extermínio enquanto um povo sócio-culturalmente organizado.

Suas narrativas de vida são mais que relatos e depoimentos que contemplam dados da memória individual e coletiva. Elas constituem testemunhos de acontecimentos e fatos históricos, que não foram contemplados pelos registros oficiais de época que trataram a respeito dos Xetá.

Nos seus variados enfoques, as narrativas, dentro da perspectiva antropológica, apontam relações entre o que se conta e o que se vive. Elas reconstróem os eventos em

²⁶ Sobre o uso das histórias de vida no método etnográfico ver Eckert [19__]

nossas vidas e são histórias com início meio e fim. Elas estão relacionadas com a vida das respectivas sociedades, traduzem o que cada uma delas pensa, como se pensam e pensam o seu passado e a sua cosmologia.²⁷

Tomando como referência o trabalho de Bruner e Gorfain (1984), pode-se afirmar que as narrativas dos sobreviventes Xetá estão situadas num contexto particular, contadas numa voz que leva em conta outras vozes e noções. Elas interpenetram-se e interagem entre si.

Confirmando a hipótese que norteou o estudo que resultou nesta etnografia, as histórias de vida dos oito remanescentes do grupo com os quais trabalhei apresentaram dados da memória coletiva Xetá, expressos através de narrativas míticas, históricas, episódios e também alguns dados da ordem social, da cosmologia e do parentesco do grupo. Durante todo o trabalho com eles, principalmente junto aos quatro principais informantes deste estudo, suas falas foram cotejadas por dados que ancoravam não apenas em suas vidas hoje, mas também à extinta sociedade Xetá.

Observadas as designações atribuídas pelos informantes às diferentes histórias narradas ao longo de suas narrativas de vida, é possível organizá-las da seguinte maneira: (1) *As histórias que nossa gente contava (compreendida como as histórias dos antigos);* (2) *As histórias das experiências vividas na aldeia junto à sociedade (que compreendem os episódios e atividades do cotidiano, o jeito de ser do grupo, as relações internas, os acontecimentos do contato, etc.)* e (3) *As histórias que ocorreram após as suas saídas de junto do grupo (os impactos e conseqüências do contato)*. Cada uma delas envolve diferentes temporalidades.

A temporalidade²⁸ das narrativas apresentadas nas histórias de vida dos sobreviventes Xetá ancoram-se no tempo mítico e no histórico (este último, não como uma sucessão de acontecimentos datados cronologicamente, mas resultado de suas experiências de vida), o que nos fornecem argumentos complementares para a interpretação dos contextos ao qual elas se referem.

²⁷ Sobre os enfoques da narrativa na antropologia ver Good (1993); Rosaldo (1991); Turner (1983) e Langdon (1994), Bruner e Gorfain (1984)

²⁸ Todorov (1980: 62) ao referir-se a descrição e a narrativa chama a atenção do leitor, sobre a diferença de temporalidade entre ambas. Para ele “as mudanças próprias da narrativa, recortam o tempo em unidades descontínuas; o tempo pura duração, opõe-se ao tempo dos acontecimentos”.

As “histórias contadas por nossa gente” complementam-se e inter cruzam-se em vários momentos com as “histórias das experiências vividas na aldeia junto à sociedade”. São aquelas histórias que lhes foram contadas pelos pais ou pelos contadores de história a respeito dos antigos. Elas reportam-se aos mitos de origem da criação do mundo e da sociedade Xetá. Explicam a criação dos brancos; tratam ainda da criação das coisas, objetos, animais; dos cataclismas (o dilúvio, a destruição do mundo etc.); dos ensinamentos; tabus alimentares; rituais; enfim apresenta, ainda que de maneira fragmentada, dados do universo cultural e simbólico da sociedade Xetá.²⁹

Quanto às “histórias das experiências vividas na aldeia junto à sociedade, embora elas sejam empregnadas de referências simbólico-culturais, o seu conteúdo apresenta essencialmente os acontecimentos históricos, ancorados nas suas experiências de vida, marcada pela época que viviam na aldeia junto com o grupo (num período anterior ao contato com os brancos), até o período da chegada deste elemento desagregador e desestabilizador da extinta sociedade. Estas histórias contam os efeitos da aproximação dos brancos, a dispersão do grupo, a dizimação, as separações e o conseqüente desaparecimento da sociedade. Elas nos apontam experiências vivenciadas em grupo antes, durante e após o contato interétnico. Nelas, os dados de memória coletiva inter cruzam-se com os dados resultantes das narrativas ligadas à “história dos antigos”. Porém, o que nos possibilita diferenciá-las é a temporalidade e o espaço ao qual o narrador se refere³⁰. Ou seja, ao referirem-se às histórias que seus pais e sua gente contavam, eles as apresentam com a seguinte marcação de tempo: antigamente, num tempo muito distante, na época dos antigos. As explicações dadas ao seu conteúdo são sempre marcadas pela justificativa de que era assim que os antigos ou que seus pais contavam.

As histórias experienciadas na aldeia junto, à sua sociedade, são marcadas pelas expressões: quando eu era criança, naquele tempo antes dos brancos aparecerem, quando eu vivia lá na aldeia, quando eu estava lá com minha gente. Elas indicam que a narrativa resulta de sua experiência pessoal com o fato ou história narrada e centram-se

²⁹ Algumas vezes, os dados são perpassados pela interpretação dos eventos contados no mito, como é o caso da história da criação do branco. Ao contarem como conheceram os brancos, três informantes, Tikuein (Mã), Kuein e Tuca, explicam a chegada deles em suas terras através de uma história que contava como os brancos surgiram e as previsões do que fariam aos Xetá. (ver capítulo III).

essencialmente em suas experiências. Neste contexto inserem-se as diversas narrativas referentes à presença do branco em seu território, suas experiências de fuga, os roubos de crianças, mortes, os roubos de mulheres, as caçadas, a coleta, a perda do território, o avanço dos brancos sobre seu habitat, os conflitos internos do grupo, entre outros temas. Muitas vezes, as histórias que tratam sobre esses assuntos são narradas junto àquelas dos “antigos”, que são apresentadas como sua explicação.

As histórias que aconteceram depois que saíram do mato marcam os efeitos do contato sobre suas vidas, a dispersão, a separação dos pais e do grupo, o afastamento da aldeia e de sua cultura, os choques culturais e conflitos da separação, as dificuldades de adaptação, enfim, é o tempo marcado pelo convívio de todos no mundo dos brancos, sozinhos, sem a família e conseqüentemente sem o grupo, num outro território que não a aldeia. É o tempo que marcam como agora (presente), fora do grupo.

No caso desta etnografia, serão privilegiadas as histórias experienciadas na aldeia e aquelas que experienciaram após a saída dela. Elas interagem-se e complementam-se, nos possibilitando assim apresentar uma versão dos sobreviventes a respeito do contato dos Xetá com o mundo dos brancos e o conseqüente extermínio do grupo³¹.

As histórias de vida de três dos sobreviventes (Kuein, Tuca e Tikuein (Mã)) contemplam os três tipos de narrativas apresentados nos parágrafos supra citados. Enquanto a história de vida de ã, apresenta narrativas que transitam entre os episódios do cotidiano da aldeia, os acontecimentos do contato e os efeitos do contato na sua vida após a sua saída da aldeia.

Quanto aos outros quatro remanescentes (Tiguá (Eirakã), Tiguá (Iratxamëway), Tiquëin e Rondon), suas narrativas centram-se apenas em suas experiências de vida junto ao mundo dos brancos. Eles, justificam não se lembrarem da época em que viviam junto ao grupo, apesar de três entre eles apresentarem, em suas falas, algumas lembranças dos pais e dos sofrimentos que marcaram sua separação deles. Quando referem-se a sociedade Xetá, durante suas narrativas de vida, lembram-se apenas das informações dadas pelas famílias

³⁰ Essas diferentes maneiras de marcar o tempo de suas narrativas reportam-me à Bachelard (1994, p. 76) quando este ao tratar da consolidação temporal, observa que “pensar o tempo é enquadrar, localizar a vida (...)”.

³¹ Aquelas histórias apresentadas como a dos antigos, e as suas explicações, embora tenham sido muito contempladas na fala de três sobreviventes, deverão ser objeto de estudos posteriores. O que não implica que não serão utilizadas no corpo deste estudo.

que os criou. Um fato porém é muito interessante na fala de dois deles, ao observarem que acreditam na possibilidade de lembrarem dados de memória coletiva a partir de estímulos exteriores: trabalhos com fotografias, audiovisuais e conversas com os outros quatro sobreviventes³².

O percurso etnográfico

O meu interesse em efetuar um estudo junto aos remanescentes Xetá vem sendo construído desde 1987, quando pela primeira vez tive a oportunidade de conversar longamente com um deles (Tikuein (Mã)), enquanto o acompanhava para uma perícia no manicômio judicial situado em Piraquara, região metropolitana da cidade de Curitiba.

Naquele ambiente inóspito, sombrio e triste, esperamos durante um longo tempo. Como nós dois não nos sentíamos bem na sala de espera, fomos para fora dela, onde iniciamos uma conversa na qual ele começou a contar-me dados de sua vida e de seu povo. Ouvir suas histórias e conversar sobre elas imprimiu um ritmo acelerado na espera, que passou rapidamente. De súbito, Tikuein (Mã) teve que interromper a sua viagem no tempo para submeter-se à perícia, prometendo-me que qualquer dia continuaríamos o assunto. Já nesse encontro, ele me disse que gostava de contar histórias de sua gente porque essa era a maneira que ele encontrara de reavivar suas lembranças³³.

Nunca me esqueci daquele dia. Até então, conhecia muito pouco sobre os Xetá e sobre o seu desaparecimento do cenário paranaense. Naquela época, eu estava recém chegando à 1ª SUER/FUNAI em Curitiba, após haver morado aproximadamente cinco anos junto aos Maxakali, no nordeste de Minas Gerais e passado oito meses trabalhando na Sede da FUNAI em Brasília. Portanto, estava ainda me familiarizando com o novo contexto de trabalho na região sul.

A partir deste primeiro contato com um dos sobreviventes Xetá, procurei saber sobre a história do grupo e levantar dados a respeito dos mesmos. Consegui pouca coisa, e

³² De fato, o uso da fotografia durante a pesquisa evocou muitas lembranças dos informantes, muitos dados afloraram a partir do uso de imagens durante a pesquisa. Sobre o trabalho de pesquisa com imagens, ver Peixoto, 1995; Feldman-Bianco, 1995; Collier, 1973; Sel, 1995 e Samain, 1995.

³³ Ao referir-se as suas lembranças, Tikuein (Mã) dizia: “Quando eu começo a contar histórias, tudo vem vindo na minha cabeça. É como um filme” (Curitiba, 1987). Sua observação reporta à idéia de Halbwachs (1990: 73), que diz ser a “lembrança uma imagem engajada em outras imagens”.

as justificativas eram sempre de que a sociedade não existia mais e os sobreviventes, na época seis, haviam sido criados por brancos e não conheciam sua história nem a de seu povo, o que não condizia, é claro, com o que havia presenciado nesse primeiro encontro com Tikuein (Mã).

Enquanto trabalhei na FUNAI em Curitiba, infelizmente não tive tempo de me dedicar a levantar dados dos Xetá. A rotina me consumia em tarefas imediatas e sempre alguma coisa acabava ficando para depois. Além disso, os Xetá só eram lembrados em ocasiões esporádicas, como o dia do índio (19 de abril). Não havia trabalhos da instituição voltado para eles.

Porém, as artimanhas do acaso (Peirano, 1994), puseram-me em contato com o material Xetá resultante de pesquisas realizadas por professores do Departamento de Antropologia da UFPR (durante a década de cinquenta e sessenta). Nessa ocasião, eu havia começado a trabalhar com pesquisa na área de etnologia indígena no Museu de Arqueologia e Etnologia de Paranaguá/MAEP, onde trabalho desde agosto de 1991.

O meu envolvimento com a questão indígena no Paraná seguia seu curso normal, quando dois amigos convidaram-me para acompanhar três sobreviventes Xetá durante uma visita a Curitiba, ocasião em que visitariam e conheceriam o que existe sobre esse povo nos museus e instituições públicas da cidade. O encontro dos três (Tuca, Kuein e Tikuein (Mã)) entre si e com o que havia restado de seu povo (artefatos, fotos, vídeos) aconteceu entre os dias 24 e 26 de maio de 1994 e, felizmente, tive a oportunidade de acompanhá-los, inclusive ao MAEP. Nesta data, sem saber que um dia iria pesquisar a história dos Xetá, ocorreu o nosso primeiro encontro. Foi neste momento que senti a possibilidade de tentar realizar um estudo junto a eles, pois os três me sugeriram escrever a história do fim de seu povo.³⁴ Na época, não podia prometer nada mas disse que ia pensar sobre o assunto.

No mesmo ano, fiz seleção para o mestrado do PPGAS/UFSC, mas meu tema de pesquisa não eram os Xetá. Na época, estava envolvida num projeto de pesquisa junto aos Guarani-Mbyá do litoral norte do Paraná, através do MAEP/UFPR, e acompanhava discussões e trabalhos junto aos Xokleng/SC.

Acontece que, mais uma vez, o acaso me levou aos Xetá. Participando da oficina de Antropologia Visual/UFSC, durante o período em que realizava os créditos do curso de

mestrado em 1995, comecei novamente a trabalhar com o material audiovisual do grupo, a partir da leitura que Tuca, Kuein e Tikuein (Mã) fizeram durante a visita em Curitiba em maio de 1994.³⁵ Quando me dei conta, eu estava envolvida novamente com os Xetá.

Em uma longa conversa com a Professora da disciplina “História da Antropologia”, Ana Luiza Carvalho da Rocha e com minha orientadora, Prof. Jean Langdon, pessoa que tão bem sabe respeitar as escolhas de seus orientandos (mesmo que ela tenha vislumbrado outros planos para eles), constatei que não podia mais recuar. O jeito era imbuir-me do conhecimento antropológico e partir para as vias de fato, definindo um tema e objeto de estudo junto aos sobreviventes Xetá.

Deste modo, elaborei meu projeto de pesquisa e, ao defendê-lo, recebi contribuições da banca, sugestões que procurei incorporar no corpo desta etnografia, que transita entre a antropologia e a história.

O trabalho de campo: que campo?

Minha trajetória foi bem diferente daquela de outros antropólogos que pesquisam sociedades indígenas, os quais passam longos períodos de isolamento estudando em aldeias (Geertz, 1989 e Peirano, 1995), observando e interpretando o cotidiano do grupo que estão pesquisando para depois retornarem à cidade e escrever aqui o que observaram e experienciaram lá.³⁶

Ao iniciar minha pesquisa junto aos sobreviventes Xetá, não necessitei subir nem descer horas a fio o curso de nenhum rio, balançando em suas águas. Sequer necessitei um trapiche onde pudesse atracar o barco em uma aldeia. Nem foi preciso fazer coincidir a data de minha viagem com o vôo de algum avião e tampouco tive que empreender longas e fatigantes caminhadas pela mata, durante dias e noites, até alcançá-los em suas moradias.

³⁴ Sobre o encontro e seus desdobramentos, principalmente no tocante à visita ao MAEP/UFPR, ver Silva (1995).

³⁵ Na ocasião, como resultado das observações da visita dos três ao Museu e Departamento de Antropologia, ambos da Universidade Federal do Paraná, apresentei a comunicação “Fragmentos de Uma Cultura: os Xetá,” no GT de Antropologia Visual e da Imagem da V Reunião de Antropologia (Merco) sul, realizada em Tramandaí/RS.

³⁶ Sobre a prática da pesquisa etnográfica na antropologia e suas particularidades no contexto das ciências sociais brasileiras ver Peirano, 1995. Ver ainda Cardoso de Oliveira, 1998.

Assim como não passei por um longo período de isolamento, como os colegas antropólogos que têm um campo na aldeia, junto a um grupo determinado, também não tive que passar pelo estranhamento do outro e me acostumar com a nova sociedade, nem com a alimentação, moradia, os banhos no rio, as caçadas, a pescaria, etc.

Do mesmo modo, não fui acometida por doenças tropicais ou viróticas que pudessem impedir-me de permanecer em campo. Até a bolsa que carregava (alvo de muitas curiosidades e expectativas do estrangeiro em qualquer aldeia) era pequena. Nela eu levava apenas um pequeno gravador, máquina fotográfica, uma câmara de vídeo, uma caderneta para anotações e algumas fotografias da década de cinquenta e sessenta, onde os principais personagens da pesquisa, os sobreviventes Xetá e seu grupo, apareciam.

Apenas esta parafernália, incômoda de transportar, mas útil durante a pesquisa, me aproximava de qualquer outro antropólogo que vai a campo ao encontro da população que irá pesquisar. Foram estes objetos, o meu jeito de chegar até os informantes, as longas conversas, a atenção, o interesse pelas histórias que contavam de suas vidas que me identificaram como *“aquela que estudava tudo sobre a nossa história e a de nossa gente. Ela estuda as nossas coisas, descobre e junta a história de todo mundo ouvindo um por um, conversando com todos nós”*, diziam Kuein, Tuca, Tikuein (Mã) e ã, ao me apresentarem para alguma pessoa na aldeia onde moram junto aos Kaingang e aos Guarani.

Diferentemente de outras populações indígenas paranaenses, os sobreviventes Xetá não ocupam hoje um espaço territorial definido, nem convivem socialmente ou compartilham entre si desse espaço e códigos de sua sociedade. Eles vivem como “agregados” em áreas Kaingang e/ou Guarani no Estado do Paraná ou em zonas urbano/rurais³⁷.

O “trabalho de campo” junto a eles apontou-me a necessidade de redimensionar o contexto da pesquisa de campo, que no caso extrapola a existência de um espaço territorial definido e delimitado pela aldeia e leva em consideração os sobreviventes do grupo e suas diferentes redes de sociabilidade, vivendo em diferentes locais (cidades) e junto a diversos segmentos da sociedade brasileira.

³⁷ Cinco dos remanescentes moram em áreas indígenas Kaingang; dois moram em cidades do Estado do Paraná e uma mora na grande São Paulo.

Assim, o campo ao qual me refiro ao longo desta etnografia, é entendido como aquele dado pelos sobreviventes do grupo nos diferentes espaços em que habitam e os que compartilhamos durante a pesquisa.

Porém, o fato de não existir um campo classicamente constituído da “aldeia Xetá” não impediu que emergisse, durante o período em que trabalhei individualmente com cada um deles (registrando suas histórias de vida), a reivindicação de que se constituísse uma “situação de campo”, onde alguns deles pudessem se reunir num local determinado para tratar de si, de suas histórias e de sua gente. Para que falassem das coisas de seu povo, era importante que fosse na língua Xetá, observaram quatro dos informantes. Por isso, era necessário estarem juntos, em no mínimo três pessoas.

Embora tenha trabalhado com Tuca e Kuein sempre juntos, estes sempre acentuavam a importância da presença de Tikuein (Mã) com eles, para que pudessem conversar na língua de seu povo, contar histórias dos antigos e cantar.

Atendendo à sugestão e reivindicação dos dois e de Tikuein (Mã), mesmo após haver dado por encerrado o campo, reuni-os em junho de 1997 na área indígena Rio das Cobras/Nova Laranjeiras/PR (onde moram Kuein e Tuca).

Neste contexto que emergiu da solicitação dos três informantes, pude vivenciar uma experiência de campo que denomino “emergente e transitória” (dada a circunstância em que ela foi criada), nascida do interesse dos sobreviventes de se juntar para, numa situação transitória de “grupo”, contar sua história. O campo contou com a minha colaboração na sua concretização, e ao mesmo tempo fui sua coadjuvante nas sessões etnográficas.

Nesta ocasião, observei que a solicitação da reunião entre os três visava criar um ambiente que possibilitasse a eles evocar os dados da memória coletiva Xetá, inclusive com narração de histórias na língua do grupo. Ainda que o ambiente fosse uma criação artificial, foi importante sua concretização para que, em grupo, pudessem contar histórias “como na aldeia”, atendendo assim a um desejo que diziam possuir há muito tempo e que a pesquisa despertou e concretizou. O ambiente é claro, não era o mesmo da aldeia. Faltava o grupo, mas as ausências foram sendo trabalhadas por eles de acordo com suas expectativas e a partir de suas lembranças.

A disposição dos três para o desempenho dessa tarefa foi discutida na língua de seu povo e distribuída entre eles, que vez por outra trocavam de papéis³⁸. Ora um narrava a história e outro perguntava e assim sucessivamente. Todos se auxiliavam mutuamente, produzindo narrativas compartilhadas³⁹ da memória coletiva de sua sociedade. No caso, eu e o filho de Tikuein (Mã), embora não entendêssemos o que era dito, éramos a platéia para quem as histórias eram traduzidas simultaneamente.

Acostumados a se comunicarem no cotidiano em português, eles me pediram que permanecesse junto a eles para motivá-los a conversar na língua Xetá. Fui, assim, coadjuvante, estimulando-os a se comunicarem na língua, inclusive sugerindo histórias a serem narradas. Aos poucos, fui saindo de cena tornando-me apenas observadora. Os três acabaram assumindo inclusive o controle do gravador, que manuseavam com muita familiaridade e desenvoltura, aproximando-o de si ao narrarem histórias, verificando as fitas, o volume, etc. Ao encerrarem a narrativa de todas as histórias as ouviam novamente e teciam comentários a respeito, sempre na língua Xetá e com o gravador ligado.

Durante a situação de campo “emergente e transitória”, de curta duração (três dias), trabalhamos com temáticas que exigiam um cenário grupal: narrativas históricas, míticas, lendas, sessões de música, etc. Parte do trabalho foi desenvolvido na língua Xetá e parte em português. Também trabalhamos com as fotografias da década de cinquenta e sessenta, ocasião em que identificaram as pessoas e o parentesco entre eles, narrando inclusive fatos ocorridos com a pessoa na aldeia.

Após este curto período com os três, ocasião em que o campo experienciado em grupo se desfez, pudemos novamente vivenciar uma nova experiência grupal, desta vez entre todos os protagonistas deste estudo, durante o encontro “Os Xetá: Sobreviventes do Extermínio”, a respeito do qual tratarei no tópico seguinte.

Da moça que estuda a história do seu povo, aos poucos foram atribuindo-me outros papéis, como o de intermediária e interlocutora. Os sobreviventes consultam-me a respeito de suas pretensões e anseios. Quando são procurados para entrevistas, fotos, etc., acabam indicando meu nome justificando que conheço a história de todos. O telefone tornou-se o

³⁸ Logo no início, Tuca e Tikuein (Mã) auxiliavam Kuein para que ele acelerasse sua fala sem misturá-la ao português.

³⁹ Sobre a recorrência da memória compartilhada no processo de pesquisa etnohistórica, ver Feldman-Blanco, 1995, p. 59-68.

mais utilizado meio de comunicação entre meus informantes e eu. Dúvidas, desejo de notícias uns dos outros, fatos lembrados, etc., eram participados por seu intermédio, e ainda hoje ele constitui um meio de estarmos em contato permanente.⁴⁰

Procedimentos metodológicos

O trabalho de pesquisa que resultou nesta etnografia teve dois momentos distintos e concomitantes: a pesquisa documental, bibliográfica e a pesquisa de campo.

A primeira teve como objetivo geral levantar os diferentes documentos oficiais, de imprensa, audiovisuais e bibliográficos que tratam a respeito dos Xetá e da região por eles ocupada. Sobre o material levantado, suas características e respectivas fontes de consulta, ver Silva (1996; 1997a; 1997b).

Quanto à pesquisa de campo, consideradas as condições observadas anteriormente, ela ocupou-se prioritariamente dos sobreviventes Xetá, estendendo-se paralelamente àquelas pessoas que, por diferentes razões, conviveram com estes e ou com sua sociedade.

Neste universo, inserem-se as famílias que criaram os sobreviventes (seis pessoas); alguns funcionários do SPI, atual FUNAI, que atuaram na região da Serra dos Dourados (cinco pessoas); os primeiros colonizadores do território Xetá (seis pessoas); os pesquisadores (nove pessoas); entre outros (treze pessoas)⁴¹. Os objetivos propostos para a inserção de cada um destes segmentos no contexto da pesquisa podem ser levantados em Silva (1996; 1997a)

Os principais instrumentos utilizados para a coleta de dados junto aos não-índios foram as entrevistas abertas e os depoimentos (Thiollent, 1981). Os roteiros de entrevistas foram elaborados com perguntas diferenciadas, de acordo com a pessoa a ser entrevistada, observando-se os objetivos da mesma bem como o tipo de dado desejado.

No caso dos sobreviventes, a coleta de dados deu-se através do registros de suas histórias de vida e realização de entrevistas com perguntas abertas, não dirigidas, respeitando-se o lugar de onde o entrevistado fala, sobre o que fala e as diferentes

⁴⁰ Como apenas eu tenho telefone, eles sempre ligam-me para saber notícias uns dos outros e para deixar seus recados aos demais.

⁴¹ Na categoria outros, inserem-se um padre, pessoas da etnia Kaingang, cônjuges e filhos dos sobreviventes.

temporalidades a qual cada um se refere no contexto de sua narrativa de vida e da entrevista. (Queiroz, 1988; Eckert, [19_ _]; Thiollent, 1981). Durante o trabalho com as histórias de vida e com as entrevistas, utilizei a fotografia como suporte metodológico.

O trabalho com imagens, como suporte metodológico, principalmente junto a Tuca, Kuein e Tikuein (Mã), possibilitou-me levantar vários dados etnográficos que reunidos aos dados extraídos de suas histórias de vida e dos demais sobreviventes, adquiriram coerência e elucidaram o parentesco entre eles e as pessoas presentes na imagem, fornecendo algumas pistas a respeito da regra de residência e descendência do grupo. Ao selecionar as fotos para serem trabalhadas durante algumas entrevistas, busquei apresentar imagens onde o informante também estivesse presente, bem como os demais sobreviventes.

O uso de imagens fotográficas foi empregado como elemento evocativo de lembranças e motivador de narrativas e relatos de experiências⁴². Os informantes acreditavam que as imagens fotográficas poderiam evocar suas lembranças do passado (ver Silva, 1997b)

A “leitura” das imagens contempladas nas fotografias da década de 50 e 60,⁴³ feita por Tuca, Kuein e Tikuein (Mã), foi de grande importância à pesquisa. Elas evocaram lembranças, algumas resultaram em narrativas sobre o grupo e reflexão a respeito da história de cada um (ver Silva, 1997b). Tuca, sempre que falava sobre uma foto, datava-a, referindo-se às viagens que fez à Serra dos Dourados. Das fotos que trabalhamos, grande parte delas, conforme ele, referem-se às expedições de pesquisa de 1956, 1960 e 1961. Ao ouvi-lo contextualizar as imagens, pude observar também que, através das pessoas presentes na foto, ele ia falando do seu desaparecimento após o contato com o branco. Ao mesmo tempo, ele tratava do parentesco do fotografado com o grupo dos seis que chegaram até a Fazenda Santa Rosa e com os atuais sobreviventes.

Com Tuca, Kuein e Tikuein (Mã), trabalhei com imagens e com músicas Xetá gravadas durante a pesquisa de campo de Rodrigues (1960; 1961). A descrição etnográfica das sessões, bem como as observações efetuadas a respeito do uso destes recursos no contexto da pesquisa, encontram-se devidamente registradas em Silva (1997a; 1997b) e no meu diário de campo. Elas deverão ser objeto de estudos futuros.

⁴² Sobre o uso de imagens na pesquisa ver Feldman-Bianco, 1995; Peixoto, 1995; Godolphim, 1995.

⁴³ O trabalho com imagens deu-se mais intensivamente com a fotografia, dado a facilidade de manuseio e ausência de videocassete nas casas dos sobreviventes Xetá..

Quanto aos roteiros de entrevistas utilizados junto aos oito remanescentes Xetá, estes foram os mesmos para todos os envolvidos e tiveram como foco central provocar a narrativa de suas histórias de vida, depoimentos a respeito de determinadas situações ou fatos não esclarecidos durante as suas narrativas de vida e cruzar dados extraídos das narrativas biográficas de cada um.

O trabalho de pesquisa de campo junto aos sobreviventes foi precedido por um levantamento prévio de dados a respeito de cada um deles, junto ao material de pesquisa do Projeto Memória Indígena do Paraná⁴⁴ e aos documentos do SPI, levantados junto ao Centro de Documentação da Fundação Nacional do Índio, em sua sede central em Brasília.

O levantamento prévio dos dados a respeito dos sobreviventes possibilitou-me elaborar um perfil sociológico de cinco deles e mapear alguns dados específicos referentes às trajetórias de vida de cada um.

Também trabalhei no levantamento da genealogia dos sobreviventes o que, aguçou o interesse e o envolvimento de todos os informantes Xetá na pesquisa. Observei que, a partir de algumas descobertas do estudo do parentesco entre eles, suas lembranças foram sendo evocadas. Percebi que o desenrolar do trabalho lhes suscitavam questões, que buscavam responder através de seus registros de memória. Quando isso não ocorria, procuravam-me para colaborar na solução da dúvida. Eles justificavam que o fato de eu haver conversado com todos eles, ter levantado documentos e ter conversado com aqueles que os conheceram levou-me a saber muito deles. Deste modo, ao longo da pesquisa, muitas vezes os papéis invertiam e eu tornava-me informante dos informantes, de entrevistadora passava a entrevistada, dependendo do interesse de cada um em conhecer pontos nebulosos de sua história, principalmente no tocante à família. Tornei-me a portadora das novidades e, a cada conversa entre nós, a pergunta estava no ar: o que você descobriu de novo? Todas as novidades em torno das descobertas do parentesco de cada um foram fruto da dedicação e colaboração de Tuca e Kuein, que esclareciam-me as dúvidas sempre que nos encontrávamos.

Os dados do parentesco referentes às mulheres Xetá, constituem as principais lacunas do material que levantei para a elaboração do genealograma, posto que as informantes não puderam contribuir com informações complementares àquelas fornecida

pelos homens. Segundo ã, Tiguá (Eirakã) e Tiguá (Iratxamëway), elas não lembram-se dos termos e tampouco dos laços de parentesco entre elas e os demais sobreviventes. Por isso apenas os dados fornecidos por Tuca, Kuein e Tikuein (Mã) foram sistematizados no genealograma, complementados pelos dados de Rodrigues (1960; 1961).

Todas as entrevistas com os remanescentes foram gravadas em fitas cassete e, em sua grande maioria, também em vídeo. Ao todo foram gravadas aproximadamente 50 horas de entrevistas e narrativas. Neste total estão inclusas, três horas de narrativas míticas, lendas e episódios na língua Xetá, resultante da reunião entre Kuein, Tuca, Tikuein (Mã) e eu, ocorrida no posto Indígena Rio das Cobras em julho de 1997.

Com Tuca, Kuein, Tikuein (Mã) e Tiguá (Eirakã), pude fazer alguns passeios (visita a zoológico, museus, parques) quando estes vieram passear na cidade de Curitiba. Estas ocasiões foram geradoras de muitos dados etnográficos que constam de meu diário de campo e do corpo da etnografia. A visita ao zoológico pelos três primeiros era o que mais lhes interessava. Dela resultou muitas histórias, principalmente aquelas referentes às caçadas, tabus alimentares, distribuição da caça, etc.

A verificação dos dados de pesquisa coletados e sistematizados era feita também durante o período em que passávamos juntos. Por estas ocasiões, trabalhei mais exaustivamente com Tuca e Tikuein (Mã).

A pesquisa de campo estendeu-se de agosto a dezembro de 1996 (formalmente), muito embora alguns de seus desdobramentos tenham ocorrido até a primeira semana de setembro de 1997, o que acabou resultando em novas coletas de dados, que foram registrados e trabalhados a posteriori para que fossem incluídos nesta etnografia⁴⁵.

O que chamo desdobramento da pesquisa foram as demandas geradas durante o trabalho de campo junto aos sobrevivente, que só puderam ser contempladas algum tempo depois de tê-la dada por encerrado no que dizia respeito aos deslocamentos e coleta de dados de fonte oral.

Houve dois tipos de demandas, oriundas da pesquisa de campo. A primeira foi a solicitação de uma reunião entre três deles, Kuein, Tuca e Tikuein (Mã), sobre a qual tratei

⁴⁴ O Projeto supra mencionado é resultado do convênio entre Universidade Federal do Paraná e a Secretaria de Estado da Cultura. O material oriundo do projeto foi doado ao MAEP/UFPR.

⁴⁵ Apenas alguns dados foram trabalhados para efeitos deste estudo. Os demais deverão ser trabalhados posteriormente.

nos parágrafos anteriores ao falar sobre o campo. A segunda reivindicação partiu dos oito Xetá, principais protagonistas deste estudo, que me solicitaram por diversas vezes um encontro entre eles para que pudessem se conhecer e estabelecer futuras redes de sociabilidade entre si.

A concretização de suas reivindicações e desejos realizou-se nos dias 30 e 31 de agosto de 1997, quando o Instituto Socioambiental/ISA⁴⁶ promoveu, em Curitiba, o *Encontro Xetá: Sobreviventes do Extermínio*⁴⁷. Sobre o encontro e seus resultados, recomendo que seja lido o relatório que trata a seu respeito no anexo 01.

Sinopse dos Capítulos

As narrativas e depoimentos dos protagonistas deste estudo que aparecem no corpo desta etnografia não são transcritos literalmente, como são narrados ao longo das falas dos informantes. Procurei evitar as repetições comuns à fala, traduzindo-as para a linguagem escrita, tentando manter a sua originalidade, inclusive no que diz respeito ao uso de termos regionais e na língua indígena empregados ao longo de suas falas. O que faço na verdade é adequar a oralidade à escrita da história no corpo do trabalho, considerando que “o etnógrafo não deve contentar-se em citar e descrever (...), mas, na maioria das vezes, deve interpretar, quer dizer acrescentar às diversas versões indígenas de que se compõem uma representação cultural, uma versão exógena, atípica ou, o que resulta no mesmo, exageradamente típica, uma visão deformada, portanto, mas inteligível e pertinente para seus leitores (...)” (Sperber, 1992, P. 56).

Tenho que confessar a minha dificuldade inicial em privilegiar esta ou aquela história quando deparei-me com uma imensidade delas, todas envolventes e ricas em dados etnográficos. Cada uma mais interessante e instigante que a outra. O teor dos dados por elas apresentados poderiam desdobrar-se em diferentes estudos e interpretações. Extrair, das várias e longas páginas de entrevistas, apenas algumas delas, as quais julgava significativas ao meu propósito etnográfico, obrigava-me a enfrentar o sentimento de que

⁴⁶ O Encontro contou com o apoio do Museu de Arqueologia e Etnologia de Paranaguá, e com o Centro de Estudos Jurídicos do Curso de Pós Graduação em Direito, ambos da vinculados à Universidade Federal do Paraná.

tudo era importante. Meu afastamento do campo e a necessidade de um recorte etnográfico mais definitivo fizeram com que eu, de posse dos dados sistematizados, optasse por privilegiar neste primeiro momento aquelas narrativas que tratam da história de vida dos sobreviventes e as referentes ao contato e ao conseqüente desaparecimento da sociedade Xetá do cenário paranaense.

Privilegiei a versão dos sobreviventes do grupo, trazendo como fonte secundária na reconstituição de sua etno-história os dados documentais, bibliográficos e de outras fontes orais. Na maioria das vezes, estes registros estarão contemplados em notas de rodapé, como complementação, esclarecimento ou explicação daquelas informações apresentadas pelas narrativas dos informantes.

Vale observar que, as narrativas dos sobreviventes Xetá, compõem a minha narrativa etnográfica, e são parte da sua tecedura. Por esta razão, optei por mantê-las no mesmo formato da minha, destacando apenas com itálico, prendendo-as entre aspas e identificando a autoria. O início de cada uma delas será marcado também por parágrafo, não importando se elas iniciam com minúscula.

Na medida do possível, as palavras e termos em Xetá, serão apresentados em itálico, e seguida da tradução em português, presa entre parênteses, no estilo corrente do texto.

Em anexo consta um pequeno glossário com todos o vocabulário Xetá utilizado ao longo do texto. No entanto, esclareço que, a ausência de traduções para algumas palavras que constam do glossário, deve-se ao fato dos informantes não terem lembrado de termos correspondentes em português.

Alguns títulos e subtítulos dos capítulos, quando extraídos do contextos de suas falas, serão também apresentados entre aspas, assim como as epígrafes.

A disposição dos capítulos no presente estudo obedece à ordem dada pelas narrativas biográficas dos oito sobreviventes Xetá, principais protagonistas desta etnografia. Estes ao tratarem de suas experiências pessoais, não o fizeram descolados dos dados de memória coletiva de sua sociedade de origem, e tampouco deixaram de lado o contexto de uma sociedade “outra”, na qual vivem hoje o seu cotidiano enquanto indivíduos sobreviventes de um povo exterminado.

⁴⁷ Este encontro, a exemplo da reunião entre Tuca, Kuein e Tikuein (Mã), (no PIN Rio das Cobras em julho de 1997) constituiu mais uma situação de campo “emergente e transitória”, do qual tratei no tópico anterior.

Falar de suas histórias hoje, “junto a outras etnias e ao meio urbano rural”, remete-os ao ter estado lá na Serra dos Dourados, junto ao seu povo, há aproximados quarenta anos, e haver compartilhado de uma sociedade que não existe hoje, mas que é evocada em suas lembranças e faz parte de suas histórias de vida⁴⁸.

No primeiro capítulo o qual intitulei **História e vida das crianças de ontem e adultos de hoje: os sobreviventes Xetá**, procurarei apresentar os sobreviventes através de suas histórias de vida: quem são, como vivem, seus laços de parentesco, famílias, etc. Enfim, apresentarei um pouco de suas trajetórias entre o “mato e a cidade”; o “mundo Xetá e o mundo do branco”.

Nesta oportunidade, apresentarei alguns dados a respeito de quatro possíveis sobreviventes, além daqueles, que foram os protagonistas principais deste trabalho.

Para complementar este capítulo inicial, apresentarei um pequeno genealograma, elaborado a partir dos dados extraídos de suas histórias de vida e das anotações de pesquisa de campo de Rodrigues (1960;1961), que me cedeu o seu material bruto de pesquisa para consulta e uso. Vale ressaltar que, através dos fragmentos da genealogia dos informantes indígenas, pode-se visualizar não somente o vínculo entre eles, mas também os laços que os uniam ao grupo dos seis Xetá, agentes do contato com a fazenda Santa Rosa.

O segundo capítulo, o qual intitulei **Juntando os fragmentos da memória: os Xetá falam sobre os Xetá**, é uma tentativa de reconstituir, ainda que de maneira fragmentada e repleta de lacunas, um registro possível dos dados de memória coletiva da sociedade Xetá contemplados pela memória individual dos seus sobreviventes.

A principal preocupação desse capítulo é privilegiar a fala dos informantes a respeito de seu povo, na tentativa de oferecer novos dados e questões à etnologia Tupi - Guarani, uma vez que os dados documentais e bibliográfico existentes sobre os Xetá são exíguos e não trazem a fala de seus personagens sobre o seu povo.

⁴⁸ Queiroz (1988, p. 20) define história de vida como “o relato de um narrador sobre sua existência através do tempo, tentando reconstituir os acontecimentos que vivenciou e transmitir a experiência que adquiriu”. Nela, o narrador, ao falar de sua trajetória de vida apresentará outros dados (acontecimentos de época, datados cronologicamente, situados fora de sua vida), para falar do contexto na qual sua história se insere, possibilitando-nos assim “a compreensão não apenas do ator social em si mesmo, mas também das unidades sociais que são amplas aos indivíduos.” (Camargo, 1983, P. 13)

O eixo de sustentação deste capítulo, foram as narrativas e lembranças a respeito da sociedade, contadas por quatro dos seus sobreviventes, complementadas com dados extraídos das minhas anotações de campo e das de Rodrigues (1960 e 1961).

Certamente, os dados de memória coletiva dos sobreviventes Xetá, não se resumem ao apresentado neste capítulo, até porque, como nos lembra Benjamin (1994, P. 37): “o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois”.

O terceiro capítulo, **Narrativas do contato: uma versão dos sobreviventes Xetá para a extinção de seu povo**, tem como principal preocupação apresentar uma versão do contato dos Xetá com o mundo dos brancos, a partir da experiência dos sobreviventes do grupo.

A perspectiva adotada na escolha das narrativas apresentadas privilegiou a versão dos sobreviventes enquanto uma fonte de dados não documentados pela historiografia oficial.

Não se trata, portanto, de confrontar a fonte oral com a escrita, até por que, como já citado anteriormente, são exíguas as fontes documentais que tratam do tema. Minha preocupação ao elaborá-lo foi privilegiar a experiência do contato vivido e interpretado pelos sobreviventes, na tentativa de compor uma pequena etno-história do grupo.

Os principais informantes e interlocutores destas narrativas são quatro sobreviventes que viveram a experiência do contato junto ao grupo e fora dele (Kuein, Tuca, Tikuein (Mã) e ã). Suas falas trazem muitos elementos das experiências de contato com o mundo dos brancos, inclusive com algumas interpretações mítico-históricas dos acontecimentos.

O quarto e último capítulo, **Equívocos, omissões e fracassos: os Xetá perdem o seu território e desaparecem enquanto povo**, diz respeito exclusivamente àquelas medidas e procedimentos adotados ou negligenciados pelo SPI, órgão da União vinculado ao Ministério da Agricultura, e pelo Governo do Estado do Paraná em relação aos Xetá. A base do registro são as fontes escritas, combinadas com as fontes orais dos sobreviventes, dos colonizadores, pesquisadores e de alguns ex-funcionários do SPI/7ª IR, atual FUNAI.

Ainda que com uma linguagem mais densa e uma abordagem diferenciada e exterior àquela apresentada nos capítulos que o antecederam, ele os complementa e nos possibilita entender os efeitos da ação do Estado e da União, em suas diferentes instâncias, sobre a

vida dos Xetá e sobre o seu conseqüente desaparecimento enquanto povo do cenário paranaense.

Finalmente apresentarei os comentários finais a respeito do estudo, que não se encerra em si mesmo, mas aponta para futuros desdobramentos, suscitados pelas narrativas etnográficas nele contempladas.

CAPÍTULO I

**HISTÓRIA E VIDA DAS CRIANÇAS DE ONTEM E ADULTOS DE HOJE:
os sobreviventes Xetá**



Capítulo I

História e vida das crianças de ontem e adultos de hoje : os sobreviventes Xetá

“Dentro de uma história ou de várias histórias de vida, não há um único sujeito que fala ou que é referido. Pelo contrário, o sujeito que narra sua história singular repleta de interações sociais, refere-se a outros, a ‘eles’, ao ‘nós’ (...)” (Marre, 1991, p. 122).

A última etnia de origem pré-colombiana a sofrer os efeitos do contato com o mundo dos brancos no Estado do Paraná foi a Xetá. Este fato, porém, não a poupou da tragédia a qual foi exposta e tampouco prolongou a sua continuidade enquanto sociedade no cenário paranaense. Em um período de aproximadamente dez anos, os Xetá foram tragicamente exterminados enquanto povo, sem que lhes restasse qualquer alternativa de reagir e resistir às investidas dos colonizadores sobre suas vidas.

Dos Xetá que estabeleceram o contato com a fazenda Santa Rosa na década de cinqüenta, sobreviveram algumas crianças - hoje adultos - que foram retiradas⁴⁹ de seus pais para serem “criadas”⁵⁰ por famílias brancas (colonizadores da região e funcionários do SPI/7ª IR - atual FUNAI). No entanto, daqueles que viviam no interior da floresta, resistindo à aproximação com o branco, não dispomos de dados que nos indiquem haver sobrevivido qualquer pessoa ou grupo familiar.

⁴⁹ Os sobreviventes ao se referirem ao modo como saíram de junto de seu povo, empregam os termos *roubado* (s) (levados à força sem que os pais soubessem quem praticou o ato, apenas que havia sido um branco no sentido genérico); *pegado* (s) *tirado* (s) (considerado roubo também, só que os pais e o grupo tinha conhecimento da pessoa que praticou o ato, e até mesmo tentava recuperar a criança); e *levado* (s) (quando tinha o consentimento dos pais ou da família responsável pela criança).

⁵⁰ Ao se referirem às famílias brancas pelas quais foram criados desde que saíram de junto de sua sociedade de origem, os remanescentes Xetá, sempre dizem: “eu fui criado (a) por (...)”. Assim, quando utilizo o termo ao longo de suas histórias de vida, o destaco, na tentativa de preservar o sentido original da palavra empregada por eles que indica “haver sido cuidado por”. Ao longo do texto utilizarei também o termo *adotivo*, e o verbo *adotar* em diferentes tempos verbais. Porém, gostaria de esclarecer que o uso da categoria ao longo das descrições não indica que tenha havido a formalização do ato de adoção conforme prevê o Direito de Família Brasileiro.

Os dados de pesquisa, sobretudo aqueles levantados junto às fontes orais, nos indicam que possivelmente o número de sobreviventes oriundos daquele grupo que estabeleceu o contato com a Fazenda Santa Rosa perfaz um total de 12 pessoas, das quais quatro são do sexo feminino e oito do masculino. Deste total de crianças ou adolescentes de ontem que lograram sobreviver até os nossos dias, consegui localizar apenas oito deles. Eles são os principais protagonistas deste estudo e serão apresentados a seguir, através de suas histórias de vida. São narrativas que não se limitam a apresentar as suas trajetórias pessoais, mas estabelecem a interação entre as suas histórias, as dos demais sobreviventes, a história de sua sociedade de origem e o seu convívio junto a uma sociedade outra, na qual vivem desde que saíram da aldeia. Elas apresentam testemunhos, da experiência de cada um deles junto a sociedade Xetá e junto ao mundo dos brancos.

1.1 O mundo dividido de Tuca : uma vida entre a floresta e a cidade



“Hoje a gente ri, mas já senti muita tristeza. (...)” (Tuca, PIN. Rio das Cobras, 1996)

Tuca, como é conhecido por todos, inclusive na literatura e documentos a respeito dos Xetá, tem hoje aproximadamente 52 anos. Os brancos que o “criaram” lhe deram o nome de Tucanambá José Paraná⁵¹. Porém, o nome com o qual era conhecido no grupo, ou seja aquele dado pelos seus pais é Anambu Guaka (*anambu* = inambu, *guaka* = arara vermelha). Conforme pude observar em sua fala, ainda hoje o nome dado pelos pais traz uma forte carga simbólica, que marca não somente o tempo em que viveu junto ao seu povo, mas também constitui um dos elos entre o passado e o presente evocados em suas lembranças. Quando se apresenta no contexto de sua história de vida, observa que o nome pelo qual é chamado hoje - Tuca -, embora tenha sido incorporado e conhecido por todos, foi dado pelas pessoas brancas que o criaram. Ele enfatiza, ao longo de sua fala, que o seu

⁵¹ Conforme dados de entrevista de Dival José de Souza, 72 anos, casado, indigenista da FUNAI, ex-chefe da 7ª IR /SPI em Curitiba/PR durante o período do contato dos Xetá com os brancos, o nome José é extraído do seu, enquanto o sobrenome Paraná, indica que sua origem é o estado em questão. Dival era filho do Inspetor do SPI, Deocleciano de Souza Nenê, por quem Tuca foi criado.

verdadeiro nome é aquele “do mato”⁵², dado pelos seus pais na época em que vivia junto deles na floresta (foto 13).

He`vay (veado) era o nome de seu pai, e Ipópe`ajo (anta), o de sua mãe. Sobre os irmãos, Tuca conta que eram sete, quatro do sexo feminino e três do masculino. As mulheres foram nomeadas A`ruay (urubu branco), He`vay (veado), ‘Xamy (paca) e outra, da qual não lembra o nome, identificada no genealograma ao final deste capítulo como N. Aos homens os pais deram os seguintes nomes, He`vay (veado), ‘Xamy (paca). Um menino mais novo morreu ainda bebê. À exceção deste mais jovem, toda a sua família ainda vivia na época em que morava junto ao grupo e posteriormente, quando acompanhou a expedição de 1956, ocasião em que percorreu algumas aldeias na floresta da Serra dos Dourados.

Quando observei que, na mesma geração, os nomes se repetiam, embora os sexos dos seus portadores fossem diferentes, perguntei a Tuca como as repetições eram explicadas. Este disse-me apenas: *“era assim que nossa gente fazia, pois os animais possuíam sexo, como as pessoas e eles observavam muito isto”*.⁵³

Atualmente, Tuca é casado, pai de duas filhas e um filho e avô de seis netos. Casou-se três vezes, todas com mulheres da etnia Kaingang. Seus filhos são frutos do primeiro casamento (foto 14).⁵⁴

Funcionário da FUNAI, exercendo suas atividades profissionais como Auxiliar de Serviços Gerais no Posto Indígena Rio das Cobras desde 1986, no município de Nova Laranjeira (PR), Tuca tem uma trajetória de vida significativa no contexto de contato de seu povo com o mundo dos brancos e de sua conseqüente extinção, decorrente dessa investida frenética dos colonizadores sobre o seu território.

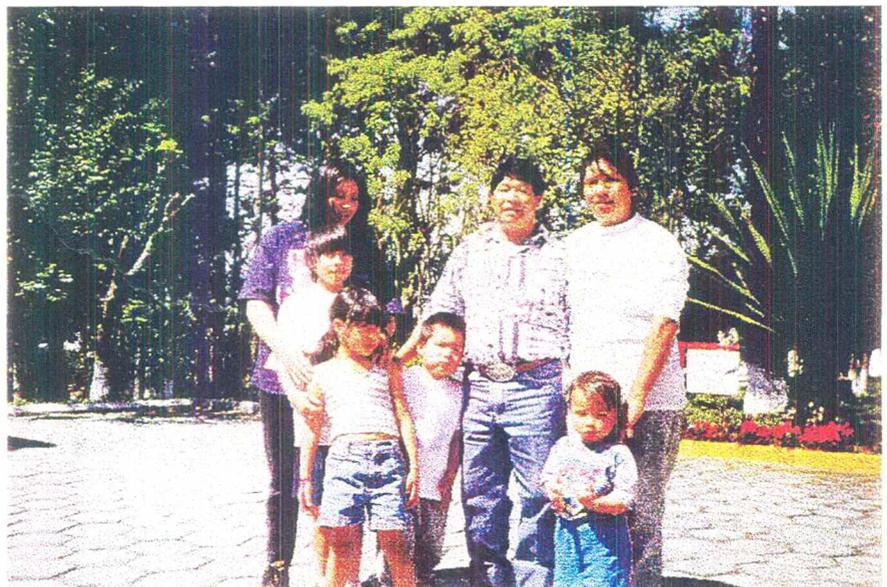
⁵² Gostaria de esclarecer que, ao longo das descrições do presente capítulo, quando tratar dos nomes indígenas Xetá, utilizarei o termo “nome do mato”, que é uma designação empregada pelos sobreviventes, para diferenciá-los daqueles nomes dados pelos brancos que os “adotaram”. A opção deve-se à diferenciação que eles fazem ao se referirem a ambos os nomes.

⁵³ No capítulo II serão apresentadas algumas informações a respeito da onomástica Xetá.

⁵⁴ O uso do termo casou, não implica na formalização do casamento através do cartório de registro civil.



13. Tuca [Anambu Guaka]



14. Tuca, suas filhas e netos

Ao contar a história de como conheceu os brancos de como veio morar entre eles e de suas reações ante o desconhecido, Tuca o faz com uma aparente tranquilidade. Ele demonstra a confiança de quem já estava familiarizado em acompanhar pesquisadores e intermediar o conhecimento que tinha de seu povo com aquele que aprendera junto aos brancos. Com a certeza de que precisava ser bem claro, Tuca faz a seguinte observação antes de iniciar sua narrativa:

“ Já acompanhei muita gente que foi até o nosso lugar, estudar as coisas que eles faziam, na época que eles viviam lá no mato, mas você é a primeira pessoa que estuda nós [se referindo aos sobreviventes], o que sobrou da nossa gente, por isso vou tentar não esquecer nada. Daquela época até hoje, passou muito tempo, acho que uns quarenta anos. Posso ter esquecido algumas coisas, que aos poucos lembrarei, tenho certeza. O Kuein pode me ajudar e o Tikuein [(Mã)] de São Jerônimo também sabe muito (...)” (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

O contexto da narrativa vai sendo acomodado aos poucos. Tuca chama Kuein para se juntar a ele no local onde estávamos e, antes de dar início ao relato, observa o seu em torno, pergunta-me de onde deverá começar a sua fala. Eu lhe respondo: de onde achar melhor. Em seguida ele faz perguntas e discute alguns dados com Kuein, que está ao seu lado. Pergunta-me se é para contar tudo da sua história, observa que o tempo pode tê-lo feito esquecer alguma coisa. Porém, imediatamente retoma a observação e diz: *“o que eu vivi, ouvi e vi, eu posso contar tudo. Se esquecer algo, eu depois lhe digo quando a gente se ver de novo. O Kuein pode ajudar-me a lembrar, porque era assim que contávamos histórias no mato.”* (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

Ele refere-se ao ato de contar histórias na época em que vivia junto ao seu povo, quando o desenvolvimento da ação e a performance da narrativa ocorriam de maneira compartilhada, com a platéia participando com perguntas sobre o que é contado. Colocando-me no lugar da platéia, ele tenta reproduzir esse cenário e solucionar a ausência de público.

Prosseguindo suas observações a respeito do modo como eram contadas as histórias entre o seu povo, preenchendo o ambiente com sua performance corporal, Tuca inicia a sua história falando do nome que seus pais lhe deram, contando de sua família no mato e

apresentando o nome de seus pais e irmãos. Em seguida, fala de como vivia sua gente⁵⁵, para a partir daí falar de sua história, desde quando vivia junto ao grupo.

Tuca viveu na Serra dos Dourados, com os pais, até aproximadamente sete anos de idade. Ainda pequeno, passou pelo ritual de iniciação masculino, ocasião em que teve seu lábio inferior furado, pelo seu tio materno, Mã (Haikumbay), a quem passou a tratar por há'karew⁵⁶. Quem lhe fez a pintura facial que precedeu o ritual de iniciação, foi a primeira mulher de Eirakã a quem chamava ha'wãtxi. Nesta época, ele brincava como os outros meninos da sua idade, aprendia a caçar pequenos animais em armadilhas na companhia do pai, ajudava a recolher a caça das armadilhas, subia nas árvores para coletar frutos, fazia figuras zoomorfas, ouvia as histórias dos antigos, dos grandes episódios e dos acontecimentos ocorridos durante as caçadas e andanças pela floresta e das guerras com outros povos. Ele observa que nem todas as pessoas sabiam contar histórias e que algumas faziam isto melhor que outras. Ele observa que grande parte das histórias que hoje sabe foram contadas por Itakã⁵⁷ [*ita* = pedra, *_kã* = pequena (o)], amigo de seu pai, que a noite na aldeia, em volta do fogo, contava muitas histórias para todos: *“Itakã sabia todas as histórias dos antigos. Ele sabia e tinha explicação para tudo que a gente perguntava”*. Em seguida, observa que seu pai era um homem muito bom, conhecedor de todas as histórias, mas sem habilidades para contá-las. Ele conta que o pai, no entanto, era um bom caçador, muito hábil na caça com armadilha e laço.

“Eu acho que meu pai tinha preguiça de contar história, mas ele era muito bom caçador. Ele nunca deixou faltar carne pra nós, a gente sempre tinha muita fartura de caça, a gente não passava necessidade, a gente era feliz (...)”

Ao falar de sua relação com o pai, Tuca observa que era o seu filho preferido e que estava sempre junto dele. Um dia, acompanhado por outros meninos da mesma faixa etária sua, empreendeu uma caminhada mata adentro para brincar e coletar frutos, combinando com os pais que os encontraria em um acampamento, para onde iriam. Neste dia, o grupo

⁵⁵ Vale observar que os sobreviventes, quando se referem à sua sociedade de origem, o fazem de três maneiras distintas: ou esclarecem o parentesco entre eles e a pessoa ou grupo ao qual se referem (mais usual); ou apresentam o papel social que a pessoa a qual se referem ocupa em relação ao grupo e a eles; ou então usam o termo genérico “nossa gente”.

⁵⁶ Após ter o seu lábio furado por Mã, o tratava também por *mwo*.

⁵⁷ Tuca informa que Itakã estava criando uma de suas irmãs, ‘Xamy, para se casar com ele. Sua irmã no entanto foi tomada por outro, ‘Tôtoay”, que a roubou, e Itakã ficou só. Ao perguntar qual era o parentesco de Itakã com o pai de Tuca, Kuein informou que eram primos (vide genealograma).

de seu pai estava num acampamento provisório para passar a noite até que amanhecesse e pudessem alcançar a aldeia de parentes que iam visitar. Na caminhada, eles haviam percebido a presença dos Kikãtxu (brancos), sem serem por eles percebidos. Sobre o fato, ele observa: *“era sempre assim quando a gente saía para visitar uns aos outros”*.

No meio da madrugada abandonaram o local, com medo de serem atacados pelos estranhos. Chegando ao destino almejado, a aldeia de seus tios maternos, Tuca, juntamente com outros meninos, saem para brincar e coletar frutas. O pai o adverte sobre os cuidados que deveriam tomar com aqueles estranhos e o perigo de se aproximarem de onde eles estavam fazendo as picadas. Alguns meses antes⁵⁸, um primo seu, Tikuein Uêi’ó (conhecido entre os brancos por Kaiuá), havia sido capturado por agrimensores da Companhia de Colonização Miyamura & Cia Ltda, que media terra naquela região. Tuca sabia que não poderia se aproximar do alcance dos brancos para não tornar-se sua presa, como havia ocorrido com seu primo. Sobre este episódio ele conta:

“Eu me lembro que naquele dia, eu estava com o Kaiuá e outra molecada por ali, naquelas bandas. Eu consegui correr e fugir daqueles homens e avisei pra turma na aldeia. Mas o Kaiuá, coitado! Não conseguiu fugir, ficou preso lá, sozinho. O outro índio, de nome Pixapa’ [não lembra tradução], que foi pego com ele, depois de chegar no acampamento dos brancos junto com o Kaiuá, também fugiu, e a gente nunca mais o viu. Acho que morreu no mato.” (Tuca, PIN. Rio das Cobras, 1996)

Conhecedor dos perigos da mata e sobressaltado com a possibilidade dos comedores de índios⁵⁹ estarem por perto, Tuca e seus amigos, três segundo ele, julgaram estar protegidos do perigoso inimigo, quando foram surpreendidos pela mesma armadilha na qual havia caído seu “primo” Kaiuá alguns meses antes:

“Eu estava com minha turma ali, lá em riba da árvore, tirando fruta pra mim e para os outros. Um dos meus companheiros tinha um defeito na perna e não conseguia subir na árvore, eu subi. Lá no alto, eu chacoalhava assim os galhos [demonstra com gestos] e os outros, embaixo, juntavam as frutas e comiam. Foi quando os homens

⁵⁸ Conforme registrado em relatório do Inspetor da 7ª IR do SPI, Sr Deocleciano de Souza Nenê, enviado ao seu Chefe na mesma Inspetoria em Curitiba, em 23 de dezembro de 1957. Kaiuá foi capturado por uma equipe de agrimensores em julho de 1952.

⁵⁹ Conforme Tuca, Kuein Tikuein (Mã) e ã. os Xetá acreditavam que os brancos comiam crianças. Ao que se percebe nas suas história, o imaginário do grupo em relação ao branco era povoado por este pensamento.

chegaram. Meus companheiros, apontaram para cima em minha direção no alto da fruteira [árvore frutífera], e puseram-se a correr mata adentro, me deixando só. Fiquei sozinho, lá no alto da árvore. Os homens me olhavam, diziam algo, decerto acho que era pra eu descer. Eu descí. Sabia que não ia conseguir fugir deles, não adiantava resistir como fez Kaiuá. Ele resistiu em acompanhar os homens, lutou e foi dominado por eles. Eu sabia isto e não resisti. Eu os acompanhei, sem oferecer resistência alguma. Não sabia falar nada na língua deles, não os entendia, por isso apenas os seguia, morrendo de medo. Fui para o alojamento deles, e lá permaneci uns tempos. Não sei quanto.⁶⁰ Tudo era diferente ali. Na época, eles estavam dividindo a terra. Eu ficava no acampamento com o cozinheiro, enquanto todos iam para o mato. Ele não me entendia e nem eu a ele. Eu não queria comer a comida deles, nem beber nada, só pensava na minha gente, 'onde será que eles estão'? Eu falava com eles [os brancos] na nossa língua, mas não me entendiam. Pensei em fugir, mas como? Não sabia onde estavam aqueles meus amigos nem a minha gente. Meu pai estava muito longe, misturado com os outros [grupos], eu tinha combinado de encontrá-lo depois (...). Se fugisse não ia longe, acabaria me perdendo e os bichos acabariam me comendo. Assim, o jeito era ficar ali e esperar o que ia acontecer, não havia mais nada a ser feito. Arrumaram cama para mim, mas eu não conhecia aquilo. Era acostumado a dormir em volta do fogo no chão, junto com os outros; não conhecia nada daquilo (...). Fiquei lá, até que eles decerto mandaram avisar em Curitiba, para o Deocleciano de Souza Nenê, que trabalhava na Inspetoria do SPI, em Curitiba, que tinham pego outro menino. Ele, então, mandou que me levassem para lá. Um dia antes deles me levarem para Curitiba, o cozinheiro – José Alves - do qual acabei ficando amigo mesmo sem entendê-lo e sem querer comer a sua comida, me levou pro mato, onde peguei um passarinho, matei, tirei as penas, tudo como eu havia aprendido com os meus. Fiz um fogo e assei aquilo. Comi bastante, sentia falta da nossa comida. Como pensei que eu voltaria ali novamente para comer o que sobrou, deixei o restante daquele banquete, só que eu nunca mais voltei até ali. Decerto disseram que eu ia embora, mas eu não os entendia. Levaram-me para Curitiba.

Neste caso, os roubos de crianças Xetá, reforçava este imaginário construído a respeito dos brancos. desde os tempos dos antigos.

⁶⁰ O relatório de Souza Nenê (1957:1), registra que Tuca foi capturado pelos agrimensores em novembro de 1952 e trazido para Curitiba em Janeiro de 1953.

A viagem foi muito ruim, viajamos de avião. Nossa gente lá no mato morria de medo de avião, achávamos que era um besouro grande que voava no céu, provocando aquele barulho danado. Quando o ouvíamos, nos escondíamos. O pai do Kuein, que já tinha conhecido os brancos há muito tempo, falava do avião pra gente e nós achávamos que ele poderia nos pegar. Penso que foi em Maringá que entramos naquela coisa. A viagem foi terrível, além do medo de tudo que eu não conhecia, de não falar nem entender aquela gente e de pavor do avião, eu gritava de dor no ouvido. Quando chegamos, fiquei aliviado. Aqueles homens conversavam comigo e eu não entendia nada.

Quando eu cheguei lá na Inspeção do SPI, todos batiam à máquina de escrever. Eu nunca tinha visto aquilo, achava tudo estranho demais. Como eu estava meio vexado [envergonhado] e queria dormir, deitei no sofá e dormi ali sozinho, enquanto todos conversavam e batiam máquina. Acho que fiquei muito tempo ali, até que chegou um “pretinho,” criado do compadre Dival, que me pegou e levou lá pra pensão. Eu cheguei na tal pensão do finado Nenê [Deocleciano de Souza Nenê], me levaram pra riba [para cima] e eu dei de cara com o Kaiuá. De certo falaram dele pra mim, mas como eu não entendia, só fiquei sabendo dele naquela hora. Foi bom encontrá-lo, contei-lhe todo o ocorrido. Ele me entendia, falava a nossa língua, era meu parente. Assim, eu fiquei mais alegre. Nos costumes nossos, era como meu irmão. Eu fiquei contente de vê-lo, agora tinha com quem conversar(...).”

Já na cidade, Tuca passou a viver juntamente com Kaiuá, na pensão junto com Nenê, como era conhecido Deocleciano, e a família deste em Curitiba, onde foi “criado”. No início, conta ele, não entendia nada do que via e ouvia, embora Kaiuá lhe explicasse o pouco que entendia. Reforça sua observação dizendo:

“Não era só a língua que não entendia era tudo. Eu não gostava da comida, de dormir na cama, sentia falta do fogo e sentia falta e saudades do meu pai e da minha mãe, dos meus irmãos e da vida na aldeia. No início, eu chorava sozinho todo dia. Pensava na minha gente. Só, eu me indagava: ‘como será que eles estão?’ ‘E o meu pai, minha mãe e irmãos, o que estão fazendo agora?’ (...).”

Aos poucos entendeu que teria que se acostumar. Aprendeu a trabalhar na pensão onde, a princípio, servia as mesas dos hóspedes. Foi aprendendo o português, o qual treinava conversando e contando histórias de seu povo a um dos hóspedes da pensão do

qual sentiu muita falta quando foi embora. Começou a estudar, mas não conseguiu concluir o primeiro grau, cursando apenas até a segunda série.

Além das dificuldades de adaptação à nova cultura, teve como consequência, que enfrentar algumas doenças viróticas (gripe, sarampo, coqueluche, etc.), tão comuns entre os brancos, mas que quase o mataram quando foi morar na cidade. Aos poucos foi aprendendo as coisas do branco e acabou tendo que cuidar de Kaiuá, que segundo ele nunca se adaptou à nova vida longe da floresta e de seu povo:

“(...) ele não aprendeu o português, embora o entendesse. Sua roupa ele não lavava. Ele não se acostumou aqui. Ele era bem mais velho que eu. Mas eu cuidava dele. Logo no início, eu também pensava na roupa que a gente usava e jogava fora. Lá no mato, ela não nos tinha serventia alguma, a não ser para nos atrapalhar de andar no mato. Como não tinha mato, o jeito era aprender a lavar a roupa. Foi assim que eu aprendi, com a mulher do Nenê, a fazer esse serviço. Eu não sabia que tinha que passar roupa, fazer friso, essas coisas assim, mas aprendi né.”

Com o passar do tempo, aprendeu a fazer de tudo e se tornou uma referência para os demais, no caso, Kuein, Kaiuá e ã. No seu entendimento, o convívio com Kaiuá, ã e, posteriormente as viagens que acompanhou como intérprete dos brancos, ajudou a não esquecer sua gente.

Mesmo aprendendo o que os brancos lhe ensinaram, Tuca registra que nunca se esqueceu da vida no mato junto com o seu povo. Teve que aprender a fazer tudo que lhe era apresentado. À medida que experienciava novas situações junto à nova sociedade, entendeu que, se não tentasse aprender como os brancos viviam, não conseguiria sobreviver. Por isso, aos poucos foi se inteirando deste outro mundo, tão diferente do seu, sem contudo se “esquecer” quem era e de onde veio.

Tuca observa que, mesmo tendo vindo menino para junto dos brancos, não esqueceu a língua que aprendeu de seus pais. Para ele, a linguagem do mato, como ele diz, é a comprovação de quem ele era na época e é ainda hoje. Ele sabe conversar na língua de seu povo, sabe cantar e contar história, porém adverte:

“(...) pra se fazer tudo isso, é preciso ter companheiros iguais à gente, pra nos ajudar e nos perguntar e nos entender. A gente precisa do outro para conversar (...).”

Ao falar das muitas coisas que lhe causaram estranhamento ao vir morar com os brancos, Tuca observa que um fato que o intrigou muito foi o seu batizado na igreja católica, em Curitiba. Ele observa que não entendeu até hoje porque levaram o Governador do Estado do Paraná Moysés Lupion e sua esposa para serem seus padrinhos. Embora ressalte que, na época, não entendia o que era batizado, nem a sua importância. Porém, mais tarde, quando já entendia melhor as coisas, se indagou muitas vezes por que o Lupion, que tanto mal causou a seu povo, foi o seu padrinho.

“Eu lembro bem daquela época, e das coisas que os brancos diziam que ele mandava fazer com nossa gente e com outros brancos pobres (...). Nós acabamos por culpa dele! Não foi só com a nossa gente que ele e os dele fizeram maldade e mataram e tomaram terra (...). Eu sempre ouvia dizer que aquela turma da Companhia de Colonização judiava de outros pobres que tinha por lá [se refere a alguns pequenos posseiros]. Não sei o que deu na cabeça do Nenê! Decerto ele tinha uma razão pra isso, mais eu não entendo a razão até hoje! Foi o Lupion e a gente dele que acabou com nosso pessoal, mesmo sendo o meu padrinho (...).”

Como Tuca, eu também não havia entendido as razões que teriam levado aqueles que o criaram a convidarem como padrinho o principal responsável pela situação trágica a qual os Xetá foram expostos.

Perguntando a Dival, sobre as razões que teriam levado seu pai a escolher o Governador e esposa para padrinhos de Tuca, ele explicou que a intenção era sensibilizar o homem público para os problemas vividos pelos Xetá, e obter dele benefícios para o grupo. Porém, observa o referido senhor: *“nem isto comoveu o Lupion e colocou freio em suas ações naquela região. É lamentável o que aconteceu pra estes índios!”*⁶¹

⁶¹ Entrevista realizada com Dival José de Souza no PIN Queimadas, município de Ortigueira/PR. 1996.

1.1.1 Tuca e as expedições

“Acompanhei todas as expedições, mas não consegui poupar minha gente do fim (...)”

Após aproximadamente três anos de convívio com o novo mundo dos brancos, afastado de seu povo e sem dele obter notícias, em outubro de 1955⁶², Tuca é incluído na equipe que iria acompanhar as expedições de contato com o seu povo. Havia chegado informações do administrador da Fazenda Santa Rosa na Serra dos Dourados, de que um grupo de Xetá, havia “invadido a sua propriedade.”⁶³ Tuca seria o intermediário e o intérprete desse contato, junto com Kaiuá (foto 15).⁶⁴ Inicia-se assim um outro ciclo na sua vida. Agora, tendo que se dividir e transitar entre os ensinamentos dos dois mundos: o dos brancos e o de sua gente.

A partir de então, Tuca passa a ser um acompanhante permanente, não só das expedições de contato com o grupo, mas também dos pesquisadores, autoridades e funcionários públicos que viajavam até a região da Serra dos Dourados para saber dos Xetá. Ele era procurado pela imprensa, chegou a viajar para alguns estados em companhia de pesquisadores, participou de conferências que tratavam sobre a situação de seu povo. Enfim, vivia dividido entre a floresta e a cidade (foto 16).

Das viagens até a Serra dos Dourados, Tuca diz guardar mais as más, do que as boas lembranças.

“As coisas boas não existiram (...). Não me lembro bem do ano, acho que 1956, mas foi quando fomos em expedição, e conseguimos encontrar, além dos meus tios - os irmãos da minha mãe que estavam na fazenda -, mais dois outros grupos de gente nossa no interior da floresta. Neste dia, depois de uma longa caminhada pela mata, encontramos um grupo dos nossos, era o do Nhengo e seus irmãos. Ajatukã, meu tio, o irmão mais novo

⁶² Tuca informa que Kaiuá, também acompanhou a expedição. Porém, observa, “(...) ele sofreu muito, coitado! O compadre Dival, tinha que carregá-lo nas costas o tempo todo. Ele se cansava fácil.”

⁶³ Mantenho a palavra invasão entre aspas, para indicar que foi o termo utilizado pelo administrador da fazenda Santa Rosa ao referir-se ao dia em que seis homens Xetá chegaram até sua casa para estabelecer contato com ele.

de minha mãe, nos acompanhava, eu o havia chamado para ir conosco. Ele foi na frente quando sentimos a presença de gente nossa, depois eu fui [seguia-o]. Chegamos, conversamos com todos e, depois, os brancos se aproximaram. Ali [naquele acampamento], todos da expedição pararam. Tiravam fotos, anotavam; Kozák [cinetécnico da Universidade Federal do Paraná] filmava. Enfim, era um movimento danado. Todos sem entender nada do que acontecia. Eu era o intérprete, já falava um pouco o português. Aos poucos, curioso para saber dos meus pais, pois queria vê-los, falar com eles, ver meus irmãos, tentar trazê-los, quem sabe para ficarem comigo ou com os outros. Conversando com os homens daquela aldeia, fiquei sabendo que os meus pais e meus irmãos ainda estavam vivos, só que estariam bem longe dali. Enquanto cada um deles executava a sua tarefa, eu prossegui na minha. Junto com João Serrano [João Pereira Gomes Filho, auxiliar de Sertanista do SPI/7ªIR] e outro homem chamado Pedrinho, que era mateiro, do qual não me lembro o seu nome⁶⁵, prosseguimos mata adentro, seguindo a orientação que me foi dada pelos índios. Andamos muito, até que alcançamos um local, onde encontramos uma oka-kã (pequena aldeia, acampamento). 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 tivesse vendo tudo hoje! Pedi que avisassem pra o meu pai. Eles mandaram avisar lá, onde ele 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

⁶⁴ Foi esta a justificativa apresentada nos documentos que informavam sua captura e a de Kaiuá. (ver relatório Nenê de Souza (1957))

⁶⁵ De acordo com anotações de W. Kozák, 1966, o referido mateiro chamava-se Pedro Nunes.

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 aquele dia. Foi muito triste pra mim, mas as pessoas não entenderam isto.”

No entendimento 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 e vivendo experiências negativas com eles, e o que acontecia no cotidiano da floresta só reforçava a imagem que construíam deles.

Tuca fala com muita tristeza das dificuldades enfrentadas por ele quando veio viver junto aos brancos, e afirma o tempo todo que tinha saudades de sua gente, da aldeia e da vida no mato. Paradoxalmente, ele tenta convencer seu pai e o grupo que o seguia a segui-lo e se aproximarem dos brancos. Lamenta não haver conseguido convencê-los:

“Quem sabe eles estariam aqui comigo hoje, não é mesmo? Eu nunca fiquei sabendo o que houve com eles! É engraçado, eu tentava convencê-los a me seguir, e eles decerto queriam que eu ficasse, porque eu já sabia como falar igual aos brancos e como eles eram (...)”.

Tuca acompanhou grupos de pesquisadores à Serra dos Dourados, até o ano de 1961⁶⁶. A partir de então, não mais soube dos que lá ficaram. À exceção de sua irmã, A'ruay, que veio junto

⁶⁶ A última viagem que fez à Serra dos Dourados foi realizada durante os meses de janeiro e fevereiro de 1961, ocasião em que acompanhou os estudos da língua com Aryon D. Rodrigues, na época professor da Universidade Federal do Paraná e o trabalho da Arqueóloga do Museu do Homem de Paris, Annette Lamming – Emperaire. Esta viagem de pesquisa foi acompanhada por pesquisadores de outras áreas de conhecimento.



15. Tuca e Kaiuá durante a primeira expedição à Serra dos Dourados



16. Tuca e a segunda expedição à Serra dos Dourados



17. [Anambu Guaka], sua esposa e Kuein

com o marido Eirakã e o filho Tiquëin para o PIN Guarapuava/PR, Kuein, Kaiuá e ã também moravam no mesmo Posto.

Encerrada esta fase de viagens, onde transitava entre a aldeia e a cidade, entre a sua sociedade e a dos brancos, com o fechamento da pensão onde foi “criado” e onde trabalhava, continuou morando com a família que o “criou”. Quando Dival deixou de ser Chefe na Inspeção e foi chefiar o PIN Guarapuava, no município de Turvo/PR, Tuca seguiu-o para ser seu cozinheiro. Ali, reencontrou sua irmã, A’ruay, o cunhado Eirakã, o sobrinho, Tiquëin, que haviam sido transplantados da Serra dos Dourados, além de Kuein e Kaiuá. Por volta de 1970, foi para o PIN Mangueirinha, onde casou-se com sua primeira esposa e trabalhou, durante um tempo em uma serraria.

Após o término do primeiro casamento, retornou ao PIN Guarapuava, lá se casou novamente com uma Kaingang, da qual se separou num curto espaço de tempo. Posteriormente casou-se com a sua atual esposa, com a qual vive há 11 anos no Posto Indígena Rio das Cobras.

Atualmente em sua companhia e da esposa, vive Kuein, outro sobrevivente da sociedade Xetá, primo de sua mãe (foto 17).

1.2 Caminhadas de fugas, perdas e resistência: Kuein conta a sua história



“Nós éramos um povo grande, muitos rapazes, moças, crianças, homens e mulheres. Acabaram com a nossa gente, ficamos só nós.” (Kuein, Posto Indígena Rio das Cobras, 1996)

Kuein, dos oito sobreviventes Xetá, é o mais velho. À época do contato de seu grupo com brancos, tinha cerca de 16 anos. Solteiro, com aproximadamente 65 anos, é aposentado pelo FUNRURAL e vive no PIN Rio das Cobras, em uma pequena casa próxima à sede do Posto Indígena. Não sabe ler nem escrever; o dinheiro, também não sabe usar (foto 18).

Coen Nhaguacãn Xetá é o nome com o qual os brancos o registraram. Porém, o nome dado pelos seus pais é Manhaai Nhaguakã (*manhaai* = espécie de pássaro de

inverno; *nhagua* = onça + *kã* = pequeno (a) / *nhaguakã* = gato do mato). Para ele, este é o seu “nome de verdade”, embora tenha se tornado conhecido entre os brancos como Kuein⁶⁷, termo utilizado por uma pessoa Xetá para chamar uma outra do sexo masculino ligada a ela pelo parentesco.

Kóguay (espécie de batata branca que dá no mato) era o nome de seu pai. Patayo (uma espécie de vespa que tem a costa amarela) era o nome de sua mãe. Seu pai foi casado duas vezes. Com a primeira esposa teve dois filhos: Eirakã (irara), que morreu de sarampo e pneumonia em 13 de junho de 1967, no Posto Indígena Guarapuava e Nhagua (onça), que foi encontrado morto, dentro do tronco de uma árvore, na região da Serra dos Dourados, após o contato. Do segundo casamento teve dois filhos, Kuein e uma menina, que morreu ainda pequena.

Ao falar sobre sua vida, Kuein o faz começando da época que morava na floresta (foto 19), na Serra dos Dourados junto com seus familiares e os demais membros do grupo.

“ Eu, era piázinho [menino], e vivia com o meu pai e minha mãe, que ainda era viva. Eu era muito apegado à minha mãe nesta época. A gente parava [morava] no nosso tapuy-kã [casa pequena], que ficava longe dos nossos outros parentes onde parávamos por mais tempo. Lá tinha casa grande, era onde paravam os parentes do meu pai. Um dia, quando eu estava mamando na teta dela [mãe], eu pensei que ela estava dormindo e continuei mamando, mas ela estava morta. Eu não sabia, pensei que ela dormia. Meu pai chegou com o meu irmão mais velho, o Eirakã, e falou: ‘Kuein, você vai parar de mamar, porque sua mãe está morta!’. Em seguida eu falei: Ela não está morta, está dormindo. ‘Não, ele disse novamente, ela não está dormindo, ela morreu’. Acho que ela estava doente, comeu alguma coisa, algo a matou, porém eu não sei muito bem o que foi. Eu fiquei com ela ali, insistindo que não estava morta. Eu chorava, chorava. Pela manhã, bem cedo, o meu pai e meu irmão, enterraram-na (...). Como era costume da nossa gente lá no mato, a gente deixava a casa, e só voltava tempo depois. Eu chorava, por causa da minha mãe, eu não podia acreditar. Meu irmão não queria que meu pai me levasse junto com eles para o outro lugar, onde nós sempre ficávamos [ao que parece, a aldeia do grupo familiar de seu pai] ⁶⁸. Eu era pequeno, ainda não comia de tudo como eles, ainda não sabia me cuidar sozinho. Eirakã o meu irmão, disse pra o meu pai me deixar lá com a

⁶⁷ Segundo informação de Tikuein (Mã). Kuein significa parente do sexo masculino.

minha mãe, mas ele não quis. Pegou-me, colocou-me dentro do cesto da minha mãe, e fomos embora juntos. No acampamento onde parávamos sempre, onde eu tinha muitos parentes, primos, irmãs do meu pai, etc., meu pai me levou para sua irmã cuidar de mim⁶⁹. Fiquei um tempo sendo criado por ela, até que algum tempo depois, quando eu já era maiorzinho e já comia a comida deles, voltei a morar com meu pai e meu irmão. Depois morei com o Mã (Haikumbay), que era filho da outra irmã do meu pai. O Mã era casado com duas mulheres, uma era a irmã de Tuca [sobrinha dele, considerada a 2ª mulher], a outra era filha da irmã do meu pai [era a 1ª mulher], elas viviam juntas e não brigavam. Fiquei muito tempo junto com ele. Andávamos juntos no mato, caçando. Ele era muito bom caçador! Eu o ajudava a armar armadilhas e tinha um arco pequeno pra matar passarinho, porque eu ainda não tinha arco de caçar bicho grande e brigar. Quando os homens, todos meus primos, saíam pra caçar, as vezes eu ficava tomando conta das mulheres lá no acampamento (eu era rapazinho), e pedia a elas pra não brigarem, pois às vezes ficavam todas as mulheres de um mesmo primo juntas, quando eles iam caçar ou brigar.⁷⁰ Eu ficava, outros que nem eu também, catava coquinho na copa das árvores, lá no alto. Elas faziam o suco para os homens beberem quando chegavam. Vivíamos todos bem, e elas não brigavam. Meu pai, meu irmão e eu sempre estávamos juntos. As aldeias eram grandes, tinham várias casas, onde paravam as famílias. Tinha ainda os Tapuyapoeng (casa grande), onde todos ficavam juntos, onde os homens cantavam e tomavam a bebida. Foi lá que tive o meu lábio furado pelo Mã. Quem pintou o meu rosto foi a mulher dele [mãe de Tikuein (Mã)]. Durante as noites, quando a gente não estava nas nossas caminhadas pelo mato, ocasião em que dormíamos nos oka-kã [acampamento], eu ficava deitado nos braços do meu pai, e ele me contava histórias de nossa gente, dos antigos, das coisas que aconteciam no mato, dos parentes, e inclusive dos brancos, pois ele já os havia conhecido. Foi preso por eles. Porém, conseguiu fugir e reencontrar nossa gente”. (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

⁶⁸ É provável que sua mãe tenha morrido no acampamento de caça e coleta de seu pai.

⁶⁹ A irmã de seu pai, ao que parece, era casada com o filho da outra irmã de seu pai, ou seja, com seu sobrinho.

⁷⁰ Ele refere-se ao filho mais velho da irmã de seu pai, que era um excelente caçador de capivara. Iratxamëwai (irmão de Ajatukã e de Mã), um líder do grupo com o qual viveu durante algum tempo. Segundo Kuein, ele tinha várias mulheres.

Das caminhadas com o grupo, andanças e fugas dos perigos da floresta, Kuein foi protagonista de muitos episódios. Em uma ocasião, quando era menino, dormindo próximo a um primo após haverem se alimentado de carne de anta,⁷¹ foi atacado por uma onça⁷², animal temido, pelo grupo. Ele foi salvo pelo pai, que o puxou das garras do feroz felino. Todos os fatos que antecederam e resultaram do acontecimento são descritos detalhadamente. Kuein também descreve as normas e as condutas adotadas após um acontecimento como este, as providências para capturar e matar o animal, bem como os resultados do esforço conjunto do grupo em exterminar o feroz inimigo.

Das histórias que o pai lhe contava sobre os brancos, Kuein lembra que os aviões eram o que mais os amedrontava. Todos do grupo imaginavam que fosse um grande besouro que sobrevoava a área por onde andavam. Tanto ele como os outros morriam de medo do avião e achavam que ele viria engoli-los, por isso se escondiam no mato. Mas nas histórias que seu pai contava sobre os brancos, ele previa que estes iriam invadir a terra deles e deixá-los sem nada.

Um tempo após a morte de seu pai, Kuein, juntamente com o irmão mais velho [Eirakã] e o do meio [Nhagua], acompanham dois dos filhos da irmã de seu pai [Iratxamëway e Ajatukã] e um outro primo na sua faixa etária até os brancos.

A partir de então, sua vida muda completamente. Por algum tempo, continua indo e vindo entre a floresta e a Fazenda, junto com o grupo familiar com o qual morava.

Porém, a incursão de brancos em direção ao local onde tinham suas aldeias continuou. Caçadores, mateiros e madeiros, ao que parece, atravessaram o rio, atingindo aquela aldeia que ficava mais próxima àquela onde habitava com seu irmão. Nesta aldeia, um certo dia, um viajante chamado Luiz, que transportava madeira em caminhão, levou Kuein para São Paulo sem que ele pudesse optar se queria ou não segui-lo. O irmão, Eirakã, que também havia sido forçado a acompanhar o homem, conseguiu escapar e retornar para a aldeia, onde estavam sua mulher, seus filhos e os outros índios. Kuein não teve a mesma sorte e teve que seguir o roteiro do motorista deixando seu povo para trás.

⁷¹ Ao que nos indica sua fala, o episódio, parece haver ocorrido durante as caminhadas do grupo para caçar e coletar frutos nas proximidades do Ivaí. Segundo sua narrativa, eram longas as distâncias percorridas em direção a determinados locais, onde viviam algumas espécies de animais, como a anta. Ele conta que elas existiam em grande quantidade na margem do rio Ivaí, principalmente nos alagados.

⁷² Ao longo das narrativas, todos utilizam o termo tigre e não onça para se referir ao animal em questão..

Sobre esta viagem forçada Kuein conta:

“Eu estava morando com o Mã, e havíamos encontrado meu irmão e a mulher dele no mato. Foi quando aquele homem, o tal Luiz, que também tinha um irmão caçador, chegou lá, depois de atravessar o rio. Ele chegou, pegou eu e meu irmão e nos colocou dentro da cabine do caminhão. Tocou o carro e nós ficamos sem escolha, não tínhamos como fugir. Ele dizia que nós íamos passear. Eu não sabia, nem o meu irmão, não entendíamos nada. Nós não queríamos ir, mas ele levava a gente. Depois ele acabou soltando meu irmão no caminho e levando só eu. Meu irmão escapou⁷³.”

A prática de retirarem os Xetá de suas aldeias e colocá-los em caminhões, levá-los para longe e soltá-los em locais ignorados já era denunciada por Fernandes (1957) que solicitara providências ao CNPI.

Kuein parte para um outro mundo, onde os códigos são diferentes dos seus. Iniciam os seus percalços, os impactos com as novidades e o estranhamento na nova sociedade. Acostumado a viver, fugir e enfrentar as adversidades em grupo, agora estava só.

Com tristeza relembra:

“Eu me lembro direitinho de tudo. Naquele tempo, eu estava vestido com meus brincos de pena na orelha, tanga de fibra de caraguatá [fibra de palmeira], meu tembetá e levava meu arco e flecha. Me tomaram tudo, fiquei limpinho, nu, sem nada da minha gente. Só com a roupa de branco, que nós ainda não usávamos. A gente só punha roupa de branco quando ia na fazenda, mas quando voltávamos pra nossas casas tirávamos, colocávamos dentro de um tubo de bambu e deixávamos escondido no mato, ou então deixávamos pra lá e não gostávamos, porque atrapalhava andar no mato (...)”.

Sua estada em São Paulo, em um local que não soube identificar, foi triste. Não sabia falar o português, a princípio só comunicava-se através de gestos. Ele observa que as pessoas eram boas, mas não conseguiu acostumar-se com elas, nem com o local, sentia muita falta dos parentes que haviam ficado para trás. Foi levado para um circo, mas não deu certo.

Sobre esta dura experiência Kuein relembra com tristeza:

⁷³ Consultando os manuscritos de Vladimír Kozák (1958), levantei que o fato havia ocorrido entre os meses de setembro e outubro do ano de 1956. Este recebeu as informações, através do proprietário de um estabelecimento comercial da região, que vira o índio no caminho.

“ (...) eu não gostava daquele lugar. Estava sozinho, longe da minha gente. Eu ficava triste longe deles. Eu já era grandinho, um rapazinho. Se eu estivesse com eles [o grupo], eu até podia acostumar lá, quem sabe, né? Não dava certo, eu não ia me acostumar longe de todo mundo. Todos gostaram de mim, mas eu era índio, eles eram brancos. Eu era mocinho, e não me acostumei, sentia muita falta de todos, da minha gente que ficou lá e de tudo. Não conseguia me ver sem eles. Parei um tempo lá, junto do Luiz e de gente dele, mas eu quis ir embora pra junto da minha turma lá no mato. Eu não tinha mais nada [se refere aos adornos corporais], até com meu arco e flecha eles ficaram, tudo meu aquela gente ficou. O Luiz me trouxe de volta e me deixou na casa do seu irmão, que era um branco caçador, que caçava na nossa terra. Ele morava perto do Antônio [Administrador da Fazenda Santa Rosa], e esse homem, do qual eu esqueci o nome me deixou de volta lá (...)”.

Seu retorno à fazenda, provavelmente em 1958 (cf. Kozák, 1958), não foi o sucesso esperado, pois o ritmo da ocupação das terras Xetá pelos colonizadores aumentava vertiginosamente, comprimindo-os cada vez mais em seu território, enquanto as doenças os atingia de forma implacável. O tempo que passou longe de sua gente modificou rapidamente a floresta tão conhecida por ele, e os seus parentes continuavam a fugir. Muitas mortes e tragédias haviam ocorrido desde o seu afastamento da aldeia :

“(...) eu fui lá no local onde o meu irmão tinha ficado [aldeia] quando me levaram embora de lá. Ele havia saído daquele lugar. O mato tinha nascido de novo, embora ainda houvesse ali a casinha dele em baixo do mato. Encontrei o Ajatukã, que contou-me que a mulher do meu irmão tinha morrido de doença. Tentei encontrá-lo, mas não consegui. Fiquei parando lá no tapuy-kã do meu primo, o Ajatukã. Ele me contou tudo o que tinha acontecido com meu irmão. Depois da morte da mulher dele, ele sumiu embora pra o mato, era costume da nossa gente (...)”.

Como o irmão não retornou, foi falar com o Sr Antônio. Este o informou, que alguns dias antes havia enterrado a esposa de Eirakã, em um local próximo ao portão de entrada da Fazenda. Desde então, o administrador da propriedade não o havia visto e nem a seus filhos, Tiguá⁷⁴ e outro do qual não lembra o nome⁷⁵.

⁷⁴ Durante a pesquisa de campo, consegui localizar Tiguá. Mais adiante, neste capítulo, sua trajetória de vida será apresentada.

Contrariando as razões que dera para a sua volta a aldeia, quais sejam as de não haver se acostumado com os brancos, de sentir saudades de seu povo e da vida em grupo, Kuein decide não permanecer muito tempo na aldeia. Como não encontra o irmão, decide-se a fazer novas caminhadas, não no sentido da floresta, como era o costume de seu povo, mas rumo a São Paulo, o local onde disse não ter se adaptado. Havia algumas diferenças neste novo percurso. Desta vez iria acompanhado, pois convidou Mã (Haikumbay), seu primo, que havia ficado viúvo de suas duas esposas, para fazerem o caminho juntos. O primo vivia transitoriamente na fazenda com o filho Tikuein (Mã), que na época devia ter aproximadamente oito anos. Como Kuein não conhecia outro lugar a não ser São Paulo, os três partem em viagem, ele acreditava que desta vez ficaria, afinal tinha companheiros.

Os três seguiram a caminhada rumo à cidade de São Paulo. Só que estes não contavam com as dificuldades da cidade. Acostumados a andar a pé, pelas matas, agora necessitavam andar de carro ou trem. Pegaram carona, caminharam, enfim seguiram rumo ao desconhecido e a direção da cidade desejada, sem saberem comunicar-se em português. Conseguiram embarcar num trem, achando que iam para o destino almejado. Durante a viagem, já no interior do trem foram abordados por um policial. Como não conseguiram se fazer entender, e não entendiam o que lhes era dito, acabaram sendo conduzidos pelo policial, que os levou para a sede da 7ª IR/SPI em Curitiba.

Na cidade, os três foram levados por Nenê de Souza, para uma pensão, onde alguns dias depois os dois adultos se desentendem (foto 20). Mã e o filho retornam à região da Serra dos Dourados, ao local de onde havia saído para conhecer São Paulo. Kuein fica em Curitiba, morando temporariamente com Deocleciano de Souza Nenê, onde Tuca também morava: *“nunca mais voltei pra terra de minha gente! Nunca mais vi Mã, nem Ajatukã, nem gentarada nossa, nunca mais (...)”*.

Aos poucos aprendeu alguns trabalhos com os brancos e continuou a sua andança, de um Posto Indígena para outro, acompanhando alguns chefes de postos, funcionários do SPI. Sua caminhada agora era em outras direções, por lugares desconhecidos e com pessoas diferentes daquelas de seu povo. Ao falar a respeito de sua não adaptação às novas

⁷⁵ Segundo Kuein e Tuca, por ocasião da morte de uma pessoa do grupo, era costume a aldeia ser abandonada por um tempo. O retorno a ela, ocorria depois de algum tempo de afastamento dela. Porém não souberam informar qual o período que ficavam afastado, quais as razões do afastamento e em que condições se dava.

situações e experiências desde que saiu da aldeia pela primeira vez. Kuein observa: *“eu procurava um lugar onde eu me acostumassem, estava difícil, porque todos da minha gente tinham morrido.”*

Kuein, Morou no PIN Ibirama/SC, área dos índios Xokleng; no PIN Cacique Doble/RS, onde habitam os Kaingang, até que foi para o PIN Guarapuava, acompanhando um chefe de posto chamado Renato, para o qual iria cozinhar.

Ao longo de sua permanência nesta área indígena Kaingang, foi comunicado de que havia um casal de índios com um filho - provavelmente pertencente a seu povo - no Posto Indígena Ivaí município de Manoel Ribas. Junto com o chefe do Posto, funcionário do SPI, foram vê-los com o objetivo de averiguar a informação.

De fato, era gente sua que estava lá, seu irmão Eirakã, a esposa A`ruay (irmã de Tuca), e o sobrinho Tiquëin. Kuein alegrou-se em vê-los, relatou que ficou tão feliz que só queria ficar perto deles. Como o irmão estava doente, permaneceu o tempo todo com o casal. Após a melhora do estado de saúde de Eirakã, perguntou-lhes se queriam morar em sua companhia no local onde estava. O irmão aceitou, e a transferência dos três para o PIN Guarapuava foi definida. No dia seguinte rumaram em direção à nova moradia. Com a chegada dos novos moradores, Kuein se junta a eles.

Os Kaingang, a respeito dos quais contam histórias de lutas e perseguições a seu povo, agora os abrigavam, apesar de achá-los primitivos, selvagens e estranhos, conforme alguns entrevistados Kaingang. Superadas as diferenças e estranhamentos, o convívio da família Xetá com a nova sociedade, foi se estabelecendo apesar do estranhamento mútuo.

Em uma conversa com alguns Kaingang a respeito desse estranhamento provocado pela presença Xetá no Posto Indígena Guarapuava, uma senhora Kaingang conta:

“No início eu tinha medo dos Xetá, diziam que eles eram selvagens, primitivos mesmo. Não usavam roupa (kuruton), não se misturavam, usavam tembetá na boca, não comiam nossas comidas (...), eram muito diferentes de nós. Mas minha mãe, uma índia velha, dizia que até os passarinhos cantavam diferente, porque então, aquela gente não podia falar uma língua que não sabíamos, e viver como já não mais vivíamos e serem diferentes de nós? Pouco a pouco fomos nos acostumando, começamos nós, as mulheres, a visitá-los. Depois, fomos nos aproximando mais. A gente não se entendia, eram só gestos. Alheios ao nosso medo e ao que pensávamos deles, eles continuavam ali, perto de

nós, como se estivessem lá onde viviam. Acho que eles nos achavam esquisitos também, mas ficavam no canto deles. Naquela época, tinha muita caça e mato na nossa reserva, e eles caçavam, coletavam frutas e nos presenteavam. Viviam do jeito deles, mesmo naquele lugar frio (...), porque fiquei sabendo pelo Tuca que na terra deles era calor. Aos poucos me afeiçoei a eles, e quando morreram doentes, em decorrência de um surto de sarampo e gripe que teve no posto, eu senti muito (...), os outros também.” (Ana Machado, Kaingang, PIN Guarapuava, 1996)

Aproximadamente, quatro anos depois, no ano de 1967, A`ruay morre em 11 de junho e, quase imediatamente, no dia 13 do mesmo mês e ano morre Eirakã. Seus filhos Rondon e Tiquëin, ficam com Kuein e Kaiuá que eram adultos na época:

“Quando meu irmão e a mulher dele morreram, eu estava doente também. Dival [chefe de Posto SPI] tinha ido embora. O novo chefe era o Taborda, ele não gostava de índio, não gostava. Trajano [índio Kaingang], pegou a gente e levou pra um paiol dele (...)”.

Os quatro vão então morar distantes da sede do Posto Indígena, onde ficaram por um período de aproximadamente dois anos. Joventino (Kaingang) relata:

“(...) Naquele tempo foi o Sr. Dival que os trouxe pra cá para o posto. Eles cuidavam deles. No que trocaram de órgão, terminou o SPI e entrou a FUNAI, o Sr Dival saiu, aí deixaram eles meio abandonados aqui. Aí, o pai estava interessado em cuidar deles, e os levou para o mato aqui. Nós tínhamos um paiol, que ficava a uns quinze quilômetros daqui da sede do posto, aí o pai levou eles conosco lá pro paiol. Eles ficaram lá uns dois anos com a gente. Lá era mato também, e eles gostaram muito. E ficaram a vontade no meio do mato conosco. Caçavam, tinha muitas frutas que eles catavam, e como nós eles gostavam de fruta também. (...) Eles viveram lá com a gente”. (Joventino dos Santos, Kaingang, PIN Guarapuava, 1996)

Entregues à própria sorte e abandonados pelo órgão de proteção os quatro sobrevivem, da maneira que haviam aprendido entre os seus e ajudando em alguns trabalhos na roça da família que os acolhera. Permanecem morando no local cedido pelos Kaingang, até a ocasião em que chega ali um novo funcionário do órgão de assistência indígena para chefiar o local, o indigenista João Rosso de Menezes, 54 anos, atualmente funcionário da FUNAI, prestando serviço na Administração de Guarapuava.

Informado por outro funcionário do Posto Indígena, Antenor Pereira da Silva, motorista aposentado da FUNAI, das condições em que viviam os quatro Xetá, vai até onde Kuein habitava com os demais, junto com o motorista do posto indígena. Eles os levam para a sede administrativa do posto, onde ficaram sob a sua responsabilidade. Os quatro até então se comunicavam na língua Xetá.

Em entrevista, Menezes relatou-me o episódio.

“Quando cheguei no Posto, logo após ter contato com os Kaingang, eu fui informado que existia na área alguns Xetá. Como nunca os havia visto, nem os conhecia, na semana seguinte, providenciei localizá-los. Encontrei-os no mato, vivendo primitivamente, se alimentando de “coró”, “tatu” diferentes espécies de bichos que existiam naquela mata. Moravam num casebre feito de palha. Juntos, estavam Kuein, Kaiuá e os dois pequenos. O Tiquëin, com a idade aproximada de 7 anos, e o Rondon, com três anos mais ou menos. Todos em péssimo estado, estavam horríveis! Viviam como nem sei o que. Ai, pensei, farei o que? Vendo-os vivendo daquela maneira, cheios de piolhos, desnutridos, e outras coisas mais. Demos banho, cortamos seus cabelos, cuidamos da casa e deles enfim fizemos o que podíamos, eu e o Antenor. Levei-os comigo para o Posto, tinha lá um paiol, e lá ficaram morando nesse paiol, onde eu os mantinha. Como se tratava de índios bem primitivos, diferente dos Kaingang, claro! tive que destinar-lhes uma atenção maior. Porém, como a gente alimentava os quatro, os Kaingang aproveitavam e iam usufruir da alimentação deles, e eles, os Xetá davam tudo. Chegou a um ponto, que eu estourei! Não podia fazer mais isso, estava ficando difícil continuar sustentando-os. Resolvi então, acabar com esse paiol, e trazê-los pra dentro da minha casa (...).” (Menezes, Guarapuava, 1996)

Deste modo, os quatro passam a morar em sua companhia.

Com a contratação da mãe de Menezes, a Sr.^a Domingas Rosa de Menezes, como enfermeira do Posto Indígena, ela veio morar naquela área. Tempos depois, os dois dividem-se nos cuidados com os quatro Xetá. Ele fica com a responsabilidade de cuidar dos dois adultos, e ela com as crianças, Tiquëin e Rondon. Dissolve-se assim o pequeno grupo. Apesar de próximos, moravam em locais separados.

Após algum tempo, Menezes e sua mãe são transferidos para o Posto Indígena Queimadas, apenas Kuein e os sobrinhos os acompanharam, Kaiuá fugiu, não quis segui-los. Pouco tempo depois, aproximadamente 1975/1976, ele faleceu.

Kuein retorna posteriormente ao Posto Indígena Guarapuava. A conselho do chefe de posto, se casa com ã, uma sobrevivente com a qual viveu durante algum tempo. A união não foi bem sucedida, e a separação ocorreu (foto 21). Separados, aconselhada pelo chefe do Posto, ela foi para Rio das Cobras, juntamente com os filhos de um outro casamento. Ele ficou sozinho no PIN Guarapuava onde morou até 1987, quando foi para o PIN Rio das Cobras passar na casa de Tuca, resolvendo morar em sua companhia.

Na nova moradia, Kuein casou-se com uma mulher Kaingang. O chefe de Posto da FUNAI lhe conseguiu um local para morar com a esposa, mas o casamento dura pouco: a mulher o abandona, e ele fica novamente só.

Atualmente, embora continue solteiro, nutre um grande desejo de se casar e afirma:

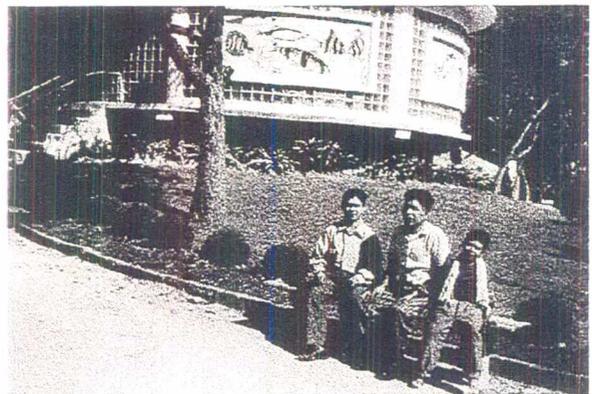
“ Eu quero me casar, ter filhos. Agora, casar com quem? Não tem mulher. Lá na Serra dos Dourados haviam muitas moças, meninas, meninos e rapazes solteiros. Eu tinha uma moça bem bonita lá junto com minha gente, mas depois que me levaram pra São Paulo, e que eu voltei, ela tinha sumido. Morreram todas. Agora, acabou tudo, não tem mais ninguém, e a ã não quer casar comigo.” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)



18. Kuein



19. Kuein (centro) e seu irmão Eirakã com esposas e filhos



20. Kuein, Mã (Haikumbay) e Tikuein (Mã) no Passeio Público de Curitiba



21. Kuein acompanhado por Mã e o filho Sebastião [Keramai]

1.3 Uma vida no caminho: ã conta a sua história



“Aprendi quase tudo dos brancos, mas não esqueci da minha gente.” (ã, PIN Guarapuava, 1996)

ã, como é conhecida entre os brancos, aproximadamente 48 anos, é considerada pelos registros oficiais da FUNAI, a única mulher sobrevivente Xetá. Seus pais a nomearam Moko (tamanduá), o qual considera seu verdadeiro nome. (foto 22)

Segundo ela, não existe significado para o termo ã, que na sua concepção, pode ser assim explicado:

“ foram os brancos, que me chamaram dessa maneira, por não entenderem nossa linguagem e o jeito como nos tratávamos. Acabei ficando conhecida assim.”

ã foi também registrada pelos brancos com os seguintes nomes: Maria Rosa Padilha e/ou Maria Rosa ã Xetá.

Seu pai chamava-se Moko’ajo (tamanduá bandeira) e sua mãe Itaiurá Pate’, de cujo significado em português diz não se lembrar.

ã tinha dois irmãos, ambos maiores que ela. O mais velho morreu no mato [aldeia], e o outro, Tikuein Ueió, também conhecido pelos brancos como Kaiuá, foi registrado como Antônio Guaira Paraná. A seu respeito Tuca e Kuein já trataram.

Além dos dois irmãos, Tuca e Kuein, informam que ela tinha um irmão menor, que morreu após a morte de seu pai.

“A ã tinha um irmão mais novo que ela, que foi morto pelos índios após a morte do pai dela. Ele chorava muito, era muito manhoso e não tinha pai para cuidar dele. Nós vivíamos fugindo, não podíamos ser notados, e ele chorava demais. Era necessário silêncio para caminhar no mato (...)” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Do tempo que vivia na floresta junto ao seu povo, ã afirma que se lembra principalmente das brincadeiras, dos parentes mais próximos, do modo como eram preparados, distribuídos e consumidos alguns alimentos. Recorda-se das cantorias, das longas caminhadas junto com seus pais, das constantes fugas dos brancos e dos conflitos internos provocados pelo roubo de mulheres. Acrescenta ainda que suas maiores

lembranças são aquelas ligadas ao ritual de iniciação masculina, ocasião em que era feito o furo labial no menino.

Ã observa que, quando era menina, chegou a conhecer a *óka-wautxu* (aldeia grande), local onde ficavam os *tapuy-apoeng* (casa grande). Nela assistiu e participou da cerimônia de perfuração labial de Tuca, executando a mesma atividade que as outras mulheres, ou seja dando bebida para os homens. Sobre a sua participação no ritual ela lembra-se que

“(...) enquanto os homens cantavam, segurando naquele pau atravessado na parte superior do teto da casa, eu subia num toco, alcançava suas bocas e servia-lhes a bebida de guavirova na cuia, do mesmo jeito que as outras mulheres o faziam. Eu os servia até que eles ficavam bêbados de cair. Outras meninas da minha idade faziam a mesma coisa (...)”.

O pai de Ã foi morto por Ajatukã⁷⁶, também chamado de Ta’hey (araponga), que o matou para vingar a morte de seu irmão e roubar-lhe sua mulher.⁷⁷ A vida em companhia do novo marido de sua mãe segundo ela não foi muito fácil, e quem lhe dedicava cuidados era Kuein.

Para evidenciar os cuidados que ele tinha com ela, Ã conta que *“certa vez, quando caminhavam na mata, Kuein limpou bem um pedaço de pau, colocou-me ali sentada, e subiu na árvore com o machado de pedra nas costas. Já lá no alto, batia aquela machadinha de pedra na abelheira (...) e tirava o mel, colocava na vasilha de porungo e eu comia, era assim”.*

Um tempo depois, sua mãe ficou doente e morreu. Sobre a morte da mãe ela conta a seguinte passagem:

“Minha mãe morreu depois do meu pai. Os brancos, acho que os engenheiros, abriam picada, com machado, picareta, e moravam numa fazenda lá perto. Eles construíam estradas próximo ao local onde ficavam nossos ranchos. Foi quando deixaram carne de charque nos nossos ranchos pra nós comermos. Nossa gente nunca tinha comido isso. Todos comeram aquilo com farinha que eles deixaram. O grupo inteiro morreu com

⁷⁶ Segundo informações de Tuca, Kuein e as anotações de W. Kozák, o pai de Ã e Nhengo mataram o irmão de Ajatukã, (tio materno de Tuca), que por sua vez matou-o e ficou com a sua mulher.

⁷⁷ Embora Kuein e Tuca digam que a morte do pai de Ã foi provocada por vingança, o que se observa na fala dela, é que o roubo de sua mãe, pode ter sido a razão da morte de seu pai.

*dor de barriga. Apenas algumas crianças iguais a eu não comeram, foi assim que nos salvamos*⁷⁸. *Foi assim que minha mãe morreu, e aquela nossa gente que parava ali.*”

Do episódio, afirma lembrar que neste acampamento dos brancos, onde moravam provavelmente os trabalhadores de alguma companhia de colonização, eles tinham animais e ferramentas com as quais derrubavam o mato.

Como não tinha pai, após a morte de sua mãe, ã ficou na companhia de Mã [Haikumbay]. Ela não soube informar porque. Nesta ocasião, conheceu os brancos de perto.

“ Naquele tempo, nós passávamos o tempo todo fugindo dos brancos, cada dia dormíamos num lugar diferente dentro do mato. Nossa vida era correr. Um dia, nós estávamos posando [dormindo] no mato e ouvimos um tiro. Os adultos nos falaram que os brancos estavam matando, e nós corremos. Um dos nossos perdeu o tembetá, acho que era o Mã, com quem eu morava. Ele mandou que eu voltasse pra procurá-lo. Eu voltei e fiquei pra trás. Estava campeando [procurando], olhando e apalpando o chão, quando o vi . No momento que eu ia pegá-lo [o tembetá], os brancos, me seguraram por trás [demonstra com gestos e com a tonalidade da voz]. Eu olhei pra trás assustada, tinha um índio junto, mas ele estava vestido com roupa. Não era Tuca. Era outro que estava junto com eles. Com medo, eu pensei: vou correr. Eu ia correr, mas daí meu parente que estava com eles, este índio vestido, falou : ‘não faça isto!’ Ele me disse que era pra eu contar onde estavam os outros, porque eles tinham ido nos encontrar. Parei, assustada sem entender o que ocorria, sentia medo, tudo de uma vez só. Ele me pediu no nosso idioma, que eu fosse buscar os outros, e eu fui. Estavam todos escondidos. Quando eu cheguei e falei, eles ouviram e disseram que eu podia voltar lá e trazer o parente comigo. Era o Ajatukã o índio que estava vestido. Só ele ficou lá esperando e me seguiu, os outros brancos não foram. Como ele estava vestido, os índios estranharam, mais ele logo falou quem era, e eles o reconheceram. Ele era o irmão de Mã [Haikumbay]. Primeiro, eles conversaram bastante, Ajatukã, foi quem falou com Mã. Somente depois que branco se aproximou.

⁷⁸ A continuidade da narrativa de ã apresenta um dado novo, em relação às razões pelas quais as crianças desta aldeia não ingeriram o charque. Ao que indica sua fala, às crianças era vetado o consumo de alguns alimentos. Elas, como as mulheres, não poderiam receber presentes diretamente de pessoas estranhas. As conseqüências da desobediência a esta restrição ela não soube informar. Em suas anotações de pesquisa, Rodrigues (1960:1961), recebe informações semelhantes de Tuca.

Assim nos levaram para a fazenda da Carula⁷⁹ (...). Quando chegamos lá, todos nós estávamos nus. Eles não correram de nós. Todos tomavam banho no rio, quando nos avistaram, vieram dois homens ao encontro de nós e jogaram uma bolsa com açúcar para nós comermos. A gente se abaixou e comeu tudo. Depois voltamos à tarde pro mato. Eles nos deram um pouco de açúcar para levarmos e comermos lá no nosso acampamento (...). Assim, a gente ia parando no mato e na fazenda. Lá, nós, a criançada trabalhávamos aguando a horta, pegando água pra Carula, era assim (...).”

Ã relembra que, embora periodicamente visitasse a fazenda, sempre retornava à floresta com o grupo com o qual vivia. Porém, em novembro de 1955, quando estava na aldeia, ali chegou uma expedição organizada pelo SPI, na qual estavam Tuca e Kaiuá. O último era seu irmão. Ao reconhecê-lo, Ã abraçou-o e ambos choraram. Ela explica as razões do choro.

“Era costume de nossa gente, chorarmos juntos quando nos revíamos, após longos períodos de separação. Era sempre assim.”⁸⁰

No seu caso, ela revia o irmão e o primo Tuca, que também é considerado parente muito próximo, “quase irmão”, seus pais eram irmãos.

Esse encontro de irmãos, cujos parentes acreditavam haverem sido mortos e comidos pelos brancos, provocou algumas reações naquele grupo que ali se encontrava.

Ã não previa que sua vida mudaria totalmente o rumo a partir de então. Seu medo de ser devorada pelos brancos, foi substituído pelo desejo de ficar um pouco com o irmão:

“Eles [a expedição] só trouxeram eu. Nós éramos bastante lá. Meu irmão e Tuca perguntaram ao Dival se podiam me trazer. O Dival pediu eu para o Mã, que não queria deixar eu vir. Depois, ele falou de novo, Kaiuá junto com Tuca, insistiram com Mã, e ele acabou deixando, pensando que depois eles me levariam de volta, pois eles viram os dois voltarem. Só que nunca mais eu voltei (...). Era longe o lugar onde estávamos, para chegar até o carro. Fomos a pé até uma altura, Dival e Tuca me carregavam na cacunda [costa]. Até que me colocaram no lombo de um burro, onde acabei dormindo. (foto23).

⁷⁹ Carula, é o apelido de Carolina Alves de Freitas, esposa do administrador da Fazenda Santa Rosa.

⁸⁰ Tuca, Kuein e Tikuein (Mã) também falam a respeito do choro ao qual Ã se refere. Suas narrativas sobre o grupo apresentam algumas indicações de um choro ritual, por ocasião dos reencontros, separações e morte.

Rodrigues (1960; 1961), em suas anotações de campo, também registra dados a respeito da saudação lacrimosa.

Enquanto andávamos pela mata, via nosso mato ficar pra trás, as árvores com jaracatiá, guavirova, jerivá, macaíba, (...). Tudo aquilo e a minha gente ficavam pra trás. Eu não sabia o que viria depois, e quando me dei conta já era tarde. Eu queria comer, Tuca acabava tendo que parar e pegar para mim, porque eu não comia outra coisa, a não ser aquilo que tinha no mato. Dei trabalho pra eles. Ao chegarmos numa altura, tinha o carro que eles haviam deixado lá, para poderem andar no mato, naquela época, não havia estrada. Próximo ao carro, eu não queria entrar naquilo de jeito nenhum, eu achava que carro comia gente. Era isso que nossa gente pensava. Eles enganaram-me, deram-me um monte de bala, eu fui pegar, eles fecharam a porta e trancaram-me lá dentro. Não tinha mais jeito, e não havia como escapar daquele lugar. Embora eu gritasse e batesse no vidro, o carro saiu, era só homens. Tuca, coitado! tentava me acalmar, foi difícil me fazer acalantar, mas Tuca tinha paciência. Aos poucos fui ficando calada junto dele e do meu irmão, para quem eu ia perguntando sobre o carro (...)" (Ã, PIN Guarapuava, 1996)

Em Curitiba, Ã foi morar na pensão, junto com a família de Sr Dival que já cuidava de Tuca e Kaiuá, seu irmão. Esse estranhamento foi para ela o mais difícil, pois sentiu a diferença dos dois mundos. Sobre sua chegada na pensão ela conta:

"(...) eu tinha vários enfeites [adornos], um cordão de fibra de caraguatá com várias voltas amarrado numa altura da perna, tornozelo (...). Tinha um brinco pequeno de penas de papagaio numa orelha e na outra um de couro de baitaca, que, quando estragava lá no mato, colocavam outro".

Ã observa que usaria os brincos no mato, até ficar mocinha, ocasião em que deixaria de usá-los.

" (...) no pescoço eu tinha colar de continhas (sementes) com dentinhos de quati bem pequenininho. Dival cortou, tirou tudo. Eu não queria que ele tirasse, mais ele me agradou pra tirar, e tirou tudo. Até o meu brinco, e o amarrilho de minha perna foi tirado. Eles me deixaram nua, embora estivesse de vestido."

A nudez, caracterizada por Ã, Kuein e Tuca, a partir da retirada de seus artefatos é apresentado em suas narrativas como a perda do símbolo que os ligavam ao seu povo, às suas origens, um choque, uma ruptura com o seu universo cultural. Despiram-se dos símbolos Xetá.

Ao tratar da perda de seus adornos corporais, Æ diz o seguinte: *“Foi difícil ver-me sem nossos brincos, colar e cordões das pernas.”* O mesmo pensamento foi expresso por Kuein e Tuca.

No novo local de moradia, tudo era difícil, não queria usar roupa, dormir na cama, comer o que lhe era oferecido, não gostava de dormir longe do fogo e das outras crianças como ela, tudo parecia-lhe horrível..

Tuca, conforme Æ, tentava tornar sua adaptação mais fácil, menos problemática. Para que ela comesse, misturava o açúcar no arroz, fazia parecer um pouco com a comida deles:

“(...) mas eu sentia fraqueza com aquela comida, comia, comia e não me satisfazia. Usava a mão para comer e não colher. Acabava sempre dormindo sobre o prato. Tuca me colocava na cama”.

Ele explicava-lhe como era o banho no tanque, dizia-lhe o nome dos animais domésticos que tinha na pensão, enfim, Tuca era o seu vínculo com a nova situação da qual nada entendia . Com ele podia falar na língua, e isso pelo menos a fazia entendida, já que ele se encarregava de explicar como aquilo era dito em português.

Todos estes cuidados porém não a fizeram desligar-se da vida na Serra dos Dourados junto com seu povo.

“Um dia, eu estava lá no hotel do Dival e sentia muita vontade de ir embora pro mato. Eu tinha saudade da minha gente. Um dia, acordei, e sai bem cedinho [sorri]. Pulei aquele muro assim [demonstra], e caí para o outro lado na rua, na calçada. Me mandei [intensifica a voz]. Não consegui ir longe. Fui parar na padaria. Eu queria ir embora , mas só consegui chegar na padaria [sorriso]. Lá o branco me segurou. Ele me dava pão e eu comia. Fiquei ali com ele, quietinha, por quase o dia todo. Eu não sabia falar português e nem entendia aquele homem. Enquanto isto, toda a turma na pensão e SPI me campeava, pensavam que o carro tinha me matado. O Dival e o pai dele, me campearam por toda a parte, perguntando a todo mundo por mim, se haviam visto uma menina assim, assado. Hum! Ninguém me viu é claro! Agora você veja só o meu juízo, quis fugir pra junto da minha gente e só consegui ir na padaria! Tuca foi comprar pão, viu-me lá e levou-me de volta pra pensão.” (Æ, PIN Guarapuava, 1996)

Após sua tentativa de fuga fracassada, com medo que ela tentasse outra, e algo lhe ocorresse, explica ã,

“Dival Chamou o Alan Cardec Martins Pedrosa, chefe de posto no PIN Apucarana PR, e mandou que ele me levasse para junto dele.”

ã é levada para ser criada por Sr. Alan Cardec e sua esposa, a Sr.^a Maria Nair P. Pedrosa - seus padrinhos - no Posto Indígena Apucarana/PR.

“Dival me levou até lá de carro. Ao chegarmos, eu não queria descer do carro, não sabia falar nada, então fiquei sentada no carro. Todos desceram, eu fiquei, queria viajar mais. Eu estava bem lá, não entendia nada mesmo. Passou um tempo, e eles foram até lá para me retirar, mas não sabiam como. Me chamaram, eu desci, nisto trancaram a porta, decerto para eu não entrar de novo. Como não tinha outro jeito, eu entrei no posto⁸¹, vi um índio esconder atrás da porta, fiquei feliz, vi que era meu irmão, assim ficamos ali, morando junto com o meu padrinho.”

Se, por um lado, a fuga causou problemas aos brancos, por outro, a ela possibilitou ficar na companhia do irmão novamente. Afinal, foi a razão dada por todos para trazê-la da Serra dos Dourados, de onde havia vindo.

No Posto Indígena Apucarantina assim designado por ela, habitavam os Kaingang. ã iniciou uma nova fase de sua vida, agora seria criada pelo seu padrinho de batismo, Sr. Alan Cardec e esposa. O casal não tinha filhos e criavam um menino do qual ã era babá. Na companhia dos padrinhos, como os identifica, ela aprendeu a fazer alguns serviços domésticos, a falar um pouco do português, além de poder ficar com o irmão:

“Ficamos juntos, passeávamos, dormíamos juntos assim [demonstra]. Mas depois ele ficou grande, meu padrinho separou eu e ele. Começamos a dormir em camas separadas. Eu não podia ficar longe dele (...).”

No entanto, uma ida ao comércio próximo ao Posto Indígena, junto com o irmão, para fazer algumas compras a mando dos padrinhos, provocaria a sua próxima ruptura com o único vínculo que havia restado com seu povo [seu irmão]. No caminho, acaba conhecendo um Guaraní conhecido por João, com o qual conversa, provocando uma “fofoca” dos índios Kaingang a seu respeito com o padrinho.

⁸¹ Quando se refere ao posto, está referindo-se a casa onde morava o funcionário do SPI, que respondia pela chefia administrativa da área indígena.

Embora afirmasse inocência, e o irmão a defendesse, dizendo ser verdade o que ela dizia, os padrinhos não acreditaram nela. Deste modo, fizeram o seu casamento com João, mesmo contra sua vontade: *“eles fizeram fofoca, contaram mentira, acho que o motivo foram dois Kaingang que quiseram casar comigo, mas eu não quis. Eu era muito menina ainda, não sabia fazer nada, eu tinha uns onze anos (...)*.

Sua vida a partir de então, foi uma eterna caminhada. Andava de um lado para o outro com o marido, *“eu vivia no caminho”*, dizia ã. A família do marido morava no Posto Indígena Ivaí, no município de Manoel Ribas, pra lá ela se foi. Deste casamento teve sete filhos, quatro meninas e três meninos:

“Eu casei com Guarani, depois que eu tinha bastante filhos, ele me deixou. Na época, eu estava grávida da Cátia [Iati]⁸², ele me deixou. Eu não parava de rodar. Não parava dentro de Posto. Minha vida era andar de um canto para o outro com ele. As minhas crianças morreram, os piás [meninos] e as meninas.” Ficou só a Iati, a única sobrevivente dos sete filhos que teve no primeiro casamento. (Foto 24)

Após o término com o primeiro marido, casou-se com o seu cunhado, Lourival Padilha, também Guarani-Mbyá. Deste casamento teve dois filhos: Sebastião, cujo nome em Xetá é Karamay (quati) e Arican, Guayrakã (mico).

O segundo casamento teve o mesmo desfecho do primeiro, e ã ficou com os filhos e as saudades do irmão Kaiuá, que morreu sem que ela o visse.

“Quando vim de lá do mato, pensei que ia ficar com o meu irmão, e o que menos pude foi ficar com ele. Ele morreu e eu nem fiquei sabendo. Foram os índios Kaingang lá do Ivaí que contaram da morte dele para mim.”

Outro ciclo inicia-se na sua vida. Separada, o padrinho que chefiava o Posto Indígena Carreteiro/RS, a leva para sua companhia. De lá vai para Palmas/PR, onde mora durante algum tempo. Quando o padrinho deixa a chefia, pede ao novo chefe de posto que a leve para o PIN Guarapuava, onde estava Dival de Souza.

No PIN Guarapuava, aconselhada pelo chefe de posto, casa-se com Kuein, porém, o casamento arranjado não dá certo, e ã mais uma vez tem que se mudar. Desta vez, vai para o PIN Rio das Cobras/PR, onde Tuca morava e trabalhava.

⁸² Sua filha hoje é chamada de Iati. dos sete filhos que teve com o primeiro marido, ela é a única sobrevivente.

Na nova moradia, Tuca lhe consegue um trabalho na enfermaria do posto como cozinheira. Durante o período em que morou naquela área indígena, conheceu outro Guarani-Mbyá, Carlos Ramirez Bráz, seu atual marido, com o qual vive, mudando-se para a Aldeia de Palmeirinha - PIN Mangueirinha - onde habitam os parentes de seu esposo. Lá, morou junto com os familiares do marido na margem da BR 373, sobrevivendo exclusivamente da venda de artefatos e uma pequena roça de subsistência.

Sobre o tempo que morou nas aldeias Guarani-Mbyá, ã diz guardar tristes lembranças.

“ (...) a vida era dura ali, diferente de nosso lugar [Serra dos Dourados]. Sempre passei fome e sofri muito desde que sai de junto de minha gente lá no mato. Sofri muito, andando daqui para ali. Não tinha paradeiro. Lá nós fugia do branco, mas nossa terra tinha fartura e estávamos juntos (...). Aqui não fujo dos brancos, mais vivo andando sem rumo, sem ter um lugar pra onde ir. Morando ali na Palmeirinha, continuei meu sofrimento, pois além de não ter o que comer, tinha que fazer artesanato, cesto e chocalho para não morrer de fome. Plantava roça, mas era pouco. Fiquei sem nada (...).”

ã viveu no Palmeirinha junto aos familiares do marido até aproximadamente 1995, ocasião em que, durante uma bebedeira, ocorreu uma briga na aldeia, e um deles - João Macaco - agrediu-a, tirou-lhe a roupa, na intenção de tomá-la do marido:

“Como eu não bebo, consegui escapar e escondi-me no mato, até que os meus filhos Arican e Sebastião chegaram, me encontraram e defenderam-me de todos. Pegaram roupa pra mim e levaram eu de volta pra aldeia depois daquela bagunça.”

O episódio resultou no seu desejo de ir embora para outro lugar. Ela retorna ao local de onde havia saído algum tempo atrás, o Posto Indígena Guarapuava. Como ficou sem seus pertences, aos poucos, com a colaboração de seu “protetor” [Dival], ã conseguiu uma casinha no posto para morar, e seu marido acabou seguindo-a. Atualmente, ela mora nesta área Kaingang com o marido e os dois filhos, Sebastião e Arican.

Sobre a filha Iati, ã conta que ela viveu em sua companhia até aproximadamente os treze anos de idade, ocasião em que foi morar com a família de Dival, sob a justificativa de que iria estudar e que um dia voltaria para junto dela. ã, porém, observa que cada dia sente mais a distância que as separa, e diz ficar muito triste com a ausência da filha, de quem sente muita falta.

“ Quando ela vem me ver, é pouquinho, não mato bem a saudade dela. Agora eu disse pra ela: decerto você não gosta mais de sua mãe! Ela me disse: ‘claro que eu gosto da mãe sim, mais eu tenho que estudar’. Ai, eu fico quieta. Pensava que ela pudesse cuidar de mim quando ficasse velha, mais não sei não (...). Hoje quem cuida de mim são os meninos, o Tião e o Arican, eles são muito bons. Sei que no fim da minha vida serão eles ou o Tuca que vão cuidar de mim, eu sei disso, são como eu (...).”

Sua filha casou-se com um não-índio, mora em Curitiba e tem um filho.

A principal fonte de subsistência de ã e de sua família, é o seu salário de aposentadoria do Funrural. Ela, o marido e os filhos cultivam uma pequena roça familiar de subsistência e criam galinhas e porco.

ã não sabe ler, contar, escrever, nem lidar com o dinheiro. Para isso recebe a ajuda de seu filho mais velho, Sebastião, que a acompanha sempre quando necessário.

Seu grande desejo hoje é ter um local para morar, que seja dela e dos demais sobreviventes. ã observa que gostaria de morar próximo de Tuca (foto 25), Tikuein (Mã), Kuein e Rondon e que se sente só sem eles. Ela afirma que nunca se adaptou à vida na cidade e que sente saudades do tempo em que viviam juntos.

“Sei que toda minha gente lá do mato acabou, o nosso lugar também. Acabaram conosco. Mas nós ainda somos oito, talvez doze. Todos nós temos filhos, outros já têm netos. Podíamos estar juntos se não tivessem nos separado. Todos quiseram nos ajudar e nos atrapalharam, nos separaram, tiraram a gente do nosso lugar. Perdemos tudo, alguns de nós perderam até as lembranças de nossa gente, fomos levados igual bicho, cada um para um lado e com um dono (...). Estou cansada de morar na terra dos outros (...), [refere-se ao fato de morar em terras Kaingang ou Guarani]. Aprendi a plantar, a cuidar de criação, a viver igual aos brancos. Eu não sabia nada disso. Lá, minha gente nem sabia que existia galinha, cachorro, carro (...). Aprendi tudo isso, mas não me esqueci da minha gente e nem que sou diferente dos Kaingang, dos Guarani e dos brancos. Não tinha como praticar as coisas de meu povo, porque fiquei sozinha e não tenho como praticar. Talvez eu morra sem ver isto”.

ã observa que gosta de saber dos parentes e gostaria que pudessem um dia viver juntos, mesmo sabendo que não há como recuperar tudo o que perderam.

Como está vivendo com o marido e os filhos no Posto indígena Guarapuava, diz que gostaria de ficar próximo de Tuca no Rio das Cobras, pois ele é como seu irmão. Estar perto dele, de Kuein e de Tikuein (Mã), no seu entendimento, é ter a oportunidade de poder conversar na língua Xetá, escutar e contar histórias que a ligam ao passado:

“Eu ainda sei o nosso idioma, entendo tudo, só não consigo falar. Eu conversava com meu irmão, com o Tuca, com o Tiquiein do Eirakã, quando nos encontrávamos antigamente. Eu entendo tudo quando o Tikuein (Mã), o Tuca e o Kuein falam. Eu tenho vergonha de falar e não falo, porque estou sozinha, mas se eu tivesse com quem prosear na língua para não esquecer o que ainda me lembro, eu seria muito feliz. Não se conversa só, não é mesmo? É preciso outra pessoa que proseie como nós não é?”

A vida de ã, desde que veio da Serra dos Dourados, sempre girou em torno daquelas pessoas brancas com as quais foi “criada”. Os caminhos que lhe foram impostos afastaram-na do irmão, razão pela qual ela saiu da companhia de seu povo.

ã vive uma eterna saudade de sua vida na aldeia. As lembranças de sua vida nela, do seu local de origem e de seu povo são as suas referências de pertencimento a uma sociedade e a um lugar, na sua compreensão, sem defeitos, “ideal”, porque é nele que vivia junto aos seus. O passado [marcado como aquele tempo em que morava com o grupo], povoa toda a sua fala e história.

Para ela, Tuca sempre a protegeu. Ele, Tikuein (Mã) e Kuein são o elo com o seu povo, pois eles falam a língua Xetá, sabem as histórias dos antigos, sabem tudo. Rondon também a protege, porque sabe transitar no mundo dos brancos com facilidade e não a deixa desamparada quando está por perto.



22. Mãe (Moko)



23. Mãe [Moko] saindo da Serra dos Dourados



24. Mãe [Moko] e a filha Iati



25. Tuca [Anambu Guaka] e Sebastião [Keramai]

1.4 Lembranças do passado: Tikuein conta sua história



“Não aprendi nenhuma letra, mas também não perdi a memória de minha gente nem do que passei pra ficar vivo. Conversei muito sozinho pra não esquecer minha língua e minha gente”. (Tikuein (Mã), PIN S. Jerônimo, 1996)

A história de Tikuein (Mã), José Luciano da Silva, nome dado pelos brancos, ou Nhaguarai (Mão Pelada), nome dado pelos pais, não é muito diferente da de todos os sobreviventes. (Foto 26)

Nascido na Serra dos Dourados, local de origem de seu povo, tem hoje aproximadamente 46 anos, e ainda é conhecido por Tikuein, termo empregado por seu povo para designar criança do sexo masculino ligada ao interlocutor pelos laços do parentesco. Tikuein é filho de Mã (Haikumbay). De sua mãe, não lembra o nome, embora na certidão de nascimento os brancos tenham colocado Maria Tereza da Silva. No entanto, as anotações de Kozák (1956) no verso de uma foto de sua mãe, registra que ela chamava-se Djarikrame.⁸³

Ele tinha um irmão, mais velho, que os brancos nomearam Geraldo Brasil, conhecido internamente no grupo como Tikuein Gaméi, ou Guayrakã (mico), e uma irmã, a mais nova, da qual não lembra o nome.

Após a aproximação do grupo de seu pai, Mã (Haikumbay), com a fazenda Santa Rosa, seu irmão mais velho, Geraldo, foi retirado da companhia dos pais por volta do ano de 1956-1957, pelo administrador da fazenda, Antônio Lustosa de Freitas, com o qual passou a morar e a trabalhar até tornar-se adulto, ocasião em que trabalhava como pião, além de ajudar nos demais serviços.

Em 29/01/69, Geraldo, foi internado no Hospital Regional São Sebastião da Lapa, no município da Lapa/PR, com tuberculose pulmonar atingindo todo o pulmão direito e parte do esquerdo, recebendo alta para tratamento dispensarial sete meses depois, em

⁸³ A foto se encontra no Museu Paranaense da Secretaria de Estado da Cultura do Paraná, Setor de Documentação.

16/09/69⁸⁴. Porém, em 25/01/73, com aproximadamente 25 anos, retorna à casa de saúde, onde morre em decorrência do mesmo problema.⁸⁵

Tikuein só tomou conhecimento do falecimento do irmão em julho de 1994, por ocasião da realização de um encontro⁸⁶ entre os sobreviventes, realizado no Posto Indígena São Jerônimo, quando Carolina Alves de Freitas (viúva de Antônio Lustosa de Freitas), contou-lhe o ocorrido. Nesta Ocasão ficou conhecendo também Tiguá (Maria Rosa Tiguá Brasil), filha do irmão mais velho de seu pai, Iratxamëway.

De sua irmã, Tikuein nunca teve notícias, apenas se lembra que ela estava na companhia de uma das mulheres de seu pai (irmã de Tuca), quando foram vistas pela última vez por algumas pessoas de seu grupo familiar.

Quanto ao desaparecimento da irmã e de uma das mulheres de seu pai, ele levanta as seguintes possibilidades:

“ Acho que algum bicho as comeu, pode ser onça (...) ou elas morreram no mato sozinhas, doentes, ou se juntaram a outros de nossa gente; ou foram roubadas por brancos, o mais provável. Era comum acontecer isso lá. Os brancos viviam roubando nossas crianças e pegando as mulheres. ”

Dos filhos de Mã (Haikumbay), Tikuein (Mã), foi o que o acompanhou até o fim de sua vida. Ele enfatiza que, desde a época em que vivia na aldeia, sempre foi o companheiro de seu pai. Quando menino, nas caminhadas pela mata junto com os pais, Tikuein disse que não conseguia acompanhá-los, pois andavam ligeiro e ele, pequeno, cansava-se facilmente. Nestes momentos, podia contar com Kuein, seu companheiro de algumas caminhadas, que pacientemente o pegava, o colocava na cacunda [costa] até que atingissem o destino almejado pelos adultos.

Da vida que levava no mato, junto ao grupo, Tikuein, faz questão de dizer que se lembra de tudo aquilo que viveu e viu acontecer com sua gente. Enquanto narra sua

⁸⁴ Estes dados referentes ao estado de saúde de Geraldo foram levantados durante pesquisa, nos registros de entrada e saída do citado hospital. Durante a consulta aos registros, tive acesso também ao seu prontuário, onde pude verificar o diagnóstico e o atestado de óbito. Nesta etapa de pesquisa, contei com o apoio de uma amiga, Professora do Curso de Medicina da Universidade Federal do Paraná e também antropóloga, Maria Lúcia da Silveira, que muito colaborou no acesso aos dados e sua decodificação.

⁸⁵ Geraldo Brasil, como consta no seu atestado de óbito, foi enterrado como indígena no Cemitério da Lapa, cuja placa é 2431. O registro do seu falecimento consta no livro de óbitos do hospital sob o número 2446. Certidão de óbito : livro c-27; folhas 129; termo 004406.

⁸⁶ O encontro foi promovido pela Universidade Estadual de Londrina, Administração Regional da FUNAI em Londrina/PR e Prefeitura de São Jerônimo da Serra/PR.

história, exclama: *“Tudo parece que foi hoje!”* Observa que durante o tempo em que viveu na floresta, sem conhecer os brancos, tinha uma vida considerada normal junto a outras crianças na sua mesma faixa etária, e outras maiores, com as quais convivia, brincava e aprendia a ser um homem dentro da cultura Xetá, embora não tenha realizado a formalização da condição, o rito de passagem. Ele explica que, devido às constantes fugas para não serem alcançados pelos brancos, alguns rituais foram deixando de ser realizados, ou se tornando pouco frequentes. Diz isso, justificando o fato de não possuir o furo labial.

Quando menino, embora não precise sua idade à época, passou por uma dura experiência com os brancos, medidores de terra. Na ocasião, foi pego por alguns deles, enquanto brincava com outras crianças de seu grupo nas águas de um pequeno riacho que ficava próximo da aldeia onde estavam.

“Eu era pequeno, nós íamos brincar longe, num rio. Um dia, eu, Geraldo meu irmão, ã e outras crianças iguais a nós fomos brincar no rio. Morávamos no mato, não conhecíamos ainda os brancos, apesar de vivermos correndo deles de um lado para o outro. Nesse dia, nós estávamos brincando dentro d’água, quando eu acho que os brancos ouviram a gente conversando. Um dos homens saltou no rio e me pegou. Eu e o finado meu irmão, o Geraldo. A ã e os outros escaparam. Ela correu e foi no acampamento pra avisar o meu pai que nós havíamos sido pegos. Aquele homem me pegou, jogou-me nas costas e levou-me. Tive muito medo dele, porque nós, índios puros, não somos barbudos, e aquele branco era barbudo. Senti medo e pensei: ele vai comer eu. Pra mim ele era bicho. Quer dizer, pra nós o branco era bicho, e pra branco, o índio também é bicho, né! Eu o olhava e ficava com medo. Nesses momentos eu pensava: ele vai me matar. Ia me carregando no picadão [caminho], nas costas dele. Passou um tempo, o meu irmão também chegou. Avisado, meu pai mandou o Kuein atrás de nós. Meu pai disse a ele: ‘Kuein, você vá até lá, e veja onde eles estão!’ O Kuein foi. Quando os homens chegaram comigo naquele acampamento, como eu era pequenininho, me deram banho. A mulher veio com uma bacia grande assim [demonstra], me colocaram na bacia, deram-me um banho com sabonete. O sabão ardeu meus olhos e eu comecei a chorar. Eu era pequeno. Eles me enxugaram, vestiram roupa e a mulher veio com comida. Era carne, estava salgada, e eu não comia sal. Por isso, eu não quis comer. A mulher, então, veio com um punhado de açúcar que eu acabei comendo e gostando, porque nossa comida era mais

para doce. Era só mel, acho que isso fez com que eu gostasse do açúcar. Passou um pouco de tempo, e a mulher veio novamente com café frio, pôs na minha mão, e eu gostei também de café e tomei. Com o meu irmão ela fez a mesma coisa. No mesmo dia, Kuein chegou, e nós ficamos lá, os três. Passamos uns dias ali com aquela gente, até que um dia o nosso grupo invadiu o acampamento dos brancos. Eles ficaram vigiando o lugar e, enquanto os brancos saíram, nossa gente se espalhou em volta daquele lugar. Meu tio, Ajatukã, entrou na casa me pegou e nos carregou de volta pro mato. O Kuein e o Geraldo saíram também, mas nós fomos separados, cada um pra uma banda no mato. Numa certa altura, já no interior da mata, ele tirou minha roupa, rasgou, quebrou um galho, e deixou pendurada. Andamos um pouco, até que a noite chegou. Tivemos que parar. Meu tio limpou um lugar e fez um tapuy para passarmos a noite. Choveu muito, quase morri de frio, e ele ali comigo. Chegou outro dia, nós fomos embora pro nosso mato de novo, pra nossa correria, porque nós só vivíamos correndo dos brancos. Quando chegamos na aldeia, meu pai tinha matado uma anta. Minha mãe estava com muitas saudades minhas e correu pra me pegar. Como eu cheirava a sabonete, ela falou que eu estava fedido e não quis me pegar. Ficou rodeando pra me pegar, mas ela não conseguiu, e disse que eu estava fedido e ficava enjoada. A mulher tinha me dado banho com sabonete. Nós não tínhamos nenhum sabão no mato. Na mata, nosso sabão era a areia que nós pegávamos na água um montinho e passávamos no corpo. Nosso espelho era a água, nós nos olhávamos nela para pentear. Por isso, quando minha mãe conseguiu se aproximar de mim, ela pegou eu e levou pra o rio, com a finalidade de tirar aquele fedor de sabonete que eu tinha no corpo. Ela dizia que eu fedia a sabonete, eu estava fedendo. Ela demorou me dando banho, até tirar aquele cheiro. Só depois ela deu carne de anta para eu comer. Depois de comermos tudo, nossa turma e nós, fomos embora. Sumimos tudo pro mato outra vez (...)".⁸⁷ (Tikuein (Mã), PIN São Jerônimo, 1996)

Segundo a história de ã apresentada anteriormente, parte daqueles que acompanhavam o pai de Tikuein (Mã) têm uma trégua nas constantes fugas provocadas pelo medo do encontro com os brancos. Ajatukã convence seu pai e os que o seguiam a chegarem até a Fazenda Santa Rosa acompanhados por Antônio Lustosa de Freitas e por

⁸⁷ O grupo do pai de Tikuein estava num acampamento de caça, quando ele foi pego pelos brancos. Após o desfecho do caso, eles retornaram a outra aldeia, mais no interior, afastada dos grandes rios, onde os brancos transitavam menos.

outros brancos. Deste modo, Mã e os que o seguiam, chegam até o branco. Tikuein (Mã), também narra o episódio.

“O meu tio Ajatukã, irmão mais novo do meu pai, foi no mato com alguns brancos nos encontrar e nos chamar para ir até a fazenda onde ele tinha chegado um tempo antes. Disse-nos que o branco não fazia nada (...). Nós fomos. Eu, meu pai, minha mãe, meus irmãos, ã, outros que ficavam com o meu pai, e o Kuein também, porque ele já havia ido lá a primeira vez com os cinco (...).”

Deste modo, superados o estranhamento e o medo, o grupo do pai de Tikuein chega à Fazenda. Esse fato, porém, não os fixou ali e seu deslocamento entre a floresta e a propriedade permaneceu, como coloca ã na sua fala.

Após a morte de sua mãe e do sumiço de sua irmã, junto com uma das esposas de seu pai, Tikuein (Mã) continua na companhia do paterna. Porém, o irmão Geraldo, como já registrado anteriormente, permanece com o administrador da fazenda Santa Rosa.⁸⁸ Os pais tentam recuperar seu irmão mas não conseguiram.

Sobre as tentativas dos pais em recuperar seu irmão, Antônio de Freitas relatou:

“A mãe dele ficou uns três ou quatro dias em redor [Fazenda] pra roubá-lo. Quando foi um belo dia, ela ameaçou pegá-lo. Foi quando eu peguei uma vara de bater em vaca e a ameacei. Depois disso, ela nunca mais tentou. O Mã tentou, chegou a pegá-lo, mais eu fiz a mesma coisa (...).” (Antônio Lustosa de Freitas, Douradina, em entrevista concedida ao Projeto Memória Indígena do Paraná, 1989)

Se a dificuldade de se acostumar com os brancos era grande, entender o que eles faziam, se fazer compreender e falar o português era mais difícil ainda, observa Tikuein (Mã). Sua aproximação com os filhos do administrador da fazenda, as brincadeiras no rio, nos matos etc., aos poucos levaram-no a aprender a língua daqueles “estranhos”, o que o tornou mais tarde o intérprete do pai e de Nhengo. Ele reafirma que sempre resistiu em deixar o pai e conta a sua luta para ficar com ele:

“Eu não me separava de meu pai. Se ele saía pro mato eu ia junto. Se voltava e trabalhava para os brancos, ali, onde nós parávamos [Fazenda], eu também ficava (...).

⁸⁸ Conforme Tikuein e as anotações de Kozák. Geraldo passa a morar com o referido senhor, após os dois meninos haverem sido roubados por um colono que morava nas margens do rio Piquiri. Ele os roubou do pai e os levou para sua propriedade do outro lado do rio. Mã comunicou o fato ao Antônio, que pegou os meninos de volta, devolvendo Tikuein a seu pai e ficando com Geraldo.

Branco quis ficar comigo, inclusive Antônio, mas eu não quis. Meu pai e meu tio me roubaram dos brancos.”

Desse modo, vai conseguindo sobreviver, transitando entre a floresta, as propriedades que se formavam no interior do habitat de seu povo e a Fazenda Santa Rosa (foto 27). Seu pai não casou-se novamente após a morte das suas esposas, até porque, observa Tikuein (Mã):

“Quando a mãe e a outra mulher dele morreu, nossa gente morria demais doente e também era roubada pelos brancos. As mulheres que existiam, ou eram parente de perto, não era permitido casar, ou viviam fugindo com os outros mato adentro (...).”

Tikuein e o pai viveram na fazenda Santa Rosa até aproximadamente março de 1961, quando pai e filho, juntamente com Nhengo, são levados pelo funcionário do SPI, João Serrano, para o Posto Indígena Pinhalzinho (mapa 03), no município de Guapirama no norte do Estado do Paraná, área habitada pelos Guarani.

Neste local a vida dos três toma outro rumo. De caçadores e coletores, têm que se tornar agricultores, sem remuneração e desterritorializados, agregados da terra alheia, sob o domínio de um dono, funcionário do SPI. Na ocasião, Tikuein observa que deveria estar com aproximadamente dez anos de idade. Sua vida, bem como a dos outros dois, muda de rumo, e a lavoura passa a ser a principal fonte de alimentação dos três.

“Trabalhávamos duro na lavoura. A minha vida toda, desde quando eu sai do mato, o branco me ensinou a trabalhar na enxada, na foice e no machado. Naquele tempo não tinha essas coisas fáceis, era tudo difícil. Nós trabalhávamos era no machado e na foice. Ajudei a formar muito café, quando eu já era maior, pois quando sai do mato eu era mais novo. Eu devia ter uns sete anos, quando conheci branco mais de perto, daí me formei [cresci] mais um pouco, e já comecei a trabalhar. Desde criança, tive que ser esperto, porque já sofri muito na vida, junto com o meu pai. Já tive muita lida pra conseguir sobreviver. Esse tal de Sr Antônio Lustosa me ensinou a andar a cavalo, eu não sabia andar a cavalo. Quando menino, comecei a trabalhar com ele, como diz, lidar com gado pra ele. Trabalhávamos duro com ele no sol. Mas aí eu não quis ficar com ele, quis acompanhar o meu pai, o Mã [Haikumbay]. Viemos pra o Pinhalzinho, eu o pai e o Nhengo, com esse João Serrano que me ensinou a lidar com a lavoura, como lido até hoje. Aprendi a lutar na lavoura. Planto, milho, feijão, arroz, essas coisas. É só o que eu sei

*fazer. Porque minha gente lá no mato não plantava. A única coisa que a gente plantava lá era o porungo, que nós usávamos como vasilha.*⁸⁹”

Como nem o seu pai e nem Nhengo falavam nem entendiam o português, tornou-se o intérprete dos dois e viveram juntos durante algum tempo.⁹⁰

Em 1966, foi hospitalizado em estado grave para tratamento de tuberculose, permanecendo internado durante um ano⁹¹. Ao receber alta, volta para companhia do pai e Nhengo no PIN Pinhalzinho. Posteriormente, mora durante um período no Posto Indígena Laranjinha⁹², município de Santa Amélia/PR, retornando ao PIN Pinhalzinho onde, por volta de 1970, se casa com Maria Conceição Pereira Martins, 42 anos, não-índia. Seu pai, Mã (Haikumbay), fica doente e morre em 1972, quando era transportado para tratamento em Curitiba. Desde que o pai saiu para tratamento, não mais o viu. Apenas foi informado pelo funcionário pelo chefe do posto indígena, funcionário da FUNAI, que seu pai havia morrido antes de dar entrada no hospital.

Nhengo, o outro Xetá com o qual compartilhava os caminhos e agruras da vida junto aos brancos, pouco tempo depois do falecimento de Mã, (aproximadamente 1973/1974), falece em decorrência de uma facada desferida por um índio Terena, que havia lhe tomado a esposa, uma índia Guarani com a qual vivia há algum tempo⁹³. Deste modo, perde as duas últimas referências pessoais de seu povo:

“Fiquei sozinho, se foram os últimos de minha gente. Eu pensava que só tinha eu, não sabia do Kuein, da Mã e dos outros. Só muito tempo depois fiquei sabendo”.

⁸⁹ Ao encerrar esta narrativa, ele narra a história de como os Xetá adquiriram a cabaça, como ela foi criada para seu povo (...). A história da cabaça “porungo”, está ligada à história da origem das coisas destinadas aos Xetá.

⁹⁰ As anotações de Kozák (1969) registram que durante uma de suas viagens para contato com Mã e Tikuein, em fevereiro do mesmo ano, encontrou pai e filho morando no rio das Cinzas, em companhia de um índio Guarani. De acordo com seus dados: “Os dois estavam doentes com varicela, e foram acolhidos pelo índio Guarani, porque não tinham o que comer (...)”.

⁹¹ Conforme Livro de registro do Hospital Regional São Sebastião da Lapa, município Lapa/PR, consultado em 13/11/1996, Tikuein foi internado em 05/07/1966 e teve alta em 12/08/1967. Na ocasião, o diagnóstico médico era de tuberculose pulmonar, tomando todo o seu pulmão direito e parte do esquerdo.

⁹² As notações de Kozák (1967) registram que em 1967 Mã e Tikuein estavam em Pinhalzinho.

⁹³ A data estimada da morte de seu pai, foi extraída de sua entrevista. As anotações de Kozák, também confirmam o ano em questão. Quanto à data de falecimento de Nhengo, Tikuein não conseguiu precisá-la, mas, pela idade de um de seus filhos à época, calculou que pode ter ocorrido por volta dos anos de 1973/1974.

Inicia-se uma outra etapa de sua vida, sem os companheiros do caminho. Agora é marido e pai. Nesse momento, sai da área indígena por um período de oito anos, sobrevivendo com a esposa e os filhos do trabalho na lavoura, como bóia - fria.

Sua caminhada de lavoura em lavoura, patrão a patrão, dura até o início da década de oitenta, quando retorna com a família ao PIN Pinhalzinho, onde continua morando o seu “protetor”, João Serrano, aquele que o “criou”.

Em 1985, sua esposa o abandona, deixando-lhe inicialmente os seis filhos. Porém ao retornar de uma viagem à Curitiba, onde fora realizar exames e tratar de sua frágil saúde, a mulher havia lhe levado os filhos menores, deixando apenas os dois mais velhos. Inconformado com o ocorrido, principalmente com a separação dos filhos, Tikuein (Mã) tenta reaver os filhos e convencer a esposa a retornar para sua companhia, o que não ocorre.

Inconformado com a situação, ele utiliza todos os meios para convencê-la a voltar.

“Quando a mulher me deixou, eu pensei em ir embora e, com os filhos, recomeçar a minha vida. Mas de repente eu me perguntei: ir para onde? Não tenho terra, não tenho família e nenhum parente, fiquei só. Pra onde eu vou? O que vou fazer?”

Desesperado com a situação que se instalava com a perda dos filhos e da mulher, resolve intensificar seus esforços para convencer a esposa a retornar para a sua companhia. Após o insucesso, não suportando a situação a qual estava exposto, resolve interferir na decisão da mulher. Numa dessas tentativas, acaba matando o novo companheiro dela, segundo ele o causador de seu sofrimento, em 03/11/1985.

Sobre o ocorrido ele observa:

“Não sei o que me deu naquela hora, nem lembro o que passou na minha cabeça. Aquele homem disse pra mim alguma coisa que eu não gostei, quando me dei conta já tinha feito o que fiz (...). Eu penso, cá comigo, que eu precisava fazer algo pra mim.”
(Tikuein, Curitiba, 1997)

Após o ocorrido, ficou preso durante oito dias, dormindo em chão de cimento. O quadro clínico de Tikuein se agrava consideravelmente e ele acaba adoecendo na prisão. Após intervenção da FUNAI, foi colocado em liberdade para aguardar audiência de instrução do processo, até fevereiro de 1986, época em que seria realizada a audiência para sua inquirição. Neste ínterim, realizaria também o tratamento de saúde, porém não poderia

sair da área indígena Pinhalzinho onde morava. A esposa então retorna para sua companhia, juntamente com os filhos.

O retorno à aldeia o expôs a ameaças de morte por parte dos familiares do morto. Novamente, com a intervenção da FUNAI junto a Justiça, Tikuein (Mã) aceita ser transferido com a família para o PIN Queimadas, no município de Ortigueira/PR, no mesmo ano de 1985. Posteriormente vai para o PIN São Jerônimo.

Seu julgamento ocorreu durante o ano de 1989, quando já morava no PIN São Jerônimo. Tikuein (Mã) foi absolvido.

Durante o seu julgamento, no Fórum da Comarca de Joaquim Távora/PR, estiveram presentes quatro sobreviventes: Tuca, Kuein, Tiquëin (Eirakã) e Rondon. Tikuein (Mã) só conheceu os dois últimos, durante o período em que respondia ao processo. Quanto a Tuca, Kuein e ã, afirma sua grande surpresa ao saber que estavam vivos. Foi por ocasião das audiências de instrução ao processo e do julgamento que ele tomou conhecimento de que haviam outros sobreviventes Xetá.

Evitando falar muito sobre esse episódio do crime, de sua prisão e de seu julgamento, Tikuein (Mã) observa que, se o ato por ele praticado, por um lado, provocou-lhe sofrimentos, por outro, possibilitou-lhe ser reconhecido, reconhecer e encontrar os cinco sobreviventes, que até então constavam dos registros da Fundação Nacional do Índio. Até o momento do crime, ele, Tikuein (Mã), não constava no censo da Fundação. O momento talvez não fosse muito propício para um reencontro, mas era afinal, a possibilidade que se lhes apresentava, e eles souberam aproveitá-la.

Neste reencontro, Tikuein (Mã) descobriu que, embora estivessem separados, tinha parentes e, mais que isso, constata:

“Tuca e Kuein também falavam a nossa língua. ã tem vergonha de errar, mas também sabe e nos entende. Um dia, quem sabe, a gente se junta de novo! Nem que seja nas nossas lembranças.”⁹⁴

Tikuein (Mã) não sabe ler nem escrever.

⁹⁴ Em julho de 1997, consegui reunir Tikuein (Mã), Tuca e Kuein, como desdobramento de minha pesquisa de campo, atendendo solicitação e sugestão dos três, que desejavam rever-se, conversar e contar histórias na língua. Durante a reunião, pude verificar alguns dados levantados durante a pesquisa e coletar narrativas contadas pelos três em Xetá. (Ver Silva, 1997)

“A leitura e a escrita, não aprendi nada. Aprendi a trabalhar na roça e com gado. Minha vida era o trabalho braçal na lavoura(...). Não sei ler, nem escrever nenhuma letra, porém não esqueci a língua da minha gente. A nossa história, eu sei todinha, meu pai contava. Cresci junto com ele, tudo que sei aprendi dele, do Nhengo e vivendo lá no mato com nossos parentes.” (Tikuein (Mã), PIN São Jerônimo, 1996)

Atualmente, habita com a esposa e os filhos entre os Kaingang e os Guarani, no Posto Indígena São Jerônimo. Embora aposentado por invalidez, por ter os pulmões comprometidos pela tuberculose, não pode deixar de trabalhar. Mesmo fragilizado, o trabalho na lavoura como bóia-fria é, desde os 16 anos, o principal meio de subsistência dele e da família. Tikuein (Mã) continua trabalhando na lavoura para não passar por privações. (Foto 28)

Anualmente, se desloca com os Kaingang e os Guarani da aldeia onde mora, acompanhado pelos filhos do sexo masculino, para uma grande propriedade com plantação de canavial no Mato Grosso do Sul, onde trabalha, sem garantias e em péssimas condições, como bóia-fria, no corte de cana. A permanência nesta lavoura dura enquanto tem cana para ser cortada, ocasião em que retorna para o posto indígena.

Reconhece que o seu aparelho respiratório é frágil, mas sonha em um dia poder trabalhar numa terra de sua gente e viver junto aos demais sobreviventes de seu povo, do qual nunca esqueceu.

Tikuein (Mã) está ligado, pelos laços de parentesco, a Tuca, que é filho da irmã de seu pai; a Kuein, que é filho do irmão de sua avó paterna; a Tiguá (Iratxamëway), filha do irmão mais velho de seu pai e também a Tiguá (Eirakã).



26. Tikuein (Mã) [Nhagarai]



27. Nhengo, Mã (Haikumbay), Eirakã, A'ruay, Geraldo, Tikuein (Mã) e Tinguá (Eirakã), na fazenda Santa Rosa



28. Tikuein (Mã), esposa, filhas e netos

1.5 Histórias e lembranças apagadas: Tiguá fala de sua vida



“Minhas lembranças parecem que se apagaram! Não consigo lembrar quase nada de minha vida desde que saí de junto dos meus pais”. (Tiguá (Iratxamëway), Curitiba, 1996)

Tiguá, que para a sociedade Xetá era um termo utilizado para chamar uma criança do sexo feminino ligada ao interlocutor pelos laços do parentesco, é hoje o nome pelo qual é conhecida Maria Rosa Tiguá Brasil (foto 29), aproximadamente 48 anos de idade, solteira, doméstica, mãe de duas filhas.

De acordo com Tuca, Kuein e Tikuein (Mã), seu pai era Iratxamëway (caçador de capivara), irmão mais velho da mãe de Tuca e do pai de Tikuein (Mã).

Com aproximadamente 08 anos, foi tirada da companhia de seus pais por Antônio Lustosa de Freitas que, junto com sua esposa, a “criou”. Relatou o referido senhor que, na época (aproximadamente 1956), durante a caminhada do grupo familiar da menina, ela perdeu-se dele, tendo sido encontrada por um de seus empregados que o comunicou a respeito do ocorrido e a levou para a fazenda. Quando os pais retornaram ao provável local onde ela poderia estar, não a encontraram. Avisados pelos membros do grupo de que ela estaria na Fazenda, seus pais chegaram até o local para buscá-la. Não alcançando êxito na primeira tentativa retornam para a aldeia. Sua mãe não desiste e tenta por mais duas vezes pegá-la, mas o administrador da fazenda não permitiu que a levasse. Desde então seus pais não foram mais vistos, e não apareceram mais na propriedade.⁹⁵

De sua vida junto aos seus, Tiguá (Iratxamëway) lamenta não se lembrar das coisas como Tuca, Mã, Tikuein (Mã) e Kuein. Ela demonstra tristeza e insatisfação por não conseguir lembrar-se de seu passado.

“Eu gostaria de lembrar tudo, pra eu poder contar. Não sei o que aconteceu comigo, pois não consigo me lembrar da vida lá no mato, da minha família, dos meus parentes. Apesar de ter vivido na fazenda onde alguns dos meus parentes passavam algum tempo, não consigo lembrar de quase nada. O que eu lembro foi contado pelo Sr Antônio,

que me criou. Lembro-me ainda de algumas coisas da época em que cheguei na fazenda. Mas é tudo nebuloso, parece que, lá no fundo [mostra a cabeça], tenho medo de me lembrar e sofrer. Lembro apenas de alguns índios que estavam ou passavam na fazenda onde eu morava com o Sr Antônio e a Dona Carolina. Lembro-me do Mã, do Eirakã, do Ajatukã, e do Geraldo, filho do Mã, que chegou depois de mim e também foi criado pela mesma família que eu. Lembro do Tikuein, irmão do Geraldo, e de algumas outras crianças. Dos dois filhos do Ajatukã, eu também lembro, mas não lembro do meu pai, nem de minha mãe e dos meus irmãos. É muito pouco, perto do que esqueci”.

Tiguá afirma que, quando chegou na fazenda, achava que nunca iria se acostumar, e isto ela afirma se lembrar bem.

“Engraçado, você perguntando agora pra mim, tento ir até lá, e algumas coisas eu consigo lembrar. Parece um filme. Eu me lembro do que senti ao ter que viver ali na fazenda. Eu me lembro que não sabia falar o português, e aquela gente também não me entendia. Eu não queria ficar, ali, mas não sabia como dizer.”

Com sua fala mansa, Tiguá contou que, dormir longe dos outros parentes e do fogo foram seus maiores problemas, aliados à mudança no hábito alimentar. Carolina Alves de Freitas, relatou que Tiguá teve muitos problemas de saúde quando foi morar na fazenda, principalmente de intestino, por causa de ingestão de alimentos diferentes daqueles aos quais estava adaptada na sua vida na floresta. Quando se refere às histórias contadas pela família que a criou, Tiguá comenta:

“ Sei que tive muita dificuldade para adaptar-me à nova vida, mas lembro-me pouco de tudo, parece que se apagou. Porém, uma coisa estranha vem me acontecendo: desde que comecei a conversar com você, pois as vezes parece que vou me lembrar. Por isto penso que, se tentar lembrar, aos poucos eu posso conseguir”.

Dos pais e irmãos, ela lamenta não se lembrar. Sua chegada na fazenda também parece apagada, e ela lamenta não conseguir recordar como isto aconteceu. Tanto ela como a outra Tiguá (Eirakã) solicitam-me que lhes conte as histórias de seu povo, de sua família, quem são seus pais, irmãos, como e quando morreram e quem são os seus parentes vivos. Enfim, muitas vezes, trabalhando com as duas, os papéis se inverteram entre nós, elas me entrevistavam, pedem informações e esclarecimentos de suas dúvidas. Após o término do

⁹⁵ Conforme depoimento de Antônio Lustosa de Freitas. Douradina. em entrevista ao Projeto Memória

campo, os pedidos de soluções para as dúvidas continuaram a ser solicitado por elas, que atualmente entram em contato comigo para comunicarem acontecimentos que estão conseguindo lembrar.

“É como se tivesse tudo destruído em mim, nem da minha língua lembro, embora eu saiba que só conversava nela. Agora depois que comecei a falar sobre tudo com você, parece que aos poucos está voltando. Engraçado, tenho conseguido lembrar algumas coisas que antes não conseguia (...)”.

Tiguá, no entanto, diz que se lembra que, ao chegar à nova moradia, passou muito tempo sem dar uma palavra com ninguém:

“Deixei de falar. Demorei a comunicar-me com as pessoas através da fala, até mesmo na minha língua. Dona Carolina disse que eu passei um ano sem conversar com ninguém, era como se eu fosse muda. Desta minha atitude eu lembro um pouco, só que não me lembrava o que isso equivaleria em anos. Só sei que não conseguia me expressar. Eu não dizia uma palavra, não me manifestava. Era como estar ali e não estar ao mesmo tempo. Todos pensavam que eu era muda. Acho que tive esta atitude porque fiquei muito sentida de ter saído de junto dos meus parentes, do meu meio, só pode ser isso. Deve ser o jeito que na época encontrei para mostrar que não estava gostando. A Graça⁹⁶ era bem pequena e foi crescendo, eu sempre grudada nela, era minha companheira. À medida que o tempo passava e ela crescia, fomos aprendendo as coisas juntas. Eu a imitava e ela a mim. Pouco a pouco, voltei a falar com ela. Fui aprendendo a brincar outras brincadeiras, diferentes daquelas do mato, até que, um dia, todos perceberam que eu falava com ela. Foi com ela que voltei a falar”.

Do grupo Xetá, que estabeleceu contato com a fazenda Santa Rosa, Tiguá conta:

“Eu me lembro, que eles ficavam uns dias e depois iam embora. De repente, voltavam novamente e eu estava ali. Me lembro quando o finado Geraldo, filho do Mã, chegou. Ele veio depois de mim. Era como meu irmão. Também me lembro do Tikuein (Mã). Eu, ele e a Graça brincávamos juntos.”

Indígena do Paraná. 1989.

⁹⁶ Maria das Graças Alves de Freitas Cezaroto. é filha de Antônio Lustosa de Freitas e Carolina Alves de Freitas.

O tempo foi passando, Tiguá (Iratxamëway) cresceu ajudando nos serviços da casa, cuidava do filho mais novo da família Freitas; enfim, aprendeu a fazer todos os trabalhos domésticos:

“Engraçado mesmo morando na fazenda onde todos paravam, aos poucos, perdi o contato com todo meu povo. As crianças que eu brincava, umas morreram, outras sumiram ou foram embora. Ficamos eu e o finado Geraldo e a outra Tiguá que foi criada pela Nilda, filha de Sr. Antônio (...) Acabaram todos aqueles que iam na fazenda, uns foram levados de lá, os outros morreram e outros eu nunca mais vi”.

Tiguá (Iratxamëwai) viveu na fazenda até por volta de 1965, quando se mudou para a cidade de Douradina com a família Lustosa de Freitas. Na cidade trabalhou no hotel restaurante, de propriedade da família deles, até aproximadamente o ano de 1982, ocasião em que conheceu um rapaz e fugiu em sua companhia. Viveu com ele durante um ano e cinco meses. Quando estava grávida, o rapaz a abandonou e ela retornou à residência da família que a “criou”. Quando sua filha já tinha nove meses de idade, Tiguá foi para o Mato Grosso do Sul.

“Eu fui para o Mato Grosso do Sul, Amambai. Morei lá quatro anos, trabalhando na casa do ex-sogro do Tônico, filho do Sr. Antônio L. Freitas. Lá, eu engravidei de novo, do filho do meu patrão. Nasceu a Tânia, em 12/11/1987⁹⁷. Eu não tinha condições de criar as duas meninas, porque a mulher com a qual eu trabalhava, que seria avó da minha filha, disse-me que não podia ficar conosco. Assim, diante da impossibilidade de criá-la, dei-a para um casal de fazendeiros, que não tinha filhos e a adotou. A princípio, quando eu estava lá, me deixavam vê-la. Hoje, nem uma foto dela me dão, sumiram de lá só para não me deixarem vê-la. Eu queria pelo menos ter uma foto dela, ela é minha filha (...)”⁹⁸.

O desenrolar dos acontecimentos, provocado pela volta do filho do patrão para a casa dos pais, obriga Tiguá a retornar do Mato Grosso para junto da família Freitas, retomando assim o seu trabalho no pequeno hotel, acompanhada da filha mais velha. Após o falecimento do Sr. Antônio, ela continuou morando e trabalhando no estabelecimento comercial com a esposa deste até o ano de 1994, ocasião em que a propriedade foi vendida.

⁹⁷ A menina foi adotada pelo casal João Sabino e Marisa Dornela e recebeu o nome de Tânia Dornela Sabino.

Tiguá não estudou, sempre trabalhou como doméstica na casa dos familiares daqueles que a criaram, porém não tem carteira assinada, nem contribuiu com a Previdência Social. Apesar de sua saúde frágil, exerce suas atividades profissionais sem qualquer garantia trabalhista.

À época da pesquisa, ela morava com a filha em Douradina/PR, numa casa situada num conjunto habitacional, mantida por Carolina Freitas e dois de seus filhos. Recentemente, em novembro de 1997, ela mudou-se com a menina para Umuarama, onde trabalhou por algum tempo como empregada doméstica na residência do filho mais jovem da família Lustosa de Freitas. Após alguns meses de trabalho, demitiu-se e foi trabalhar em outra casa de família na mesma cidade. Tiguá vive em companhia da filha de 14 anos (foto 30), em uma pequena casa alugada.

Ela conta que, até o ano de 1994⁹⁹, desconhecia a existência de outros sobreviventes Xetá, além dela, de Tuca, o qual não via há muitos anos, e de Tiguá (Eirakã), outra remanescente Xetá criada por uma das filhas de Sr. Antônio.

Os dados de pesquisa no entanto, indicaram-me que Tiguá (Iratxamëway) era irmã da mãe de Tiguá (Eirakã). Portanto, as duas são ligadas pelos laços de parentesco (foto 31). Ao informá-las da descoberta, as duas observaram:

“Você veja só, passamos anos próximas uma da outra, nos sentíamos amigas, sem saber que éramos parentes tão próximas e que não éramos tão sós quanto pensávamos. A vida é assim, precisou você se interessar em estudar a nossa gente, a nossa história, para que pudéssemos saber quem éramos e nos conhecermos junto com a história de nossas origens”¹⁰⁰.

Tiguá (Iratxamëway), a exemplo de Tiguá (Eirakã) e Tiquëin (Eirakã), não se lembrava do nome que lhe deram seus pais. Por isso, em agosto de 1997, por ocasião do Encontro “Xetá: Sobreviventes do Extermínio”, os três solicitaram a Tuca que ele lhes desse um nome do mato.

⁹⁸ Durante o Encontro Xetá: sobreviventes do extermínio, realizado em Curitiba, Tiguá (Iratxamëway), relatou-me que desejava saber notícias da filha e que queria uma foto dela. Informou-me ainda que, a família havia mudado de residência com receio de que ela quisesse a filha de volta.

⁹⁹ Em julho de 1994, ela esteve no PIN São Jerônimo, no município de mesmo nome, no Encontro Xetá, promovido pela Universidade de Londrina/UEL, Fundação Nacional do Índio/FUNAI e Prefeitura Municipal, onde conheceu Â. Tikuein (Mã), Tuca e Kuein.

¹⁰⁰ Resumo da fala das duas Tiguá à pesquisadora durante o encontro “Xetá: Sobreviventes do Extermínio” em 31/08/97.



29. Tiguá (Iratxamēway), Maria Rosa e/ou [Irajo]



30. Indianara Brasil - Filha Tinguá (Iratxamēway)



31. As três gerações: Tiguá (Eirakã), Indianara, Tiguá (Iratxamēway) e ã

Este juntou-se a Kuein e Tikuein (Mã) e, posteriormente, nomeou cada um deles. Na mesma data, 31/08/1997, receberam nomes Xetá todos os descendentes presentes no encontro. Tiguá (Iratxamëway) recebe o nome de Irajo (peixe).

1.6 Vestígios do passado: Tiguá (Eirakã), fala de sua vida



“Eu me esqueci de muita coisa, da minha gente e da minha vida lá no mato. Não consigo nem me ver numa fotografia daquele tempo. Agora já estou começando a me lembrar das coisas. Já reconheço o meu pai e me lembro de algumas coisas (...)” (Tiguá (Eirakã), S. Bernardo do Campo, 1996)

Tiguá (Eirakã), aproximadamente 44 anos, nomeada Ana Maria pela família branca que a criou, é chamada Tiguazinha, para diferenciá-la de Tiguá (Iratxamëway). Porém, ao que nos indicam os registros de campo de Rodrigues (1960; 1961), e Kozák (1959; 1961) seu pai (Eirakã) a tratava por Timbá. (Foto 32)

Tuncaajo (*tunca* = tucano; *ajo* = grande), foi o nome que lhe deu Tuca durante o Encontro “Xetá: Sobreviventes do Extermínio”.

Eirakã (irara) era o nome de seu pai, e (gavião tesoura)¹⁰¹ era o nome de sua mãe. À época que seu pai tomou parte do grupo dos seis Xetá que chegaram na fazenda Santa Rosa em 1954, ela ainda era uma criança de colo. Porém viveu no interior da mata, transitando entre a fazenda e a floresta, até o ano de 1963 aproximadamente, época em que foi pega por Antônio L de Freitas, para que sua filha a “criasse”.

Cruzados os dados de pesquisa, levantados através das histórias de vida de Kuein e Tuca, das anotações de campo de Kozák (1958 - 1960) e de Rodrigues (1960 - 1961), verifiquei que provavelmente sua mãe tenha morrido por volta de 1960, ocasião em que ela teria aproximadamente 5 anos de idade. A partir de então, viveu com o pai, que se casou com uma das mulheres de Ajatukã (A’ruay, irmã de Tuca). Ela, seu pai e a esposa deste,

¹⁰¹ O nome de sua mãe, foi extraído das anotações de Kozák (1959)

juntamente com Ajatukã, sua esposa e seus filhos, viviam em 1959-1963 numa aldeia construída próximo ao local onde havia morado o grupo de seu avô paterno no rio Indoivaí.

“Eu me lembro do meu pai, da minha mãe, e também da outra mulher do meu pai [A’ruay]. A gente morava uns tempos na fazenda, onde meus pais trabalhavam para o vô [Sr. Antônio L. Freitas]. Eles trabalhavam na roça pra ele. Como eu era criança, eu e as outras crianças não fazíamos muita coisa. Brincávamos mais do que ajudávamos o meu pai. Eu brincava pelo mato afora com a Graça, a filha do vô, que também ficava junto com a gente. Brincávamos, apanhávamos frutas e comíamos. Era assim, até que, depois de um tempo, a gente, meu pai e nossa gente íamos embora para o mato novamente. Passava um tempo, nós voltávamos outra vez e assim a gente ficava, pra lá e pra cá (...). Quando eu digo meus pais, eu estou me referindo aos meus pais Xetá, meus pais índios. Depois que a Dona Nilda me pegou para criar, eu nunca mais os vi, nem meu pai, nem a mulher dele, nem o meu irmão. Eu senti muito a separação do meu pai e de minha gente. Cusei a me acostumar, chorei muito. Tinha dia que eu chorava a noite inteira, de cócoras no chão. De vez em quando, eu tentava fugir, mas ir para onde, se eu não sabia onde estava!¹⁰² Eu não queria ficar ali, com eles, eu queria voltar pra junto do meu pai (...).” (Tiguá (Eirakã), São Bernardo do Campo, 1996)

Tiguá se lembra que tinha um irmão, com o qual brincava, mas pensa que este pode ter morrido. Também lembra vagamente que o pai teve outros filhos antes dela, mas não os conheceu. Porém, diz que, desde que se separou de sua família, nunca mais teve notícias do pai. Ela enfatiza:

“ eu não queria deixá-lo, ele também não, chorou por minha causa, não queria que me levassem dele, coitado! (...) Engraçado, eu estou te falando isto agora, e parece que foi hoje mesmo. Disto, eu me lembro. ”

Tiguá acredita que a separação dos seus lhe foi tão terrível que, apesar de só se comunicar na língua dos pais, acabou esquecendo a fala de seu povo e a vida do mato.

“Sabe, eu me esqueci de muita coisa, mas acho que foi pra sobreviver; não adiantava me lembrar, eu ia sofrer lembrando. Por isso eu penso que hoje, aos poucos, se

¹⁰² Quando entrevistada, Nilda Lustosa de Freitas, relatou que *“Tiguá teve muita dificuldade em adaptar-se longe da aldeia. Ela chorava muito, ficou um longo período sem conversar nada com ninguém. Ela tentou fugir algumas vezes. Quando fugia, meu marido ia procurá-la, encontrava-a escondida no mato e a trazia de volta. Foi indo até que ela acostumou-se”*.

eu for vendo os outros, as nossas coisas lá do mato, ouvir a língua [se refere a Kuein, Tuca, Tikuein (Mã) e ã], eu posso ir lembrando. Acredito que se eu ouvi-los falando na língua, aos poucos eu me recordarei, porque eu falava (...).” (Tiguá (Eirakã), São Bernardo do Campo, 1996)

Tiguá foi “criada” por Nilda Lustosa de Freitas e por seu esposo, Carlos Florêncio de Barros. Na época em que o casal a “adotou”, eles moravam em Douradina, onde tinham um pequeno comércio. Posteriormente, se mudaram para Maria Helena, trabalhando no mesmo ramo, e daí em diante moraram em várias cidades.

Como Tiguá (Iratxamëway), ela também ficou um bom período sem conversar em nenhuma língua, mas aos poucos, afeiçoada à filha do casal, foi iniciando o aprendizado do português.

As poucas vezes que foi passear na fazenda, falava na língua de seu povo. Aos poucos, a língua Xetá foi substituída pelo português.

Seu pai, Eirakã, tentou reavê-la quando ela foi levada para longe dele, mas foi em vão. Algumas vezes ele fez caminhadas até o local onde ela estava morando em Douradina para visitá-la. Porém, com a transferência dele, da esposa e do filho, Tiquëin, para Guarapuava, ela nunca mais os viu.

“Eu penso que foi muito duro pra mim separar do meu pai. Eu era muito ligada a ele, isto eu me lembro (...), depois eu nunca mais o vi, fiquei só, nunca mais vi ninguém, nem o pai, nem irmão, nem ninguém (...).”

Tiguá (Eirakã) cresceu trabalhando nos serviços domésticos da família que a “criou”. Ela também cuidava dos filhos do casal e da casa. Não aprendeu a ler nem a escrever :

“Eles me criaram como filha, trabalhando para eles. Nunca fui morar com ninguém, só com eles toda a vida. Não estudei. Eu trabalhava muito em casa, por isso não estudei. Eles até me colocaram na escola, mais dizem que eu não aprendi nada. Por isso me tiraram. Sofri muito, já trabalhei muito também (...).”

Aos dezenove anos fugiu de casa, para viver com Luiz Carlos Ferreira, com o qual vive há vinte e quatro anos. Juntos tiveram um filho, que tem hoje dezenove anos. Após o casamento, morou em vários locais, até que foi para São Paulo. Mora atualmente em São

Bernardo do Campo, num sítio onde o marido trabalha como caseiro e ela como doméstica. (Foto 33)

Durante a pesquisa de campo, o levantamento e o cruzamento dos dados de parentesco dos sobreviventes possibilitou-me identificar que Tiguá era filha do irmão de Kuein. Ela se lembrava de tê-lo encontrado quando esteve em Curitiba na administração da FUNAI, em companhia do homem que a “criou”. Constatei que sua mãe era irmã de Tiguá (Iratxamëway), e que seu pai teve dois filhos do casamento com A’ruay, Rondon e Tiquëin. Este último era bem pequeno quando ela vivia na aldeia. Ela nunca pensou que ele tivesse sobrevivido e que ela tivesse outro irmão além dele.

Emocionada e surpresa com a descoberta, Tiguá tece as seguintes considerações a respeito de sua vida, relacionando-a com o que ficara sabendo sobre os dois irmãos.

“Cresci com minha tia [se refere à outra Tiguá], sem que soubéssemos nosso parentesco. Fiquei separada dela, do meu tio [Kuein], dos meus irmãos e de todos. Nem do meu pai, coitado, eu não sabia nada. Até hoje pela manhã, eu só tinha o meu marido e meu filho, me achava só no mundo, sem parente. Agora eu me encontrei, tenho parentes, tenho até irmãos (...). É como deitar pobre e amanhecer rica. Eu tenho irmãos e tios(...).”

Tiquëin e Rondon, como ela, se surpreenderam e a descoberta provocou muita ansiedade de ambos os lados, principalmente junto aos demais sobreviventes, que também não a conheciam.

Tiguá e Tiquëin, desde que se conheceram, mantêm contatos permanentes, por telefone, um com o outro. Periodicamente, ela se comunica comigo. Num dos contatos ela observou:

“Tenho a impressão de que ele [Tiquëin] sempre esteve comigo. Acho que nós procurávamos um ao outro. Nos encontramos, agora é pra sempre. não vamos nos espalhar e sim nos juntar.”

1.7 Tiquëin e Rondon: irmãos de sangue e de caminhada



“Da época em que vivi com meus pais, esqueci quase tudo. Esqueci até a nossa língua. Mas eu me lembro um pouco dos meus pais e dos sofrimento que eu, meu irmão, meu tio e Kaiuá passamos depois que eles morreram (...)”.(Tiquëin Xetá, Guarapuava, 1996)

Tiquëin Xetá, nome com o qual foi batizado e registrado pela família que o “criou”, como sua irmã Tiguá (Eirakã), nasceu na Serra dos Dourados, porém não viveu lá por muito tempo. O avanço da colonização branca sobre o território de seu povo impediu-o de permanecer na região, vivendo com seus pais e com a irmã. Ele, o seu pai, Eirakã, e sua mãe, A’ruay, foram transplantados dali para o Posto Indígena Guarapuava, onde viveu um bom período de sua vida. (Foto 34)

A exemplo das duas Tiguá, Tiquëin, recebeu de Tuca - seu tio materno - o nome de Karombe (tartaruga), durante o Encontro “Xetá: Sobreviventes do Extermínio” em agosto de 1997.¹⁰³ Na época do encontro, Tuca e ele não lembravam do seu nome do mato dado pelos pais; por esta razão solicitou ao tio que lhe desse outro nome.

Sobre o modo como seu pai veio parar no Posto Indígena Guarapuava, município de Turvo/PR, seu tio Kuein é quem melhor sabe explicar.

“ Meu irmão Eirakã, a mulher dele [irmã de Tuca] e Tiquëin [filho deles], estavam na nossa terra lá no mato, quando Antônio avisou que ia mudar da fazenda e que não queria deixá-los lá sozinhos. Ajatukã também estava doente. Eles já não tinham muito para onde ir (...). O chefe do Ivaí, lá no Manoel Ribas, foi lá onde nossa gente morava, trouxe os três Para o Posto Indígena Ivaí, e depois eles foram levados para o Posto Guarapuava, onde eu morava.” (Ver história de Kuein)

Deste modo, Tiquëin e seus pais são instalados no Posto Indígena Guarapuava, onde Kuein já estava morando. (Foto 35)

¹⁰³ Os registros de Kozák (1964) no entanto apontam que o nome de Tikuein dado por seus pais é, Da’hai [uma espécie de palmeira que possui espinho]. Como somente no momento da escrita da dissertação tive acesso ao dado – que na época do levantamento estava em Tcheco - optei por discutir a respeito do assunto com Tiquëin e Tuca posteriormente.



32. Tiguá (Eirakã), Ana Maria e/ou Tuncaajo



33. Tiguá (Eirakã), seu filho e marido

Instalado na área, o casal construiu um tapuy-kã (casa pequena), nas imediações da sede do Posto Indígena, e continuou a manter alguns dos seus hábitos culturais cotidianos, dedicando-se inclusive às atividades de caça e coleta, que era farta no local.

Na mesma época, Kaiuá, que estava em outra área indígena do Paraná, foi levado para o local, juntando-se a eles. Nesta ocasião, lembra-se Tiqüein, seus pais, seu tio e Kaiuá ficavam sempre juntos e a comunicação entre eles dava-se apenas na língua Xetá.

Lembra-se ainda que, mesmo morando na área Kaingang, enquanto viveu com os pais só comunicava-se na língua deles. Até aproximadamente os sete anos, a língua materna era fluentemente falada por Tiqüein. Ele lembra-se que portava seus adornos corporais, principalmente os brincos e o colar, respeitando os costumes dos pais e a sua faixa etária¹⁰⁴. Enfim, junto aos pais vivia dentro das normas da cultura Xetá, embora transplantados de sua terra de origem.

Com o nascimento de seu irmão, Rondon Xetá, chamado pelos pais de Mohai (bicho furão), a vida segue no mesmo ritmo. (Foto 36)

Tiqüein lembra-se que a mãe teve outro filho que faleceu poucos dias após o nascimento, em decorrência de um surto de gripe e sarampo que havia na aldeia. Na ocasião, Tiqüein teria aproximadamente 5 anos¹⁰⁵.

Junto com os pais, o tio (Kuein) e Kaiuá, a vida dos dois irmãos parecia transcorrer normalmente. Até que, em junho de 1967, morrem seus pais. Na ocasião, todos os Xetá que ali viviam adoeceram.

Com a morte dos pais, uma nova situação se apresenta para os dois meninos e os dois adultos.

“(...) Quando meu pai e a minha mãe morreram, nós ficamos com meu tio, o Kuein, irmão do meu pai, que hoje mora no Posto Indígena Rio das Cobras, em Nova Laranjeiras. Eu devia ter cerca de seis a sete anos, e meu irmão, o Rondon, aproximadamente dois anos. Ficamos só com o meu tio e o Kaiuá. Saímos do local onde morávamos com o nossos pais e fomos morar longe da sede do Posto. Na época, vivíamos ainda, conforme o pessoal diz, a vida do mato. Fomos morar longe, bem isolados, num

¹⁰⁴ A provável data de instalação de seus pais no PIN Guarapuava não está muito clara. Porém, se considerarmos alguns fatos históricos que aparecem nas histórias de vida, pode-se pressupor que ela deve ter ocorrido entre os anos de 1963 e 1964.

¹⁰⁵ De acordo com os registros de Kozák (1967), a criança nasceu e morreu em 1967.

local distante, onde havia um rancho, cedido por uma família Kaingang, próximo à roça deles. Ficamos ali, morando os quatro. Estávamos sofrendo de verdade. Meu tio e Kaiuá era quem cuidava de nós. Ficamos ali, até que o João Rosso de Menezes, que é nosso padrinho e pai “adotivo”, assumiu a chefia do Posto Indígena Guarapuava, como funcionário do SPI/FUNAI. Avisado por Antenor, hoje motorista aposentado da FUNAI, foram até o nosso rancho, onde parávamos, na época, fazia aproximadamente um ano e meio. Ele, vendo a situação de abandono na qual nos encontrávamos, levou-nos, os quatro, novamente para a sede do Posto, onde passou a cuidar de nós: eu, meu irmão, meu tio e Kaiuá. Ali permanecemos, sendo cuidados por ele, embora morássemos ainda separados, e meu tio continuasse cuidando de nós. Um tempo depois, a mãe dele veio do Rio Grande do Sul para trabalhar como enfermeira naquela área Indígena dona Domingas Rosa de Menezes. Passados alguns tempos de sua chegada àquele local, meu padrinho [João Menezes] e a mãe nos dividiram. Ela ficou conosco, eu e meu irmão, que éramos crianças, e ele, com os dois adultos (...). (Tiquëin, Guarapuava, 1996)

Assim inicia-se uma nova fase na vida dos dois irmãos.

Juntos na nova moradia, os meninos são colocados na escola, iniciam seus estudos e passam a acompanhar as atividades e a nova rotina da família, sem, contudo, perderem o contato com o tio e com Kaiuá. A necessidade de se comunicar cotidianamente em português, as imposições do novo ambiente e o distanciamento do cotidiano em grupo, provocam o afastamento dos hábitos culturais de seu povo e, principalmente, o esquecimento da língua falada desde a época em que viviam com os pais. Tanto Rondon como Tiquëin afirmam haverem esquecido a língua de seus genitores. Eles dizem ter apenas algumas lembranças de seus pais.

A nova vida os levou a morar em diferentes locais, primeiramente devido a necessidade de acompanhar os deslocamentos de seus pais adotivos. Depois, conforme as necessidades de estudo de cada um deles, seus caminhos foram se separando e tomando outros rumos.

Moraram no PIN Queimadas durante aproximadamente um ano e meio; de lá, voltaram para o PIN Guarapuava com D. Rosa, que permaneceu no local, enquanto os dois meninos foram para o Posto Indígena Palmas, onde moraram com o padrinho durante mais

ou menos dois anos e prosseguiram seus estudos. Depois, mudaram-se novamente para outra área indígena no Rio Grande do Sul.

Na ocasião da última mudança, aproximadamente em 1980, Rondon retorna a Guarapuava e Tiquëin continua com o padrinho.

Ao fazer dezoito anos, Tiquëin alistou-se no Exército em Passo Fundo/RS, retornando ao PIN Guarapuava, onde concluiu o primeiro grau. No ano seguinte, foi chamado para servir, permanecendo na corporação durante dois anos.

Ao término de suas funções no Exército, Tiquëin retornou ao Posto Indígena Palmas, onde auxiliava o chefe do Posto que ali trabalhava. Na ocasião, cursou um ano do curso técnico em contabilidade e o de técnicas agrícolas, porém não concluiu nenhum deles. Posteriormente, ele prestou concurso na Polícia Militar. Foi aprovado e começou a trabalhar na corporação, onde ainda hoje exerce suas atividades profissionais há aproximadamente 15 anos.

Atualmente, é casado com uma mulher não-índia, Ivone Ribeiro Xetá, tem um casal de filhos, mora em Cataporanga/PR, município de Nova Tebas, e presta serviço no município de Pitanga. (Foto 37)

Rondon, seu irmão, não seguiu rumos muito diferentes. Teve apenas uma interrupção de percurso, pois, após retornar do Rio Grande do Sul para o PIN Guarapuava, por volta de 1980, ficou gravemente enfermo e teve que ser hospitalizado no Hospital Regional São Sebastião na Lapa/PR, onde permaneceu durante três meses para tratamento de tuberculose pleuro parenquimatosa. (Foto 38)

Ao receber alta hospitalar, retornou para a companhia de dona Rosa, continuando seus estudos. Ao completar o primeiro grau, iniciou o segundo no Colégio Agrícola, em Iguatupé/PR. Porém, não se adaptando ao curso, retornou ao PIN Guarapuava, onde continuou auxiliando dona Rosa no atendimento da enfermaria.



34. Rondon [Mohai] e Tiqüein [Karombe]



35. Tiqüein e o pai Eirakã no Posto Indígena Guarapuava



36. Tiqüein, Rondon, os pais e Kuein



37. Tiqüein, esposa e filho



38. Rondon, esposa e filhas

Algum tempo depois, por indicação do médico da FUNAI em Curitiba/PR, fez um curso na área de enfermagem.

Na época, 1986, dona Rosa já havia se aposentado. Eles moravam juntos com o padrinho, que trabalhava no Posto Indígena Ocoí, em São Miguel do Iguçu. Concluído o curso, foi posteriormente contratado pela instituição de assistência ao índio (FUNAI), para trabalhar no Posto Indígena Xaçecó, situado no município de Xanxerê/SC.

Rondon se muda para o PIN Xaçecó, onde atua junto aos Guarani-Mbyá. No novo local conhece sua esposa, Librantina Belino Xetá, da etnia Kaingang, com a qual se casa e tem duas filhas. Uma das meninas foi doada ao casal por uma família Guarani-Mbyá. Impossibilitados de cuidar das duas crianças, o casal dá a menina para Rondon e a esposa cuidarem, com o consentimento da liderança da aldeia.¹⁰⁶

Após três anos e meio trabalhando com os Guarani, Rondon é transferido para o PIN Ivaí, onde trabalhou durante dois anos. Posteriormente retorna a Guarapuava, local onde nasceu e foi criado. Trabalhou durante seis anos neste posto.

Atualmente, Rondon, tem 34 anos¹⁰⁷ e continua a exercer suas atividades funcionais na área de saúde da Fundação Nacional do Índio, retornou ao PIN Xaçecó, local de origem de sua esposa, onde fixou residência.

1.8 Os prováveis sobreviventes

Além dos oito sobreviventes dos quais tratei no presente capítulo, durante a pesquisa de campo, levantei dados a respeito da possibilidade de existirem mais quatro. Dois seriam os filhos de Ajatukã, cujos nomes após a saída do mato não sabemos. Um deles, seu filho com a irmã de Tuca, A'ruay. Outro, seria filho da mulher com a qual ele ficou casado até a sua morte, em fevereiro de 1964. As notícias que tenho a respeito dos dois são de que estariam trabalhando em fazendas do grupo Bradesco. Um estaria no Estado de Goiás e outro em Maringá, no Paraná. Até o momento, porém, não há nada que confirme esta informação. (Fotos 39 e 40)

¹⁰⁶ A adoção da menina Guarani-Mbyá pelo casal observou as prerrogativas do Direito de Família Brasileiro.

A esposa de Ajatukã tinha um outro filho, de seu marido anterior, com aproximadamente 10 anos, que lhe fora roubado pelo Frei Estevão, da Ordem dos Capuchinhos, em 1956, nas imediações da fazenda Santa Rosa.¹⁰⁸ O menino recebeu o nome de Natal Brasil (foto 41), e seu pai era irmão do pai de Tuca, morto por Ajatukã, que levou-lhe a mulher, com a qual viveu até a sua morte.

Em entrevista no dia 17/09/1996, Frei Estevão, como era conhecido na Região de Douradina e em Umuarama, relatou que quando ‘roubou’¹⁰⁹ Natal de sua mãe, na Fazenda, o fez com a ciência do seu administrador (na época responsável pelos índios), e movido pelo desejo de fazer da criança um grande homem, cristão, civilizado e gente, ou seja, de humanizar o selvagem.

No entanto, o garoto nunca ficou em sua companhia, porque isso não era permitido pela congregação dos Capuchinhos. Deste modo, o Frei colocou-o em um colégio de Freiras¹¹⁰, na cidade de Cruzeiro do Oeste/PR, onde ficou até aproximadamente 1960. Do menino (que, se estiver vivo, é um adulto hoje), o Padre não teve mais notícias, apenas foi informado que ele acompanhou um parente Xetá rumo à São Paulo.

Além dos três meninos (hoje adultos) descritos acima, temos ainda Thiara Marques (foto 42), idade desconhecida, que, conforme dados levantados a seu respeito durante a pesquisa de campo, foi roubada de sua família por um casal de

¹⁰⁷ Rondon observa que, embora tenha sido registrado com data de nascimento 03 de abril de 1965, as anotações de sr. Dival José de Souza, referente ao período em que foi Chefe de Posto no PIN Guarapuava, marcam que ele nasceu em 03/04/1964.

¹⁰⁸ Frei Estevão, hoje é Monsenhor Aleixo Cselusniak, 72 anos, Paróquia Nossa Senhora das Graças, Barbosa Ferraz/PR. Acompanhavam-no em suas idas a região de Serra dos Dourados outros membros da Ordem, conhecidos como, Frei André (abandonou a igreja), Frei Gaspar e Frei Onorato (já falecidos). Além deles, os Freis Vicente e Clemente, que atuaram nos diferentes pontos do habitat Xetá.

¹⁰⁹ A expressão foi utilizada pelo Padre para se referir ao ato por ele praticado, por isso a mantenho aspeada. O mesmo ocorrerá com as variações do verbo, “roubar”. O menino tentou escapar, resistiu, a mãe dele também tentou resgatar o filho, mas o frei, juntamente com outros dois freis, levaram o menino à força, enquanto a mãe corria atrás do carro para alcançá-los. Também Ajatukã, Mã [Haikumbay] e Eirakã foram até Cruzeiro do Oeste para resgatá-lo, porém o padre, amedrontado, chamou a polícia. Os três não conseguiram resgatar Natal.

¹¹⁰ Atualmente, o Colégio das Freiras não existe mais. Portanto, não consegui maiores dados a respeito do provável paradeiro de Natal, pois uma senhora, em Cruzeiro do Oeste que poderia dar-me notícias dele havia falecido.



39. Filho Ajatukã e A'ruay



40. Filhos de Ajatukã



41. Natal e os freis
Capuchinhos



42. Maria Thiara Marques

brancos que a levou para morar em sua residência num sítio próximo a Campo Mourão/PR.¹¹¹ Na época, ela deveria ter aproximadamente 5 anos de idade.

Após algum tempo morando com o casal e seus filhos, quando ainda menina, Thiara foi estuprada pelo filho do casal. Para livrar-se dela, eles deram-na para uma senhora que tinha uma casa de prostituição (...).

Seus percalços não param por aí. Apesar de menina, sua vida tomou rumos tortuosos e povoado de tragédias, até que veio parar na Penitenciária Feminina de Piraquara, na região Metropolitana de Curitiba/PR, em 04/09/1979¹¹², para cumprir uma pena de 16 anos e 3 meses de reclusão, por crime de homicídio, pelo juízo de Loanda/PR. Da Penitenciária ela saiu para trabalho externo em 30/06/1983.

As fontes consultadas a seu respeito registram que ela desconhece sua idade, o nome dos pais, e se tinha irmãos. Ela não tinha nome e nem documentos na época da prisão. Porém, sabia que, quando era pequena, havia sido levada de sua mãe, uma índia que morava numa aldeia, nas proximidades de Campo Mourão.

À época em que saiu da penitenciária para trabalho externo (30/06/1983), Tuca lembra-se de haver conversado uma vez com ela, mas segundo seu relato, foi muito rápido. Mesmo assim, constata:

“Ela parece nossa gente. Acho que se nós a encontrarmos novamente, poderemos juntos tentar saber mais dela. Quem sabe ela não é aquela minha irmã mais nova que sumiu (...).” (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

Tikuein (Mã), como Tuca, tem a esperança de que ela possa ser a irmã que desapareceu no mato. No entanto, até o momento só temos hipóteses, pois ao longo da pesquisa não consegui localizá-la, apesar de tê-la procurado em diferentes locais e fontes de referências. As últimas notícias que levantei a seu respeito deixaram-me um pouco desesperançosa de encontrá-la. Fui informada de que ela não quer mais ser identificada como “índia”, por haver passado por muitos preconceitos e discriminações, principalmente da parte da Fundação Nacional do Índio em Curitiba. A comprovação do descaso institucional pode ser observada no seu processo criminal.

¹¹¹ Conforme os sobreviventes, a região de Campo Mourão fazia parte do território tradicional Xetá.

¹¹² Vide Registro Geral - 639, livro 3 da Secretaria de Justiça - coordenação do Sistema Penitenciário.

De acordo com os dados levantados a respeito de Thiara,¹¹³ ela tem uma filha que, à época de sua prisão, ficou com um casal residente em Maringá, os quais não lhe permitiram mais visitar a mãe. Na última vez que viu sua filha (1979), a menina tinha aproximadamente dois anos.

1.9 O parentesco entre os sobreviventes Xetá : genealograma

A princípio, quando iniciei o trabalho de pesquisa, não tinha a preocupação com o parentesco. Porém, o que não constituiu preocupação inicial tornou-se necessidade ao longo da pesquisa, dentro do contexto das narrativas biográficas dos sobreviventes e da compreensão do evento contato, apresentado nos seus interstícios. Percebi que, se não tentasse entender o parentesco entre os sobreviventes e, conseqüentemente, os seus vínculos com o grupo que buscou o contato, não poderia avançar no estudo, pois, durante as narrativas de suas trajetórias de vida, a sociedade de origem, principalmente na fala de quatro deles (Tuca, Kuein, Tikuein (Mã) e ã), era o principal foco de atenção.

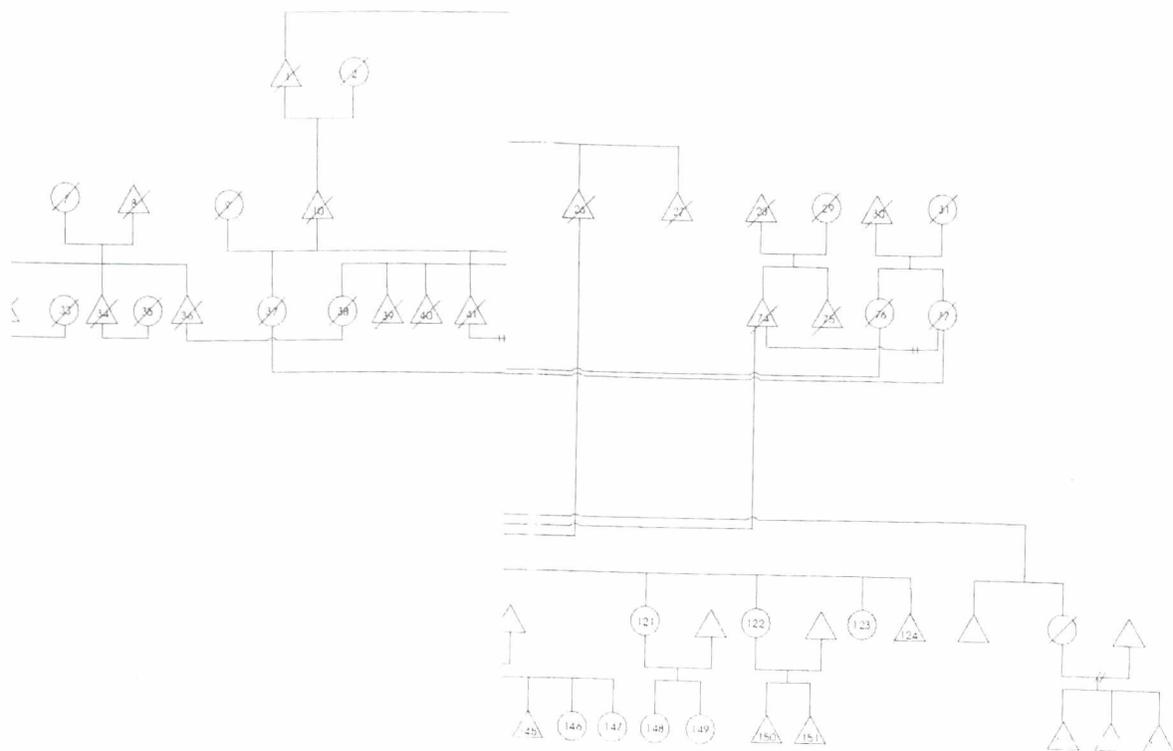
Montar o genealograma, com fragmentos de dados de memória, foi semelhante a um trabalho arqueológico que só foi possível graças à ajuda de Kuein, Tuca, Tikuein (Mã) e os dados de Rodrigues (1960;1961). Aos poucos fomos mexendo as peças, colando as pequenas partes que nos apresentam uma possibilidade de reflexão. Deste modo, o gráfico apresentado não esgota a genealogia Xetá, mas nos apresenta um pouco sobre quem são os remanescentes do grupo e os laços de parentesco entre eles e aqueles que buscaram o contato com os brancos.

No genealograma utilizo a simbologia comum da antropologia. Nele estão identificados nominalmente apenas os oito sobreviventes, principais protagonistas deste estudo.

¹¹³ Todos os dados a respeito de Thiara foram extraídos do seu prontuário existente na Penitenciária Feminina de Piraquara e da entrevista feita com a Sra. E. M. S. pela pesquisadora Blanca G. Rojas, através do projeto Memória Indígena do Paraná/UFPR/ Secretaria de Estado da Cultura do Estado do Paraná. Curitiba/PR, 1989. A consulta e o acesso ao prontuário ocorreu em setembro de 1996, junto à Penitenciária Feminina de Piraquara/PR, município de mesmo nome. Nesta ocasião, tentei levantar informações a respeito dela em vários locais, porém em nenhum localizei-a.

Quanto aos números que acompanham os símbolos, eles estão devidamente identificados no anexo 3, principalmente àquelas gerações abaixo dos remanescentes. Nas gerações acima, constam apenas alguns nomes lembrados por Tuca, Kuein e Tikuein (Mã).

Os símbolos não numerados indicam que as pessoas não foram identificadas como Xetá pelos informantes (são cônjuges, filhos e netos de outros casamentos dos cônjuges).



OS SOBREVIVENTES XETÁ

Lucia da Silva
 tos e Leonardo Salles

campo 1996/1997 - Carmen Lucia da Silva
 la campo 1960/1961 - Aryon D. Rodrigues

Comentários

Do grupo de sobreviventes, protagonistas deste estudo, e daqueles ainda não localizados, à exceção de Thiara - da qual não consegui levantar dados familiares - todos estão ligados pelos laços do parentesco.

Dos oito remanescentes, quatro deles - Kuein, Tuca, Tikuein (Mã) e ã - trazem em seus registros de memória individual muitos dados da memória coletiva da sociedade Xetá.

Suas trajetórias de vida e trajetórias sociais, resultado dos deslocamentos pelos diferentes grupos sociais, por mais que tenham seguido rumos diferentes e desgarrados de seu povo, não deixam de apresentar dados da memória coletiva Xetá e tampouco estão descoladas da experiência pessoal de cada um enquanto membro de uma sociedade extinta. Suas histórias de vida interpenetram-se umas às outras, de maneira que os eventos, os episódios e as experiências vividas por cada um sempre estão contempladas nas histórias dos outros, possibilitando-nos estabelecer relações entre os acontecimentos, os fatos, as pessoas, os locais.

O tempo da narração de suas histórias de vida, principalmente de três deles¹¹⁴, sempre transitam entre o presente, caracterizado como o tempo vivido com o branco, o passado, o tempo que viveram com o seu povo e um outro tempo, o dos antigos expresso nos mitos, nas lendas, nos ensinamentos. Parte de suas narrativas transitam na relação entre mito e história.¹¹⁵

No passado, buscam explicações para os episódios pelos quais passaram no início do convívio com os brancos, principalmente para aquelas situações oriundas das dificuldades de compreensão dos novos códigos na nova sociedade, da não adaptação imposta pelo contato, da falta que sentiram do seu povo e dos conflitos vivenciados no novo mundo.

Lembrar o passado, para quatro deles, é estar aqui, se vendo lá, evocando dados da memória coletiva, da sociedade que não mais existe hoje, a não ser nas lembranças. Falar do passado, neste caso, é transportar-se de um tempo ao outro, aquele das suas lembranças. A fala singular de Tikuein (Mã) a respeito do assunto, evidencia que:

¹¹⁴ Kuein, Tuca e Tikuein (Mã).

¹¹⁵ Sobre a relação entre mito e história ver Hill, 1988 e Sahlins, 1990.

“ É lá (na aldeia e no tempo dos antigos) que nós estamos juntos. Aqui não, estamos separados, cada um num canto. Lá no mato, a gente estava junto, vivíamos, corriamos, comíamos, fugíamos e fazíamos um monte de coisa juntos. Por isso eu, o Tuca, o Kuein, a ã, não podemos falar de hoje aqui, sem falar de lá [Serra dos Dourados] do nosso povo.”

A fala de Tikuein (Mã) nos remete ao pensamento de Halbwachs (1990, p. 26) que ao tratar da memória coletiva e memória individual, observa que, “nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos.” Isso “porque, em realidade, nunca estaremos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem.” Deste modo, em pensamento nos deslocamos de um grupo para outro, mesmo quando estamos sós.¹¹⁶ Este exercício, Tuca, Kuein, Tikuein (Mã) e ã fizeram durante todas as suas narrativas.

¹¹⁶ Sobre o trabalho com memória, ver também Maluf (1995) e Bosi (1987).



43. Os sobreviventes



44. Os sobreviventes

CAPÍTULO II

**Juntando os fragmentos da memória:
os Xetá falam sobre os Xetá**



Capítulo II

Juntando os fragmentos da memória: os Xetá falam sobre os Xetá.

“O que foi vivido é finito, limitado, mas o que é lembrado não tem limites, é infinito. A rememoração é reconstrução, re-significação permanente. A memória é concebida como possibilidade de redenção, de luta contra a morte, de transcendência (...)”. (Paula, 1994)

2.1 História de “como se formou a nossa gente”

Três dos sobreviventes Xetá, ao tratarem da origem de seu povo, contam que:

“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]. À 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 (tipanhe'ã, kankö'a)¹¹⁷, a saracura, o tuiuí e outros mais (...) Não eram pássaros 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'. Naquele tempo, os bichos todos falavam a nossa linguagem. Decidido a roubar o fogo do urubu, ele resolveu se passar por morto. Construiu um abrigo para sua irmã, deixou-a protegida lá dentro, de modo a não ser percebida pelos animais, e foi para fora, onde fez um apoio de cabeça de madeira, passou um tipo de cipó no corpo que deixa um fedor horrível, semelhante a carniça, e ficou esticado, imóvel, como se estivesse morto. O homem fedia como carniça. Vieram as moscas varejeiras que puseram ovos em toda a parte do corpo dele. As varejas nasceram, e se mexiam sobre o seu corpo. Os urubus chegam. Várias espécies deles vêm, o branco, o preto, etc. O da cabeça vermelha estava entre eles e havia trazido o estojo onde guardava o pau¹¹⁸ de fazer fogo. Próximo ao "morto", fizeram o fogo e diziam entre si: 'olha, você assa este pedaço, o outro este, aquele a cabeça, o outro a perna, o braço e assim por diante'. Nisto, o homem abriu bem os olhos, olhou-os, e fechou-os novamente. Porém, um dos urubus, viu o que ele fez, e voou para o alto de uma árvore, comunicando aos demais o que havia visto, dizendo em seguida: 'vou embora porque esta carniça está viva'. O outro, o urubu-de-cabeça-vermelha, retrucou: 'não acredito! Ele está morto, está fedendo, portanto, por que estaria

¹¹⁷ Os informantes não souberam a tradução para os termos.

¹¹⁸ Conforme Tuca, Kuein e Tikuein, o pau ignígeno é confeccionado de uma espécie de cipó do qual não lembram o nome. Para uma definição detalhada a respeito do referido utensílio, ver RIBEIRO, Berta G. Dicionário do Artesanato Indígena. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

com os olhos abertos?’ Aproximou-se do homem e colocou-se a examiná-lo, constatando que seu olho estava cheio de bicho. Após tal constatação, ele confirma que o homem estava morto. Os demais, foram se aproximando, e quando iam erguê-lo para conduzi-lo ao fogo, este levou a mão e pegou o seu apoio de cabeça [pedaço de madeira], e com aquele pau espantou toda a urubuzada, que foi embora deixando-lhe o fogo. Ele gritou para a sua irmã sair da casa e vir correndo pegar o fogo. Ela alcança um tição, ele pega o estojo que continha os pauzinhos de fazer fogo pertencente ao urubu e fogem pelo mato adentro. Em seguida, vão para o rio, onde o homem se lava para tirar o cheiro de carniça e os bichos de seu corpo (...). Vendo-o cheio de varejeira, a irmã pensou que ele estivesse morto de fato. No entanto, ele lhe diz: ‘ainda sou eu! (...)’. Após o homem ter se lavado, os dois voltaram para casa, fizeram o fogo e foram dormir. Tiveram filhos, os quais casaram entre si e tiveram mais filhos e assim sucessivamente. Deste modo foi que se formou a nossa gente, essa é a nossa história.¹¹⁹ Nós ficamos com o fogo, o qual levávamos para todo lado que nossa gente ia e o mundo começou de novo (...).”

A narrativa apresentada foi elaborada a partir da história da origem do povo Xetá, contada por Tuca, Kuein e Tikuein (Mã)¹²⁰. A narrativa contada por cada um deles é a mesma, o que leva-me a considerar os três como seus autores. Após havê-las sistematizado, consultei as anotações de campo do lingüista Rodrigues (1960;1961), que havia registrado a mesma narrativa em 1960, tendo Tuca como informante. Ao verificar se houvera alguma modificação da versão anterior coletada por ele, e a coletada por mim junto aos três, pude constatar que as narrativas não diferiam em conteúdo daquela que havia sido coletada trinta e cinco anos atrás, quando a sociedade Xetá ainda não havia desaparecido do cenário paranaense.

¹¹⁹ A narrativa apresentada é seguida de uma seqüência de outras narrativas que remetem à histórias da criação dos ratos e de outros animais.

¹²⁰ Metodologicamente, trabalhei num primeiro momento, com cada um deles individualmente. Posteriormente, atendendo a sugestões e solicitações dos três, os reuni. Nesta oportunidade, os três narraram uma seqüência de episódios e histórias, inclusive as registradas acima, na língua Xetá e em português. Vale ressaltar que as narrativas míticas, históricas, lendas, episódios etc., perpassaram todas as narrativas biográficas dos três sobreviventes, que traziam os seus conteúdos para o contexto de sua fala e, como explicação daquilo que narravam.

2.2 Etnônimos Xetá

Na literatura e nas fontes documentais, os Xetá podem ser identificados com os: Botocudo (Bigg-Wither, 1974 e Keller [1866] in: Lovato, 1974); Aré (Borba, 1904;1908); Yvaparé (Nimuendaju, 1914; 1987); Notobotocudo (Ihering, 1907); Sjeta, Setá, Ssetá (Fric, 1909, citado por Loukotka, 1929; 1960); Setá (Loukotka, 1929); Setá, Xetá, Chetá (Fernandes, 1957; 1958; 1959; 1960; 1961); Xetá (Guérios, 1959 e Rodrigues, 1979) e Héta (Kozák, 1981).

No entanto, na compreensão dos sobreviventes do grupo, os etnônimos empregados para identificar seu povo não possuem nenhum significado para eles, apesar de reconhecerem que a designação Héta (muito, muitos, bastante) tenha significado no contexto da língua de seu povo¹²¹. Eles advertem ainda que a variação de termos para nomear sua gente, é coisa de branco, pois, os Xetá quando se referem a si e aos outros de sua sociedade, empregavam o termo Nhanderetá (nós, gente, nossa gente). Porém pelo que pude observar ao longo do contexto das narrativas com aqueles falantes da língua, nhanderetá, parece não ter sido o único termo utilizado pela sociedade Xetá para referirem-se ao grupo.¹²²

A insuficiência e a fragmentação dos dados, e a inexistência de uma sociedade onde se possa observar no cotidiano como esta autodenominação ocorre, dificultaram uma análise mais fundamentada e conclusiva a respeito do assunto. Por isso, para efeitos da presente etnografia, opto por não afirmar ter sido esta ou aquela maneira adotada pelos Xetá para se auto-identificarem. Acredito que, futuramente, ao estudar algumas narrativas míticas registradas durante o campo, poderei visualizar melhor as condições em que a autodesignação aparece neste contexto.

¹²¹ Durante o período de pesquisa, Tuca, Kuein e Tikuein insistiram que o nome do grupo não era Xetá. Chegaram a propor a mudança para Héta, justificando que o termo tinha significado na língua de seu povo. Ao longo do trabalho, em conjunto com Tuca, Kuein e Tikuein (Mã), optamos por manter o nome Xetá, correntemente utilizado desde 1958, quando foi citado por Loureiro Fernandes durante comunicação na 3ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia em Recife, (Cf. Fernandes, 1959).

¹²² Dentro das narrativas míticas, por exemplo, pude identificar pelo menos dois modos diferentes de auto-identificação do povo Xetá, porém prefiro esgotar a questão posteriormente para não incorrer em erros.

2.3 Considerações a respeito da Língua Xetá

Do ponto de vista lingüístico, a língua Xetá foi classificada por Rodrigues (1979; 1986) como pertencente à família Tupi-Guarani¹²³. Parte de seus remanescentes [Kuein, Tuca, Tikuein (Mã) e ã¹²⁴] ainda falantes da língua tecem as seguintes considerações em relação à língua Xetá:

“(...) o nosso idioma é muito parecido com o dos Guarani, que moram no Rio das Cobras e Mangueirinha/PR. Quando eles conversam, conseguimos entender o que dizem, apesar de existirem algumas diferenças de pronúncias e significados nas palavras, nos sons etc. As diferenças, nós conseguimos identificar bem direitinho à medida que ouvimos. Por isso achamos que nossa fala, e muito do jeito de ser de nossa gente, parece com a dos Guarani.”

Rodrigues (1979) também observa semelhanças e proximidades entre a língua Xetá e a Guarani. Ele explica que, comparando sistematicamente a língua Xetá com as demais da mesma família lingüística, pôde constatar que tanto a sua fonologia, quanto o léxico são deriváveis mais imediatamente do grupo dialetal Guarani, existindo inclusive uma grande proximidade com o dialeto da parcialidade Mbyá.

Em contatos mantidos com Rodrigues, em 1996 e 1997, este observou que, do ponto de vista lingüístico, existem, no vocabulário Xetá, alguns termos para nomear coisas, materiais e objetos que o grupo não possuía na época do contato. No seu entendimento, estas evidências podem indicar pistas de que provavelmente o povo Xetá, no passado, tenha conhecido esses objetos, ou que os possuiu e, por alguma razão abandonou ou, ainda, que os conheceu através de contato interétnico com outras sociedades.

No que se refere à existência desses termos que designam objetos que não possuíam na época do contato, um fato curioso ocorreu comigo durante a pesquisa com os três falantes da língua. Eles me informaram existirem termos para milho, fumo e pote de barro. O último termo apareceu, inclusive, ao longo de uma narrativa que falava de um pote de

¹²³ Outros lingüistas se ocuparam da língua Xetá, antes de Rodrigues, por exemplo: (Loukotka, 1929; 1960 e Guérios, 1959).

¹²⁴ Inclui ã, como falante, por terem os três informantes a considerado como tal. Estes dizem que ela sente vergonha de falar, mas entende tudo.

barro utilizado pelos antigos para cozinhar carne. Ao perguntar aos informantes sobre a origem do pote, se eles faziam cerâmica, eles apenas disseram:

“Isto nós não sabemos. Talvez aqueles que contavam a história soubessem, porque eles sabiam explicar tudo. Tuca acrescenta ainda: ‘eu só sei que os antigos tinham o pote, porque o meu pai dizia que os antigos diziam e contavam a história’ (...).”

As anotações de campo de Rodrigues (1960;1961) também traziam o registro da mesma história e dos termos que registrei, acrescidos de outros.

No entanto, apesar das fortes semelhanças linguísticas entre os Xetá e os Guarani-Mbyá, a confirmação ou refutação das diferentes possibilidades, ainda é uma questão em aberto.

2.4 Demografia Xetá: quantos eram os Xetá?

A demografia Xetá ainda hoje é um ponto obscuro nos documentos e na literatura que tratam do grupo, embora as fontes bibliográficas e documentais estimem que a população variasse em torno de 200 a 250 pessoas¹²⁵. Os remanescentes, porém, ao se referir ao seu povo, afirmam que ele era numeroso e se subdividia em vários grupos familiares, os quais nomeio subgrupo. Para eles, a maior parte da sociedade não chegou a ser conhecida nem avistada pelos brancos, pois muitos fugiram, desaparecendo na mata. Outros morreram atingidos por doenças disseminadas pelo colonizador, pela ingestão de alimentos alheios a sua dieta alimentar, e outros foram exterminados com o uso de arma de fogo, causas que apagaram os vestígios de sua presença.

Reforçando a idéia de que o seu povo era numeroso, Tuca, Kuein e Tikuein (Mã) justificam, ainda, que o número de pessoas pertencentes à sua gente não se restringia àqueles que chegaram até os brancos, ou que por eles foram avistados ou alcançados.

Rememorando o tempo em que percorriam a mata fugindo dos brancos, e acossados dentro de seu território, os três observam:

¹²⁵ Cf. Fernandes, 1957; 1959. No memorial de 1957, junto ao anexo 1 temos um documento (sem data e assinatura) que, apresenta duas fotografias com um casal Xetá e filhos. Nele está registrado que os Xetá são aproximadamente duzentos e que, ‘a abertura da estrada de cruzeiro do Oeste para Icaráima desalojou-os do seu acampamento’. No anexo 2, uma carta sem data endereçada a Fernandes pelo Juiz substituto de Paranavaí, Allyrio de Jesus Dipp, encaminha fotos tiradas de quatro índios que o escrivão do Cível e

“Nós éramos um povo muito grande, que vivia em aldeias espalhadas pela floresta (...). Nem todos eram parentes chegados, mas éramos a mesma gente. Era como hoje os Kaingang, tem um grupo aqui [refere-se ao Posto Indígena onde moram], tem lá no Mangueirinha, no Queimadas, mas são todos a mesma gente (...).” (Kuein, Tuca e Tikuein (Mã), PIN Rio das Cobras, 1997)

Kuein lembra-se que:

“Antigamente, meu pai contava que nossa gente era muito grande, mas muito grande mesmo [numerosa]. Mas as invasões dos Mbïa [índios de outra etnia] nas nossas aldeias matou muitos entre nós. Houve um tempo [intensifica a voz], muito tempo atrás, que branco também matou nossa gente, e nossos antigos também os mataram. O avô do meu pai, contou pra ele que nessa época, os antigos comiam os inimigos brancos e deixavam a carcaça, [o esqueleto] boiando no rio grande [talvez o Ivaí] pra amedrontá-los. Mas depois eles deixaram de fazer isto e só fugiam. Quando eu já era nascido, eles já não comiam mais gente, diziam que eram os antigos. O pai de Tuca também já contou esta história pra ele, que nossa gente, os antigos, muito antigos comiam gente (...).” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Tuca e Tikuein (Mã) atribuem a depopulação sofrida pelo grupo, às guerras interétnicas, às invasões de seu território pelos brancos e aos conflitos internos entre os diferentes grupos familiares Xetá. Os dois, como Kuein, também fazem referência à prática da antropofagia, porém não especificam em que condições ela ocorria, nem quando e porque deixou de ser praticada. Apenas dizem que era praticada contra os inimigos.

2.5 O território Xetá delimitado pelos sobreviventes

Contam os remanescentes que sua gente vivia originariamente ao longo do Rio Ivaí e adjacências, apesar de, na época da invasão dos brancos em suas terras, alguns Xetá estarem ocupando a região compreendida como Serra dos Dourados - entre os Rios do Veado e das Antas, na margem esquerda do Rio Ivaí. Nestes locais foram localizadas algumas de suas aldeias-acampamento e vestígios de sua presença [objetos de cultura material] nos anos de 1949, 1951 e 1952.

Eles afirmam que o território ocupado por seu povo, desde os tempos de seus antepassados, era muito maior do que aquele identificado nos documentos e nas fontes bibliográficas que registram o contato dos Xetá com o mundo dos brancos em 1954/1956¹²⁶. (Ver mapa n.º 04)

Para eles, a noção do território ocupado pelo grupo extrapola aquela à qual se reportaram os brancos na ocasião do contato. De acordo com suas narrativas, o rio Ivaí e seus tributários era o lugar de sua gente.

Por viverem da caça e da coleta, Tuca observa:

“Nós mudávamos muito e, dependendo do bicho que íamos caçar, era preciso fazer um tapuy-kã e ficar no lugar durante um tempo. Por isso, nem sempre onde tinha casa era aldeia e se morava mais tempo (...). Às vezes a gente parava num lugar de armar armadilha pra caçar animal grande.”

A morte de alguma pessoa do grupo também resultava no abandono temporário da aldeia. Enfim, para eles, os locais de caça, de coleta, de enterramento, os diferentes pontos onde eram construídas as aldeias grandes, os locais onde parentes antigos viveram constituíam a área Xetá: *“a nossa terra era muito mais que as aldeias.”* (Kuein, Tuca e Tikuein (Mã), Rio das Cobras, 1997). A noção de terra compreendida pelos três nos remetem a noção de território indígena, contemplada em Seeger e Viveiros de Castro (1979).

Tikuein (Mã) reconhece também o rio Piquiri como um ponto de ocupação do grupo, durante um determinado período de suas caminhadas e nas fugas dos Mbíá¹²⁷, dos quais viviam a fugir:

“Antigamente, muitos tempos atrás, não me lembro o ano, porque foi o meu falecido pai que me contou, nós e nossa gente, meus tios, irmãos dele e da minha mãe, meus avós, parentes, enfim todos nós morávamos na floresta, lá naquele sertão, na região do Rio Ivaí, Piquiri, Paraná, onde tinha gente nossa, até mais pra riba [para cima, no alto], onde fica hoje Maringá e Apucarana. Ainda não havia branco por aquelas bandas,

Segundo a correspondência o grupo era de aproximadamente 200 pessoas.

¹²⁶ Em relação à presença dos Xetá nas regiões mais acima no rio Ivaí, um relato datado de 1873, do engenheiro Big-Wither (1974) registra haver encontrado um grupo, o qual denomina botocudo, na região compreendida como Salto do Ariranha. A descrição do grupo capturado pelo engenheiro, leva-nos a pressupor serem eles um dos possíveis grupos dos denominados Xetá. Ver mapa n.º 10.

*quando morávamos por ali. Éramos só nossa gente e aqueles outros índios que fugiamos deles. Nós vivíamos todos ali naqueles lugares, onde hoje tem o tal de Campo Mourão, Ivaíporã, Maringá, Umuarama, Cruzeiro do Oeste, Douradina, Maria Helena, Ivaté, Serra Dourada (ver mapa n.º 04) e outras cidades que hoje eu não sei o nome”*¹²⁸. (Tikuein (Mã), PIN S. Jerônimo, 1996;1997)

Embora nunca tenham retornado ao antigo habitat desde aproximadamente 1961, Tuca e Tikuein (Mã) reconhecem a região acima como antigos territórios de seu povo. Para eles, aquele lugar, ocupado pelas atuais cidades, por fazendas de gado e de café, continua como antes, apesar da ausência de seu povo e da floresta.

Suas narrativas apresentam o território Xetá como se a mata ainda existisse. Em algumas passagens, passado e presente se misturam.¹²⁹ A distribuição geográfica das diferentes aldeias e dos seus núcleos familiares é sempre referenciada num território que oscila entre “*o tempo sem o branco*”, quando existia a harmonia, a natureza era abundante e sua domesticação era praticada pelo grupo, e o “*tempo em que o branco chega*”, marcado pelo desequilíbrio da natureza, pela desarmonia meio ambiente/cultura, pela desagregação do grupo, pelas mortes, doenças, fugas, desgraças e pelo impedimento de desenvolverem o seu jeito de ser e a conseqüente extinção da sociedade.¹³⁰

O rio Ivaí, o qual denominam “grande rio”, e o seu em torno são a referência, para os sobreviventes, da localização geográfica de suas aldeias e dos diferentes subgrupos.

O clima da região, segundo os remanescentes, era quente, o que obrigava o grupo no verão a buscar abrigo na sombra das árvores, para se proteger do sol, embora a noite

¹²⁷ Certamente os Mbã, inimigos dos Xetá aos quais eles se referem, eram os Kaingang, pois o local onde viviam era também ocupado por esta etnia durante o século XVIII.

¹²⁸ Tuca o mesmo que Tikuein (Mã). O relato dos dois a respeito das invasões dos Mbã às aldeias Xetá me remetem aos registros de Borba (1904;1908) e Frei Timóteo (1861/1863 In: CAVASO, 1980, p. 265), à respeito da presença de cativos Arés, entre os Kaingang que os chamava Kuruton (sem roupas).

¹²⁹ Logo no início do trabalho de campo, quando ouvia as histórias de vida de Tuca, Kuein, Tikuein (Mã) e ã, tive alguma dificuldade para acompanhá-las, principalmente quando os narradores eram os três primeiros, pois suas histórias eram narradas sempre permeadas de fatos históricos de época e perpassadas pela história oral do grupo: mitos, lendas, episódios, etc. Transitava-se de um tempo para o outro, sempre que o acontecimento narrado remetia a algo que podia ser explicado através do mito.

Chamou-me a atenção, na época a preocupação dos três em explicar alguns relatos de episódios ocorridos com eles e com o grupo através de narrativas míticas, principalmente quando se referiam à desobediência de alguma regra de conduta interna ao grupo.

¹³⁰ Essas referências aos diferentes tempos, feitas nas narrativas dos sobreviventes nos remetem às discussões de Bachelard (1994) a respeito do tempo da duração, ao tratar da psicologia dos fenômenos temporais. Para ele: “(...) não se pode rever o passado sem o encadear num tema efetivo necessariamente

muitas vezes fosse fria¹³¹. Salientam, ainda, que seus pais associavam as modificações climáticas com a invasão dos brancos em seu território, enquanto as explicações para a geada, a chuva, o trovão, enfim, os fenômenos naturais são ancoradas em outras histórias que ouviram na época em que viviam junto ao seu povo.

2.6 A Aldeia

Os sobreviventes contam que, antes da invasão do território Xetá pelas frentes de colonização, os diferentes grupos familiares habitavam nas *oka-wauatchu* (*oka* = lugar, *wauatchu* = grande, aldeia grande), onde eram construídos os *tapuy-apoeng* (casas grandes), residência ocupada pela família extensa.¹³² Havia também os *oka-kã* (*oka* = lugar, *kã* = pequeno), acampamentos temporários, onde instalavam os *tapuy-kã* (*tapuy* = casa, *kã* = pequeno).

Os informantes contam que era nas casas grandes que:

“os homens cantavam, tomavam a nossa bebida feita de frutas do mato, até que ficassem completamente bêbados. Nestas ocasiões, as mulheres se incumbiam de lhes servir o líquido na caneca de porungo, cuidavam da manutenção do fogo, para não apagar, e de seus maridos, para que, embriagados, não se queimassem. As meninas maiorzinhas também ajudavam a servir bebida aos homens quando eles já estavam bêbados. A ã, por exemplo, antes de vir embora de nossa terra, ajudava a embebedar os homens, servindo-lhes bebida na boca (...)”. (Tuca e Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Durante o ritual, que os remanescentes denominam de “*beberagem*”¹³³, somente às mulheres mais velhas era permitido embriagar-se. As demais mulheres e as crianças,

presente. Ou seja, para ter a impressão de que duramos (...) precisamos substituir nossas recordações, como os acontecimentos reais, num meio de esperança e inquietação, numa ondulação dialética (...)” (p.38).

¹³¹ Maack (1941: 124 - 125), observa que o clima do noroeste paranaense [região original do povo Xetá] era tropical úmido, com uma cobertura florestal do tipo pluvial tropical e formação de solo tipo arenito Caiuá. Daí o risco de retirar-se a cobertura florestal e transformar o local num tipo de deserto.

¹³² Embora não descreva no presente trabalho os dois tipos de habitação Xetá, vale registrar que, durante a pesquisa de campo, Tuca, Kuein e ã a descreveram minuciosamente, não só do ponto de vista estrutural, mas também no tocante a sua técnica de confecção, ao material utilizado e aos seus diferentes tipos de ocupação (...).

¹³³ Observa-se na fala dos informantes, que *beberagem* era feita para celebrar o período de determinados frutos, ou durante rituais de iniciação. Ao tratarem da *beberagem*, eles relataram uma história mítica que conta sobre esse ritual que os remanescentes nomeiam de *beberagem*.

observam Kuein e Tuca, “ *algumas vezes experimentavam a bebida, mais não ficavam bêbadas.*”

2.7 Habitação

Os *tapuy-apoeng* (casas grandes) tinham várias funções sociais. Eram o local onde se realizavam rituais, inclusive o de iniciação dos meninos. Serviam também como um abrigo seguro contra o ataque das onças¹³⁴. Era junto a ela que se armava a armadilha para a captura do temido animal, usando muitas vezes a sua própria vítima como isca.

Kuein, que já foi atacado por este felino quando menino, descreveu toda a técnica e os procedimentos adotados para atraí-lo e, posteriormente, matá-lo. Sua narrativa destaca que a habitação grande oferece todas as condições de segurança necessárias para que os caçadores atinjam o alvo desejado e protejam os demais membros da aldeia.

O *tapuy-apoeng*, é também identificado pelos sobreviventes, como um tipo de moradia muito utilizado pelos antigos, que a utilizavam como moradia. Eles lembram-se que, até a época em que Tuca furou o seu lábio, a casa grande ainda era feita.¹³⁵

Tuca e Kuein observam que, apesar de grande, o interior da casa não possuía divisórias. Na parte superior da cobertura de folha de palmeira, havia um forro entre o chão e o telhado, como se fosse um outro piso, forro, ou andar, ligado ao chão por uma pequena escada. Por ocasião do ritual de perfuração labial do menino, este dormia lá, até que fosse cicatrizado o local onde o tembetá foi inserido, obedecendo assim a algumas normas e condutas do grupo. Fora da ocasião de rituais, outras pessoas podiam ocupar esta parte superior da moradia.

Numa aldeia, além das casas grandes, havia as pequenas, próximas a elas. No caso, as residências pequenas, abrigavam as famílias nucleares (foto 46). Conforme os informantes, na época do contato, elas eram mais utilizadas, devido à maior facilidade na

¹³⁴ A segurança deste tipo de habitação, de acordo com Tuca e Kuein, se deve aos seguintes fatores: ela é seguramente fechada dos lados até o chão, abriga um grande número de pessoas e possui apenas uma porta.

¹³⁵ Kuein, Tuca e Æ conheceram os *tapuy-apoeng*. Os dois primeiros tiveram o seu ritual de iniciação, “furo labial”, realizado nela. Se observarmos a idade de Tuca, provavelmente até o final da década de 1940 início de 1950, ainda existia o *tapuy-apoeng*, possivelmente com os *tapuy-kã* próximos. O seu desaparecimento

sua construção e à rapidez para confeccioná-las. Além do menor consumo de matéria prima, e a ocupação de um espaço físico menor. Sobre as casas grandes e as pequenas, Kuein conta:

*“ eu me lembro de quando morávamos na aldeia grande. Naquela época, eu parava com o Mã, pai do Tikuein (Mã), e os irmãos dele, suas mulheres e filhos. Nós morávamos todos juntos numa casa só, que nós chamávamos tapuy-apoeng. Mas nós tínhamos também os tapuy-kã, próximo de onde ficávamos com o meu pai. Isso foi antes de conhecermos os brancos, e de vermos avião. Foi bem antes (...). Morávamos todos nas casas grandes e nas pequenas, distantes uns dos outros, cada um de um lado lá no mato”*¹³⁶. (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Tuca lembra-se que, na aldeia grande de seu pai, haviam três tapuy-apoeng e vários tapuy-kã. Antes de ser roubado pelos brancos e quando os encontrou em 1956 pela última vez, todos já viviam apenas nas casas pequenas.

As razões dadas pelos sobreviventes, sobre a mudança do modelo tradicional de habitação, oscilam entre a reprodução das explicações dadas pelos antigos e aquelas que observaram quando ainda viviam junto do grupo. No primeiro caso, a justificativa da não continuidade da moradia anterior é atribuída à necessidade de fugir, antigamente, dos ataques dos Mbã. No segundo caso, suas explicações ancoram-se no avanço das frentes de colonização sobre o território Xetá, e nos conflitos internos provocados pelos frequentes roubos de mulheres.

2.8 Subsistência

Desde a época em que viviam nas grandes aldeias, onde permaneciam por mais tempo, até o período em que passaram a viver mais efetivamente nas aldeias pequenas (acampamentos), os Xetá eram nômades e tinham como base de subsistência a caça, a coleta e a pesca. Esta última atividade era praticada em menor escala que as duas outras¹³⁷:

podem ter se dado com a intensificação da ocupação branca em seu território, justamente neste período, obrigando-os assim às constantes fugas e deslocamentos.

¹³⁶ As casas pequenas eram construídas também nos acampamentos de caça e coleta.

¹³⁷ MaacK (1941), ao efetuar viagem ao longo do Ivaí durante o ano de 1934, registra que essa região era a mais rica em caça e em espécies ictiológicas do Estado do Paraná.

“Nós sempre tínhamos muita caça, frutas e mel. Gostávamos muito de doce. Não conhecíamos e nem usávamos o açúcar e nem o sal. Além das frutas do mato, nós tínhamos o mate “kukuay”, nossa bebida do dia a dia, que era macerado no pilão, e depois colocávamos na água fria e bebíamos. Alimentávamo-nos ainda de pequenas larvas, extraídas do tronco das palmeiras, aves, palmitos e outras coisas que tínhamos no mato. Naquele tempo tínhamos muita fartura, não passávamos fome.” (Tuca, Kuein, Tikuein (Mã) e ã, 1996;1997)

Enquanto atividade de subsistência, a caça, atividade eminentemente masculina, constituía uma das principais fontes de proteína da cadeia alimentar dos Xetá. Segundo os mitos da criação de cada uma das principais espécies apreciadas por eles, estas lhes foram deixadas por seu herói cultural. Ele as criou para que delas fizessem uso e aproveitassem todas as partes, como fonte de proteínas e também no fornecimento de matérias primas para confeccionar seus instrumentos, utensílios, adornos e objetos de uso cotidiano, sagrados, terapêuticos e rituais.

Desde cedo os meninos aprendiam as histórias referentes à criação de cada uma das espécies existentes na floresta, as restrições de preparo e de consumo, bem como os diferentes métodos e condutas empregados na captura de cada uma delas. Figuras zoomorfas de diferentes espécies eram confeccionadas em cera de abelha. Elas tinham função lúdica e educativa.

Ainda hoje, os sobreviventes do grupo se lembram da fartura que tinham na floresta e narram com segurança alguns episódios que ocorreram na mata, durante a caçada de espécies da fauna regional, que, segundo Kuein e Tikuein (Mã), era muito farta e rica:

“ os animais, aves e frutas que tínhamos na nossa terra, eram melhores e maiores que os que têm aqui, na cidade, no zoológico. Os bichos de lá eram grandes, muito grandes, e tudo nós tínhamos em grande quantidade, mas o comedores de índio [referem-se aos brancos] destruíram tudo, até nossa gente.” (Kuein e Tikuein (Mã), PIN Rio das Cobras, 1997)

Contam os remanescentes que, nas margens do rio Ivaí, existia muita anta¹³⁸ e capivara. Ali construíam armadilhas dentro do banhado [alagado] que margeava o rio.

¹³⁸ Os informantes acrescentam, que o avanço das frentes de colonização, a caça de espécie, tornou-se perigosa para os caçadores e seu grupo nas imediações do rio. Pois durante a espreita ao animal, tinham que se cuidar para não serem avistados pelos brancos que transitavam em suas embarcações nas águas do rio.

Matar uma anta dentro da água tornava difícil a tarefa de transportá-la até a margem, o tamanho do animal exige um maior número de pessoas para retirá-lo da água e para transportá-lo. A caçada de tal espécie animal era feita em grupo. Os caçadores deslocavam-se até a proximidade do rio, geralmente acompanhados por suas esposas e filhos. Nas imediações do local, construíam um pequeno acampamento provisório, onde cada família construía o seu *tapuy-kã* para abrigá-los durante o período em que permaneciam no local à espera da presa. Após a sua captura, ela era preparada, dividida, consumida. O transporte da anta até o local onde o animal era dividido e consumido, ao que indicam suas narrativas, segue uma conduta específica, a qual até o momento não consegui reconstituir inteiramente. A carne excedente era devidamente preparada (moqueada) para ser transportada em porções pelo grupo até a aldeia grande.

Apesar da falta de dados que possibilitem uma análise fundamentada a respeito do assunto, observo que dentro da cultura Xetá e no universo simbólico do grupo, a anta era uma espécie muito representativa.

Havia para cada espécie procedimentos e condutas diferenciados, não apenas no tocante à sua captura e ao abate, mas também para o transporte, o preparo, a distribuição e o consumo. Por exemplo, o gambá e o coelho eram pegos nas armadilhas, trazidos diretamente pelo caçador até a aldeia, e preparados por sua mulher. Já o tamanduá, a paca e o gato do mato eram deixados no caminho, nas proximidades da aldeia (antes da sua entrada), ocasião em que o caçador se dirigia até a aldeia, avisava a sua esposa, que ia ao local ver o animal, retornando em seguida sem trazê-lo. Posteriormente, as crianças do sexo masculino iam pegá-la e traziam-na até a aldeia, onde estavam as demais pessoas. A distribuição, o preparo e o consumo do animal também obedece a procedimentos definidos.¹³⁹

Segundo Tuca e Kuein, existiam ainda restrições em pronunciar-se o nome de algumas espécies de animais caçados, do momento de sua captura até algum período após a sua ingestão. Caso não fosse observada esta conduta, a doença e o azar poderia abater-se sobre aquele que a desrespeitou e aos demais do grupo. Quando a paca, por exemplo, era

Suas observações remetem a alguns registros de viajantes que percorreram a região do Ivaí no início do século XX, a exemplo de Mercer (1978), que fala do receio que possuía de transitar pelas margens do rio, alertando sobre a existência de armadilhas que, para ele eram mortais aos humanos que nelas caíam.

capturada, seu nome não podia ser pronunciado pelos membros do grupo, nem pelo caçador. Existia um termo para referir-se ao animal, sem no entanto, que seu nome fosse pronunciado. A restrição persistia enquanto durasse a carne a ser consumida na aldeia.¹⁴⁰

No caso do consumo do mel, após a sua coleta, era também vetado que se pronunciasse o nome da espécie da abelha que o produziu enquanto houvesse o produto na aldeia. Para os peixes, porém, não havia restrições.

Como instrumentos de caça, os Xetá utilizavam o arco e flecha, para o abate de alguns animais e aves, e armavam armadilhas como mundéus, o laço e a arapuca. Muitas vezes, o cabo do machado de pedra ou uma espécie de porrete (borduna), utilizados como mão de pilão, eram empregados para o abate do animal capturado pelos diferentes tipos de armadilhas, ou atingido por flechas.¹⁴¹

Todos os homens sabiam fazer armadilhas e laços¹⁴², que eram armados em diferentes pontos da mata. Porém, embora todos os adultos do sexo masculino dominassem as diferentes técnicas empregadas na obtenção da caça, alguns entre eles dominavam mais uma técnica que outros. Kuein observa, que o seu pai, por exemplo, era um especialista na confecção de laços, embora utilizasse outros tipos de armadilhas e o arco flecha.

Os três informantes, Kuein, Tuca e Tikuein (Mã) observam que, desde pequenos, os meninos aprendiam a confeccionar armadilhas para capturar pequenos roedores, como o rato silvestre. Estes acompanhavam os pais nas caçadas e os ajudavam a armar pequenas armadilhas, imitavam a forma como os adultos transportavam a caça, como a preparavam e a consumiam. As mulheres, às vezes, acompanhavam os maridos até os locais onde iam armar os mundéus e os laços, porém esta não era sua obrigação.

¹³⁹ Sobre as diferentes formas de preparo e consumo, da caça e dos vegetais ver Fernandes (1959; 1961); Kozák (1981).

¹⁴⁰ Nem Tuca, nem Kuein precisaram exatamente o limite do tempo da proibição de se pronunciar o nome das várias espécies animais. A ingestão de carne de paca desobedecendo a recomendações, segundo Kuein, pode ainda provocar a morte da pessoa. Ele associa, a morte do irmão de seu sobrinho, irmão de Tiguá (Eirakã), uma sobrevivente, ao fato do menino haver ingerido carne de paca e bebido água em seguida. Lembrando-se do ocorrido, Kuein observa: *"lá no mato a gente quando comia paca não podia beber água por cima, não podia mesmo."*

Rodrigues, em suas anotações de campo do ano de 1960 e 1961, também registra as informações acima.

¹⁴¹ Sobre a técnica de confecção das armas, de diferentes tipos de armadilhas e de artefatos de uso doméstico e pessoal, ver Fernandes (1959) e Kozák (1981). Também um estudo da tecnologia lítica Xetá, empregada na confecção de seus artefatos, foi feito por Lamming - Emperaire et alii (1978) e Miller (1979). Em 1960, Lamming-Emperaire e Loureiro Fernandes também efetuaram um inventário dos objetos confeccionados em pedra e osso pelos Xetá.

¹⁴² Sobre as técnicas e tipos de armadilhas e laços, ver Kozák (1981).

Além da caça, a coleta de frutos, de tubérculos, de mel, de larvas do tronco das palmeiras e de alguns tipos de insetos, compunha a base da dieta alimentar Xetá. A atividade de coleta era praticada e compartilhada pelas pessoas de ambos os sexos, inclusive as crianças maiores:

“Quando iam buscar mel, as mulheres iam levando a nossa vasilha feita de porungo, para ajuntar o mel e levar para os outros que ficaram na aldeia. Outras vezes, iam todos para o mato, lá comiam frutas e as crianças brincavam, e assim por diante.” (Ã, PIN Guarapuava, 1996)

As frutas podiam ser coletadas e levadas para a aldeia, ou então consumidas no local. Algumas espécies como o coquinho, eram levadas em cachos até a aldeia, onde dele se extraía o suco e se fazia uma massa.

*“A Erva mate, geralmente era coletada distante do local onde ficavam nossas casas. Eram elas [as mulheres] que traziam os feixes nas costas para a aldeia, onde passava por um processo de preparo, para ser consumida. Era a nossa bebida preferida de todo dia e toda hora. Os homens catavam o coquinho no alto da árvore, jogavam as frutas no chão, e as crianças e as mulheres recolhiam tudo para depois levar até a aldeia, onde comíamos.”*¹⁴³ (Ã, PIN Guarapuava, 1996)

2.8.1 O Espaço da coleta

A prática da coleta exigia do grupo algumas longas incursões no interior da mata. Os sobreviventes observam, porém, que o espaço destinado a esta atividade era um pouco diferenciado no que se refere à sua exploração, ou seja, existiam dois tipos de espaços de coleta: um, de natureza coletiva, que compreendia o interior da floresta onde qualquer um dos diferentes grupos poderia ter acesso e usufruir de seus produtos. Outro, de natureza mais “privada”, identificado pelos informantes como aquele que ficava perto do carreiro (caminho, trilha) deles, ou seja aquele que ficava na área de trânsito de um determinado grupo, próximo à sua aldeia ou dos locais onde freqüentemente praticavam a coleta de frutos.

¹⁴³ Kuein informa que não só os homens coletavam frutos no alto das palmeiras. As moças também subiam nas árvores quando não havia nenhum homem para fazê-lo.

Tuca e Kuein afirmam que a “apropriação” dos espaços de coleta ocorria principalmente com algumas espécies de frutas como a banana de mico¹⁴⁴, a jabuticaba¹⁴⁵, a guavirova¹⁴⁶, etc. A “posse” dos locais de coleta das espécies frutíferas encontradas obedecia ao seguinte princípio:

“Era dono da fruteira quem encontrasse primeiro as espécies ou os locais das frutas, sem que outro pessoal o tivesse encontrado no carreiro [ou seja no caminho]. Se uma pessoa de um grupo descobria um lugar onde havia a fruta, outro não toca, respeita¹⁴⁷”. (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Kuein e Tuca observam que as atividades de coleta obedeciam rigidamente o período de produção de cada uma das espécies da flora apreciada pelo grupo, marcando também a época de realização de alguns rituais, como o de “beberagem”¹⁴⁸.

*“ Sempre no tempo das frutas, se fazem bebidas delas. Se é época de guavirova amarela e vermelha, se faz bebida delas. Se é da jabuticaba, também (...) Ai, nossa gente fazia festa. Os homens todos bebiam, ficavam bêbados. Durante o período em que bebiam, cantavam. A bebedeira ia até acabar todo o líquido armazenado nos grandes cochos onde era feita a bebida, que, segundo os sobreviventes, era forte demais e deixava todos alegres e bêbados. Só os homens bebiam, e algumas mulheres idosas. As crianças e mulheres novas não bebiam com a mesma intensidade que os homens, embora pudessem experimentar uma pequena quantia da bebida. Quando se queria chamar a chuva, também se fazia a bebida com tais frutas, e se cantava o canto para chamá-la. Enquanto isto não ocorria, não se parava de beber (...)”*¹⁴⁹. (Kuein e Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996; 1997)

Acrescentam que a bebida do coquinho [jerivá], no entanto, não deixa bêbado, é fraca. Tal bebida, as mulheres e as crianças podem ingerir.

¹⁴⁴ Banana de mico (*Philodendron selloun c koch*)

¹⁴⁵ Jabuticaba (*Mirciaria jaboticaba*)

¹⁴⁶ Guavirova (*Campomanesia xanthocarpa*)

¹⁴⁷ No contexto de duas narrativas que tratam de episódios ocorridos durante uma caminhada até a aldeia, Tuca e Kuein falam a respeito da divisão espacial dos locais destinados a coleta, e da apropriação daquelas árvores frutíferas que as pessoas localizam, no caminho que percorrem para alcançar sua aldeia.

¹⁴⁸ O ritual de beberagem, conforme denominado pelos informantes, era realizado durante o período das frutas de época. Nestas ocasiões, a bebida era consumida acompanhada pelos cantos. A festa iniciava-se no final da tarde e ia noite e dia, enquanto durasse a bebida. Os cânticos eram variados, respeitando-se os horários recomendados para sua exibição.

¹⁴⁹ Ao falarem a respeito da beberagem Kuein, Tuca e Tikuein (Mã), narram um mito que conta sobre o ritual em questão.

Cada fruta tinha a sua época certa para coleta e, ao que nos indicam os dados apresentados pelos Xetá, existiam regras instituídas a respeito daqueles frutos que poderiam ou não ser consumidos e de como deveriam ser preservados para que não acabassem: *“Nós não deixávamos nada estragar. Não derrubávamos nenhuma fruta verde e tínhamos cuidados para não destruir aquelas que ainda eram pequenas. Desde pequenos, nós aprendíamos que não podíamos derrubar frutas verdes (...).”* (Ã, PIN Guarapuava, 1996)

Até o presente momento, não consegui dados suficientes que possibilitem apresentar como se dava a restrição e a recomendação de consumo de determinadas espécies vegetais e animais, em detrimento de outras. Por esta razão apenas registro a existência da restrição, sem contudo aprofundar o assunto.

Segundo Kuein, Tikuein (Mã) e Tuca, o período de maior produção de alguns frutos, como a guavirova, a jabuticaba, a jaracatiá¹⁵⁰, etc., marcava também o período da realização de alguns rituais do grupo, como o de “beberagem” e o de iniciação dos meninos, ocasião em que eles tinham o seu lábio inferior furado, tornando-se um homem Xetá.

Além da coleta para fins de subsistência, estes extraíam fibra de Caraguatá, para tecerem suas tangas (*hami'a*), o fio e o cordão de fibra tecida, que era colocado na cintura dos meninos. Extraíam a cera de abelha, com a qual faziam figuras zoomórficas; a taquara, com a qual confeccionavam as peneiras; as folhas de palmeiras, das quais teciam o cesto feminino e as esteiras; as sementes, com as quais confeccionavam os colares para as crianças e adultos e as espátulas de palmeiras, que usavam como recipiente.¹⁵¹

Kuein, Tuca, Tikuein (Mã) informou que seu povo não praticava a agricultura, apenas carregavam em suas andanças, as sementes de porungo¹⁵², que plantavam nos locais onde tinham suas aldeias, próximo a suas moradias. Eles contam a história de como foi originado o porungo e da função social que ele teria para os Xetá.

O porungo era utilizado como vasilha para transportar e guardar mel, água e servir bebida durante os rituais. Nele era colocada água misturada a um determinado tipo de erva macerada, para banhar dos pés à cabeça as moças púberes e também os meninos iniciados.

¹⁵⁰ *Jaracatia dodécaphylla*

¹⁵¹ A descrição das técnicas de confecção da tanga masculina, dos adornos corporais, da confecção de figuras zoomórficas em cera de abelha podem ser encontradas em Kozák (1981) e Fernandes (1959; 1961). Os autores tratam ainda sobre as técnicas para obtenção e preparo de alimentos, técnicas de vestuário, de utilização de adornos corporais, de produção de utensílios de cozinha, de instrumentos tecnológicos, de armas, de transporte, etc.

2.9 Lembranças do grupo

Os Xetá, de acordo com seus sobreviventes, era um grupo grande, subdividido em subgrupos que, por sua vez, desmembravam-se em pequenos núcleos familiares, distribuídos em diferentes pontos da mata ao longo do rio Ivaí e seus tributários. Alguns subgrupos habitavam mais próximo ao grande rio - forma como se referem ao Ivaí -, outros, porém, mais no interior da mata.

Aqueles que viviam nas proximidades do Ivaí, ou em algum de seus afluentes, acabaram tendo que se afastar para locais mais distantes, por observarem pessoas estranhas navegando em suas águas quando iniciou a penetração branca na região.

Embora sempre soubessem existir vários subgrupos Xetá, espalhados pelo espaço territorial compreendido como pertencente ao grupo, Tuca, Kuein, Tikuein (Mã) e ã afirmam terem conhecido apenas alguns, ou seja, aqueles aos quais estavam ligados pelos laços de parentesco aos seus pais, mais especificamente aos parentes paternos.

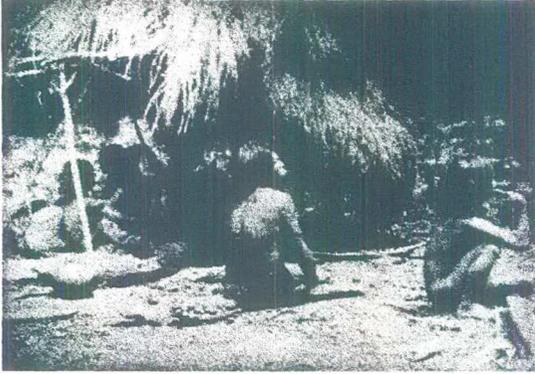
Os quatro observam que, quando viviam na aldeia, eram mais intensas e freqüentes as corridas para fugir dos brancos do que para visitar aqueles parentes e grupos que habitavam pontos mais distantes do local onde viviam com o seu núcleo familiar¹⁵³. Porém, observam que a necessidade de caçar e coletar os levava a empreender longas caminhadas em pequenos grupos para a obtenção de alimentos. Nessas ocasiões, as viagens demoravam dias.

Ao referir-se aos diferentes subgrupos Xetá, Kuein, o mais velho dos quatro sobreviventes, afirma que conheceu e conviveu com alguns deles: o do pai de Ajatukã e sua gente¹⁵⁴, o do pai de Tuca, o de seu pai, o grupo do pai de Nhengo, e um quinto que, segundo ele não era de parentes próximos, mas dos quais ouviu falar e encontrou quando visitava os parentes. (Fotos 47 e 48)

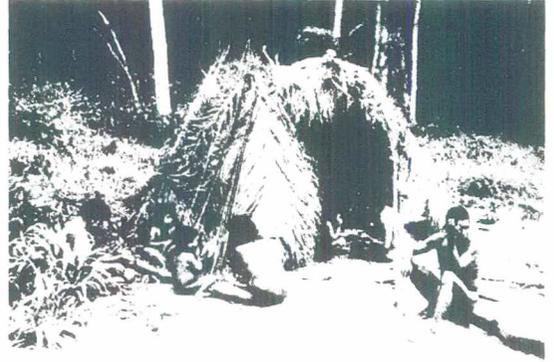
¹⁵² *Crescentia cuyte*

¹⁵³ Contam os quatro que, na época que viviam na aldeia, algum tempo antes dos brancos chegarem, eram freqüentes as longas caminhadas para visitarem os parentes e amigos de outros lugares. Também era comum, ante ao perigo de investidas dos Mbã e, depois, dos brancos, alguns grupos se juntarem para enfrentar o perigo. Por ocasião do reencontro, após longos períodos sem se ver, aqueles que se encontravam, juntavam-se em um canto da aldeia, choravam e proferiam palavras de lamento e exaltação simultaneamente.

¹⁵⁴ A mãe de Ajatukã era irmã do pai de Kuein.



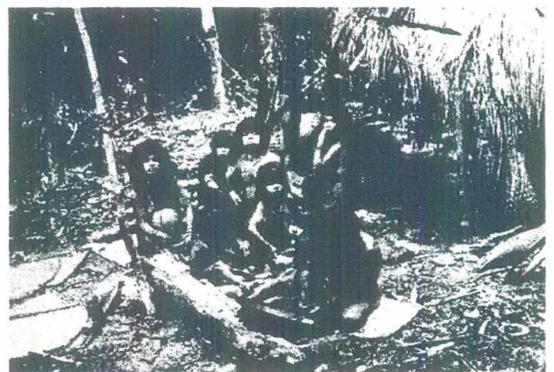
45. Parentes de Nhengo, ao fundo irmã do pai de Tuca junto às crianças



46. Tapuy-kã de Ajatukã e família



47. Nhengo e seu grupo familiar



48. Aldeia dos amigos do pai de Tuca: parentes de Nhengo

O depoimento de Kuein indica que, os subgrupos situavam-se nos seguintes locais: o primeiro ficava em algum ponto acima do rio Tiradentes, onde vivia o pai de Ajatukã, gleba IX; o segundo situava-se nas imediações do córrego 215, próximo à fazenda do japonês [Kymura], na gleba VII, onde habitou o pai de Tuca e seu grupo. O terceiro localizava-se nas proximidades do córrego Indoivaí, na gleba XV. O pessoal de Nhengo, pelas indicações de Tuca, parece ter ocupado o espaço denominado como gleba VI, enquanto o quinto e último subgrupo parece situar-se nas proximidades de Icaraíma/PR. (Ver mapa 02)

Tuca, no entanto, conheceu bem dois subgrupos, o de seu avô e o do tio materno, Ajatukã, o qual designa *ô'paba 'ita* (*ô'paba* = várzea do rio; *'ita* = pessoal, gente) ou seja: os que moravam na várzea do rio Ivaí; e o grupo de seu pai *ay'garate 'agway* (os de lá; aqueles que moram mais no interior da mata, mais distantes do rio); e *Wara'ita* (*wara* = longe do rio, *'ita* = gente, pessoa). O ponto de referência indicativo da orientação da aldeia, tanto para ele como para os demais, é o rio Ivaí, onde afirmam que habitavam vários grupos Xetá, alguns parentes, outros não.

Ã reconhece, além dos núcleos referenciados por Tuca, o de seu pai, que conforme ela não morava junto ao seu tio paterno, o pai de Tuca.

Aquela aldeia apontada como pertencente ao pai de Kuein e Eirakã, durante o período aproximado de 1957 a 1964, foi re-ocupada pela família do último e por Ajatukã, as esposas e os filhos.¹⁵⁵ Conforme Tuca, durante sua viagem ao local em 1960 e 1961¹⁵⁶, dois casais e três crianças ainda viviam na aldeia. Nela haviam duas casas pequena.

Sobre os grupos que conheceram, Tuca, Kuein e Tikuein (Mã) explicam que todos eram ligados pelos laços de parentesco ou por alianças de casamento. Os dados fornecidos pelos três nos indicam que os subgrupos aos quais eles se referem eram formados pela família extensa, que por sua vez era subdividida em pequenos núcleos familiares ligados ao pai. A este respeito, Kuein e Tuca informam que:

¹⁵⁵ Foi nesta aldeia que Rodrigues realizou a pesquisa lingüística durante os anos de 1960/1961.

¹⁵⁶ Na ocasião, acompanhou a equipe de pesquisa da UFPR, que se deslocou até a Serra dos Dourados para estudos junto aos grupos. Entre os pesquisadores se encontravam, Aryon D. Rodrigues (lingüista), Annette Lamming-Emperaire, arqueóloga do Museu do Homem de Paris, José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák da UFPR.

“Os filhos homens ficavam sempre ligados com o pai, mesmo quando casavam. Eles, os filhos, podiam fazer rancho apartados [separados] da aldeia onde ficava o pai, mas continuavam na mesma turma. As aldeias dos filhos e daqueles que os seguiam não eram longe da de seu pai. Agora, a mulher, quando casava, ia parar [morar] com o marido dela, não ficava com o pai, não. Ela só o visitava, passava um tempo e iam de volta”. (Kuein e Tuca, PIN Rio da Cobras, 1996)

Os informantes explicam que, geralmente após o casamento, os filhos construíam seus Tapuy-kã longe da aldeia paterna. Exemplificando essa observação sobre a residência após o casamento, Kuein conta:

“Eles, eram da mesma gente, do mesmo grupo familiar, eles apenas moravam separados, depois de morarem um tempo na mesma aldeia do pai deles (...). O pai da mãe de Tuca [avô materno], por exemplo, tinha sete filhos vivos. Mas era um grupo só, todos parentes. A mãe de Tuca parava com parentada do marido dela lá longe. Eles só visitavam gente do pai dela. O filho mais velho do casal, Iratxamëway, que era casado com cinco mulheres, tinha o seu grupo em um ponto da mata não muito distante da aldeia do pai. O mais novo deles, o Ajatukã, vivia numa outra aldeia com as duas mulheres dele, junto a outros que se juntavam a ele e a mulherada dele. Mã era a mesma coisa, ele primeiro morou com o pai dele, mais depois arranhou mulher e apartou. Fez rancho pra ele, mulherada dele e os que seguiam ele. Era assim”. (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Embora os dados de parentesco obtidos até o momento sejam insuficientes e fragmentados para uma análise mais conclusiva a respeito da regra de residência e descendência Xetá, a descrição apresentada pelos sobreviventes ao longo do levantamento de dados de pesquisa aponta a probabilidade de que a regra de residência do grupo tenha sido patrilocal e a descendência, patrilinear. É o que acontece com outros grupos da família lingüística Tupi-Guarani, haja visto os Guarani-Mbyá, povo com o qual os Xetá apresentam proximidade lingüística e cultural.

Os dados levantados até o momento - extraídos de suas narrativas - fornecem algumas pistas das probabilidades acima; porém, penso ser mais prudente trabalhá-los melhor e mais intensivamente com os informantes antes de qualquer conclusão.¹⁵⁷

¹⁵⁷ A história do roubo do fogo narrada por Tuca, Kuein e Tikuein (Mã) por exemplo, apresenta muitas semelhanças com a dos Guarani-Mbyá.

Sobre a liderança interna do grupo e sobre os núcleos familiares apareceram de modo fragmentado em suas narrativas, dados nos indicando pistas de uma possível transmissão do poder do pai para o filho mais velho. Porém, a explicação de como se dava o processo de formação e transmissão da liderança não ficou esclarecido.

O filho mais jovem, ao que parece, também tinha a sua importância em relação à liderança no grupo, mas os dados não são suficientes para uma análise conclusiva a respeito do assunto.¹⁵⁸

2.10 Relações de conflitos

A relação entre os diferentes subgrupos Xetá era marcada por redes de solidariedade onde cada membro tinha um determinado papel social, o qual parece ser determinado pelo parentesco. Porém, o clima de cordialidade e paz entre os subgrupos era ameaçado e desestabilizado quando uma pessoa de um deles matava alguém de outro subgrupo, principalmente se a vítima e o autor da morte fossem ligados pelos laços de parentesco.

Kuein conta que não era permitido aos primos paralelos brigar ou se matar uns aos outros. *“Não se mata o primo chegado, aquele que é seu companheiro (...)”*, observa. Quando isto acontecia, era impossível evitar o conflito entre todas as pessoas dos subgrupos envolvidos.

Além dos conflitos oriundos da desobediência à proibição de matar os primos paralelos, Tuca, Kuein e Tikuein (Mã) relatam que, frequentemente, os homens de diferentes subgrupos travavam guerras entre si, com a intenção de roubar mulheres. Quando as mulheres eram casadas, e os maridos resistiam a deixá-las, o pretendente matava-o e a levava para junto de seu grupo familiar. Os filhos da mulher tomada podiam seguir com a mãe e o novo marido, ou permanecerem com os parentes paternos, onde alguém se responsabilizaria por eles no caso de serem muito pequenos¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Apesar dos poucos elementos de análise, observei no contexto das narrativas de Tuca e Kuein que, alguns indivíduos no seio dos núcleos familiares que estabeleceram contato com os brancos, tinham deveres e responsabilidades para com outros no cotidiano da aldeia. Ou seja, suas narrativas evidenciam a existência de comportamentos socialmente prescritos entre os consangüíneos e os afins. Um exemplo que podemos citar no tocante a estes deveres, era a relação de Eirakã para com Ajatukã e a de Nhengo para com Ajatukã e Mã.

¹⁵⁹ Os informantes não esclareceram quem se responsabilizaria pela criança órfã, no caso de ele não acompanhar a mãe.

Quanto aos conflitos provocados pela morte do primo paralelo, o qual, segundo os informantes, é como irmão, não consegui identificar com segurança o que poderia provocar o confronto entre os primos. Observando algumas narrativas de episódios ocorridos entre os grupos do qual Tuca e Kuein faziam parte, levanto a hipótese de que, possivelmente, tais conflitos (que os sobreviventes chamam briga por vingança), eram impulsionados pelo roubo de mulheres. Ou seja, se os primos paralelos eram considerados como irmãos, possivelmente cobiçariam as mesmas mulheres. O roubo de mulheres implicava muitas vezes na morte de seu marido - quando esta era casada. Conseqüentemente, para obtê-la era necessário matar o primo, principalmente se este resistisse em deixá-la ir. Isso romperia a regra estabelecida de não se poder matar o “primo irmão”, o companheiro.

Uma vez desobedecida a regra, os mecanismos de controle interno do grupo, ao que se percebe, não conseguia impedir o confronto entre as partes. A sua extensão, neste caso, tornava-se incontrolável, atingindo inclusive todo o grupo daquele parente que matou o primo irmão, inclusive as mulheres e as crianças.

Talvez, esta seja uma das possíveis explicações para as mortes por vingança as quais os sobreviventes Xetá se referem em suas histórias a respeito dos conflitos internos do grupo.

Kuein, informa lembrar-se de uma destas brigas de vingança, quando ainda vivia na aldeia. Na ocasião, o conflito envolveu três subgrupos conhecidos por ele, o do pai de Tuca, o de Nhengo e o dos tios maternos de Tuca [Ajatukã, Mã etc.]. Sobre o episódio ele conta:

“ Eu não sei o que deu na cabeça da gente de Tuca! Seu pai, Heve'y , matou o pai de Nhengo afogado no rio, porque ele havia matado o dele há muito tempo atrás. Eles moravam bem longe, junto com a turma do outro lado, mas eram todos do mesmo povo nosso. Foi a primeira briga feia que eu vi ocorrer entre nossa gente, porque até então não tinha visto uma briga daquele jeito. Meu pai, ainda era vivo, morava na aldeia da irmã dele e do marido dela - pai de Mã e do Ajatukã. Ninguém brigava assim, eram todos amigos apesar de morarem separados e longe uns dos outros. Quando encontravam-se eram amigos. No entanto, o pai de Mwëw'ey e Nhengo começou tudo, matando o primo dele primeiro. Não sei o que deu nele, que virou a cabeça e matou seu primo [ressalta que já fazia muito tempo]. Lá no mato, todos sempre ensinavam que não se pode matar primo

primeiro [que era como irmão], companheiro que anda com a gente”. Deste modo, “tem início uma bagunça danada. Foram só mortes, um parente matando o outro. Em meio a essa matança, o pai de Tuca mata o irmão mais velho da sua mulher. O cunhado dele era um grande caçador de capivara, tinha cinco mulheres, todas tinham filhos, e era como um “capitão”, era o chefe de todos os outros do grupo ligado a ele. O pai dele também era um grande chefe. Com a sua morte, lá no rio, o conflito foi acirrado, e os irmãos do morto, invadiram a aldeia do marido da irmã e de seus amigos, matando todos que achavam. Matou-se mulher com mão de pilão, afogadas dentro d’água, e até crianças foram mortas, deste outro grupo, que também era gente nossa. Muitos fugiram. Eu fiquei na aldeia, tomando conta das mulheres e das crianças, [do grupo do morto] ajudando a catar coquinho, para fazer a bebida que os homens tomariam quando chegassem da briga. Nessa época, eu já era grandinho [rapazinho] e cuidava delas. Nesta briga, elas não foram, e os velhos não queriam que isso acontecesse, mas aconteceu. A partir de então, não parou mais a matança, e a gente deixou de morar nas aldeias grandes e de parar todos juntos; nos dividimos de novo (...). Era sempre assim, brigávamos e nos separávamos.” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1997)

O episódio em questão, ao que se observa, provocou a desestabilização, o faccionamento, a desagregação e a ruptura entre os grupos envolvidos. Nesta ocasião, conta Kuein:

“Aquele gente de lá (do outro lado), não pensaram muito. Se pensassem, nós estaríamos todos aqui ainda, não teríamos acabado assim. Quando gentarada de branco chegaram nas nossas terras, nós estaríamos todos lá: homens, mulheres, crianças, moças, rapazes, os velhos, todas as famílias. Nós, então, brigávamos com os brancos. Tudo foi como eu estou contando, era mesmo assim. Na época, a piazada [meninos] mais nova correu para o mato, e ninguém os achou mais. O outro rancho correu, os outros correram, o outro, o outro. Todos correram e ninguém nunca mais encontrou. Correram até da briga com o branco(...).” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1997)

Neste contexto de instabilidade e de rupturas, os subgrupos se dispersam e os envolvidos no combate são afugentados, sob a justificativa de evitar outros possíveis confrontos. O relacionamento entre o grupo dos tios maternos de Tuca e o grupo de seu pai

torna-se instável. No caso, o melhor meio de evitar outros confrontos foi o deslocamento dos subgrupos para outros pontos da floresta.

Tuca não estava na aldeia nesta época, já havia sido pego pelos brancos. Os índios lhe contaram o ocorrido por ocasião de uma de suas idas à Serra dos Dourados, acompanhando as expedições. Kuein, Tikuein (Mã) e ã, no entanto, lembram-se do conflito. Esta última, inclusive, perdeu seu pai, que era irmão do pai de Tuca.

Perguntando-lhes a respeito das razões da “briga”, Kuein repetiu-me que não podia matar o primo primeiro, e que o pai de Nhengo tinha feito isto, quando matou o avô paterno de Tuca. O pai de Tuca, por sua vez, matou o pai de Nhengo [eram primos].

Insisti em saber como tudo começou, mas a resposta, foi sempre a mesma. Resolvi não insistir mais. No entanto, qual não foi a minha surpresa quando, em julho de 1997, ao reunir os três [Tuca, Kuein e Tikuein (Mã)] no PIN Rio das Cobras, ouvi Kuein descrever minuciosamente o ocorrido. Ao narrar o episódio da briga que envolveu os três subgrupos citados anteriormente, ele contou o que havia antecedido e sucedido ao conflito. Seus comentários levam-me a reforçar a hipótese da briga haver sido provocada por roubo de mulher.¹⁶⁰

Conforme os remanescentes, houve um período em que as guerras internas provocadas pelo roubo de mulheres, não ocorriam com muita frequência, mas elas existiam. Kuein observa que:

“(...) antigamente, a nossa gente brigava por causa de mulher, mas brigava pouco. Nós éramos muitos nesta época. Eu não era nascido ainda, meu pai que contou que o pai dele contou. Mas os Mbia [provavelmente os kaingang], começaram a invadir nossas aldeias matando e roubando mulheres e crianças. Elas foram diminuindo, mas ainda eram muitas. Mas quando eu era menino, eles já brigavam bastante por causa de mulher. Tinha mulher, mas muitas delas eram parente, não podia casar. As brigas por causa de mulher fizeram com que virasse no que virou quando eu já era maiorzinho. Era um brigueiro danado pra roubar mulher (...).” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

¹⁶⁰ O conflito narrado por Kuein parece haver ocorrido no período compreendido entre 1954-1955, pois conforme depoimento de Lustosa de Freitas (1989) e de Kuein (1996;1997), Iratxamêwai [irmão mais velho da mãe de Tuca] fez parte do grupo dos seis Xetá que estabeleceram contato com a fazenda Santa Rosa. Kozák (1955), em suas anotações, faz referência à aldeia de Iratxamêway, que ficava, segundo Ajatukã, muito longe da fazenda.

A fala de Kuein indica que os confrontos internos - provocados pelo roubo de mulheres - existiam desde o tempo dos antigos. Tuca e Tikuein (Mã) reafirmam suas observações e confirmam a existência destas brigas desde tempo de seus avós.

Porém, ao se referirem à extensão destes conflitos e à falta de controle interno do grupo sobre os mesmos, os três responsabilizam os “outros”, os “Mbïa e os brancos”, pela quebra da estabilidade e da coesão interna da sociedade Xetá.

Provavelmente, a responsabilidade imputada aos Mbïa - antigamente - e aos brancos - à época da colonização - ancora-se no fato de terem sido as mulheres e as crianças as principais vítimas nos confrontos interétnicos. Isso certamente provocou uma baixa populacional entre as pessoas do sexo feminino, reduzindo assim as possibilidades de casamentos preferenciais e fora do grupo de parentesco. Kuein, por exemplo, observa o seguinte:

“(...) eu me lembro que antes de conhecer os brancos, tinha muitas mocinhas, meninas, mulheres, piá [menino] e rapazes, todo mundo casava. Mas depois que começamos a correr dos brancos, começaram tudo a morrer, sumia no mato, era roubado. Teve um tempo em que ainda tinham muita mulherada e moçarada, mas eram todos parentes, não podiam casar, e outros estavam no mato fugindo, era assim, a gente era tudo espalhado (...).” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1997)

De qualquer modo o roubo de mulheres e os conflitos provocados por sua prática, povoam os registros de memória dos sobreviventes e são utilizados por eles como explicação às rupturas internas dos diferentes subgrupos que formavam a sociedade Xetá.

Além dos conflitos internos já apresentados, os sobreviventes trazem em suas narrativas dados de memória coletiva que reportam às lutas históricas dos Mbïa, contra os Xetá, na época dos antigos. Por ocasião destes confrontos, os Mbïa [provavelmente os Kaingang que habitavam a região do Ivaí], invadiam suas aldeias, matavam-nos, faziam prisioneiros, e roubavam-lhes crianças e mulheres

Rodrigues (1960;1961), em suas anotações de campo, observa que Ajatukã dizia ter medo de encontrar os Mbïa, porque eles gostavam de matar. Quando perguntou-lhe onde ficava este povo do qual ele dissera ter medo, o índio informou-lhe que eles moravam próximo de onde estava sua aldeia à época (imediações do córrego Indoivaí, afluente da margem esquerda do Ivaí) e observou, ainda, que havia alguns deles a Nordeste e a Sudeste

do Estado. No caso, seguindo a sua orientação, o povo que ficava na direção dada por Ajatukã, eram os Kaingang.¹⁶¹

2.11 A iniciação do menino e da menina Xetá¹⁶²

Contam os sobreviventes Xetá que, entre o seu povo, existiam duas “festas” [conforme designam], que marcavam a inserção da menina e do menino na sociedade Xetá. Ou seja, eram realizados, em ocasiões diferentes, dois rituais de iniciação para ambos os sexos.

O primeiro ritual ocorria após o nascimento, ocasião em que a criança era apresentada à sociedade e recebia alguns dos símbolos que a identificariam enquanto tal:

“A criança, ao nascer, tinha a sua orelha furada geralmente pela mãe. Para que o orifício não fechasse, deixavam em seu interior um pequeno pedaço de farpa de madeira [pontiagudo], um tipo de agulha feito com lasca de jerivá¹⁶³. Quando a criança já estava maiorzinha, engatinhando, os pais escolhiam um casal para serem como os seus padrinhos (...). Era o primeiro batismo, depois tinha o segundo, ocasião em que era furado o lábio (...). É parecido com o que os brancos fazem com suas crianças, só que lá, com a nossa turma, era assim como eu estou contando, é um tipo de batismo nosso no mato. Os padrinhos podem ser parentes, ou não. Mas se não for parente é alguém amigo (...).” (Tikuein (Mã), São Jerônimo, 1996; Kuein e Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

Tikuein informa que, durante a realização do ritual de inserção da criança na sociedade Xetá, a mulher que era escolhida como madrinha pegava a criança no colo e o homem colocava-lhe o brinco pequeno de pena de ave e o colar de sementes pretas com várias voltas. No colar, às vezes haviam alguns enfeites (unha, dentes e ossos de animais). Porém, não ficou esclarecido, ao longo de suas falas, se os enfeites dos colares tinham algum significado do ponto de vista simbólico ou cultural. Meninos e meninas passavam

¹⁶¹ Os trabalhos de Big-Wither (1974), Borba (1904; 1908), Nimuendaju (1914; 1987) e Mercer (1978) registram que, nas margens do rio Ivaí, viviam os Kaingang, que ocupavam a região no século XVIII, XIX. Borba (1904; 1908) refere-se inclusive a cativos “Arés”, entre os Kaingang. [Ver Antecedentes Históricos no anexo 1]

¹⁶² A descrição da inserção da criança na sociedade Xetá, ainda que fragmentada, e repleta de indagações para as quais não obtive resposta, só foi possível, graças às narrativas de Tikuein (Mã), Tuca, Kuein e ã, complementada pelas anotações de Campo de Rodrigues (1960;1961).

¹⁶³ Ariscatrum romanzoffianum

pelo mesmo ritual, com a diferença de que nos meninos, era colocada uma fibra tecida, amarrada em sua cintura. Tikuein (Mã) conta:

“Eu passei por esse batismo. Tive meu brinco de pena pequeno, meu colar e o cordão tecido na cintura, mas não tive o cordão trocado pela embira [que antecede a perfuração do lábio]. Não fui batizado a segunda vez, ocasião em que furam o lábio e colocam o Tembetá (...).”

Comentando sua observação, Tikuein (Mã) brinca: *“Quem sabe por isso continuo criança no nome!”* (Tikuein, Curitiba, 1997)

O ritual de perfuração do lábio inferior do menino e o de escarificação feminina, marcavam uma nova fase da vida social do menino e da menina. *“(...) era o momento em que ambos deixavam de ser somente criança, para se tornarem homens e mulheres(.). Era o segundo batismo.¹⁶⁴”*

2. 11.1 Quando o menino vira homem: o furo labial

Os preparativos para o ritual de iniciação masculina começavam bem antes da cerimônia, com o preparo da bebida da jabuticaba, da guavirova ou do coquinho¹⁶⁵ que, durante o ritual, era servida pelas mulheres aos homens que participavam da festa e cantavam.

Antes do início do ritual, eram retirados do menino os brincos e o colar. Uma mulher que não fosse sua parente oferecia-se para pintá-lo, porque a mãe não poderia fazê-lo. Tuca e Kuein contam que a pintura facial *amañtxa*, era feita com a fruta do jatobá¹⁶⁶. O ritual ocorria da seguinte maneira:

“ O menino senta-se com as pernas estendidas e os pés juntos para a frente (foto 49). As mãos ficam junto ao corpo enquanto é pintado. À mulher que o pinta, ele chama hi'rare. Concluída a pintura, o iniciado senta-se sobre dois paus na porta da tapuy-apoeng, voltado para frente e para fora. Os homens no interior da casa entoam o canto da

¹⁶⁴ Rodrigues, informado por Tuca, em suas anotações de campo de julho de 1960 registra que, antes do ritual de perfuração do lábio, o cordão de fibra é substituído por uma embira, que os meninos passam a usar, a exemplo dos adultos. *“Aquele que não a possui, não é homem. No cinto também penduram os pássaros que caçam.”* (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

¹⁶⁵ *Coco ramanzoffiana*

¹⁶⁶ *Hyminaea* sp

jacutinga [pinpey'wa / pinpeay] ao alvorecer, o canto do surucuá [tātay'wa], quando já é dia; cantavam o do urubu [pexarara'wa / pexara'raw], que é cantado durante todo o dia¹⁶⁷. Somente depois de cantados os três cânticos, os homens tomam a bebida. Ainda pela manhã, o homem 'escolhido' como padrinho, furava o lábio do menino, colocava a peça horizontal no interior do lábio, e depois pressionava na peça o pino de resina de jerivá. A mesma mulher que o pintou coloca água fervendo na ferida. Também é ela que lhe prepara a comida. Durante o desenrolar do ritual a mãe diz palavras de coragem ao filho para que ele não chore, pois isto não pode ocorrer. Ao homem que lhe fura o lábio, o menino chamava mwo. À mulher que lhe pintou, que serviu-lhe comida e cuidou de sua ferida, ele chamava hi'rare.” (Tuca e Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Após o furo labial o iniciado

“deitava-se num jirau construído no alto da casa, entre o teto e o chão no tapuy-apoeng. Ele não pode mexer-se. No chão da casa, embaixo do local que o menino dormia, era feito o fogo que o deixava envolto na fumaça, enquanto os homens cantavam e bebiam. No início, os homens ingeriam pequenos goles da bebida de fruta fermentada, mas, à medida em que se embriagavam, eram as mulheres que lhes colocavam a bebida na boca. Enquanto se tem bebida, tem cantoria, alternando-se os cantos, respeitando a hora apropriada para cada um deles.” (Tuca e Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996, 1997)

O pino labial, conforme os informantes, poderia ser também do osso da jaguatirica. Segundo Kuein, o pessoal de Tuca, usava este tipo de tembetá. Perguntando-lhes por que um grupo familiar usava um tipo e não o outro, estes apenas disseram que era assim, desde a época dos antigos.

No jirau, o menino iniciado permanecia por alguns dias, só descendo para comer e fazer suas necessidades. Passado o tempo estabelecido de reclusão, no interior da casa grande, ele era banhado com uma erva que o deixava todo verde. Após enxaguar-se, ele saía. Ao sair da reclusão, ele colocava outro brinco maior e o colar de vareta com dentes de animal.¹⁶⁸

Ao iniciado, era vedado subir em pau e olhar aqueles que saíam pela manhã. Para impedi-lo de fazer isto, tapavam-lhe o rosto com uma esteira própria para o fim.

¹⁶⁷ Os cânticos Xetá, podem ser entoados em várias vozes, inclusive na de algum parente morto.

¹⁶⁸ A presente descrição foi extraída da entrevista de Tikuein (Mã), Kuein, Á e Tuca, complementada pelos registros de campo de Rodrigues (1960; 1961), que teve o último como seu informante.

Aos demais meninos da aldeia não era permitido assistir a perfuração do lábio, enquanto as meninas podiam assisti-la. O pai podia furar o lábio do filho, mas a mãe, ou qualquer mulher ligada a ele pelo parentesco, não podia pintá-lo e nem cuidar dele (...).

Tikuein observa que “o homem que não usava brinco e tembetá não era considerado homem pelo grupo”.¹⁶⁹

2.11.2 De menina a mulher: a iniciação feminina

Quando uma menina ficava menstruada, 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 esscarificador de dente de paca, esscarificava 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 tapado com uma esteira, para que ela não avistasse o que ocorria na aldeia.

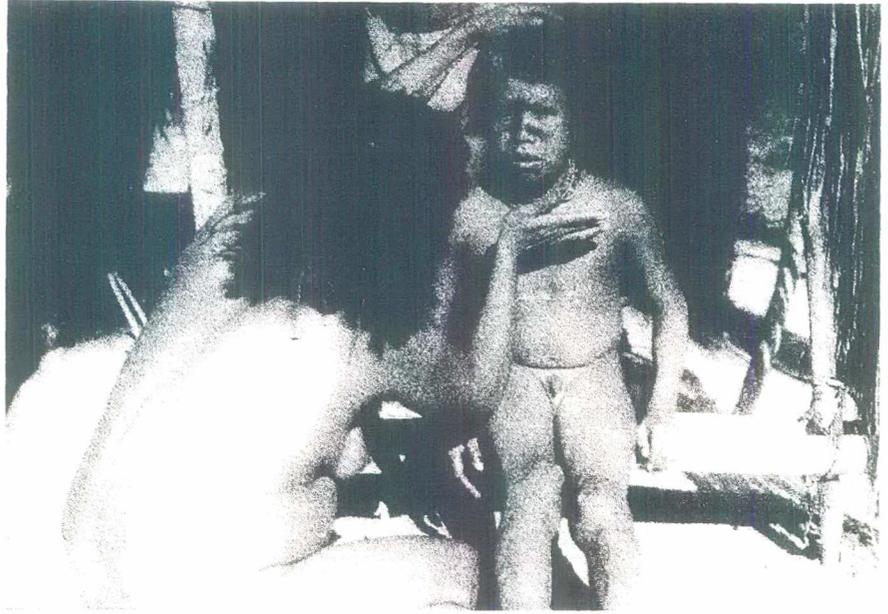
Passados alguns dias, como o rapaz, ela tomava um banho de ervas maceradas com pedra dentro dos porungos. A erva macerada era distribuída em três cuias [porungos] com água e, em seguida, a moça era então banhada por aquela mistura, da cabeça aos pés, pelo homem que a esscarificou.

A iniciada chamava *txa'pare* ao homem que a esscarificava, e era chamada por este de *'tximi'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 lhe era retirado, e ela passava a usar outro, feito com vareta, sementes pretas e pequenos dentes de animais, o mesmo dos homens. (Foto 50)

Não havia qualquer restrição a que outras pessoas assistissem o ritual. Todos podiam assisti-lo, até as meninas pequenas.

¹⁶⁹ Tuca, Kuein e Tikuein (Mã) informaram que o pai de Tuca não tinha o lábio furado. Nenhum deles soube explicar o porquê.



49. Pintura facial masculina “amantxa”



50. Mulheres e crianças Xetá

A descrição do ritual de iniciação feminina foi feita com base nos dados de Tikuein (Mã), Tuca e Kuein. Durante a sua narração, os narradores, contaram o mito que explica a origem do ritual.

Infelizmente nenhuma das três sobreviventes Xetá, passaram pelo ritual de iniciação feminina, pois foram retiradas do seio do grupo antes de serem iniciadas.

Embora fragmentado e descrito a partir da narrativa de pessoas do sexo masculino, creio ser importante este registro, considerando-se os poucos e quase inexistentes dados sobre a mulher Xetá. Ainda que narrado por homem, diz respeito ao universo feminino num contexto onde o homem participa.

2. 12 A Onomástica Xetá: os “nomes do mato”

Ao falarem sobre os seus nomes Xetá, os quais denominam “nome do mato”, Tuca, Tikuein (Mã) e Kuein observam que seu povo tinha uma maneira diferente para dar nomes às suas crianças. Contam os três que os nomes eram dados de acordo com o ciclo reprodutivo de algumas espécies animais, peixes e vegetais existentes durante o período de gestação da mãe. Ou seja, a sazonalidade das espécies era observada na nomeação de uma criança.

Sobre a onomástica Xetá Tikuein (Mã) conta:

“ Nossa gente dava nome às crianças da seguinte maneira: quando a mulher estava grávida, ela observava durante o período da gravidez a época de determinado bicho, planta, peixe. Nesta ocasião, eles caçavam muito aquele bicho ou pescavam (...). Era quando tinha abundância do animal (...). Só que quando a criança nascia, já tinha terminado ou diminuído tudo. Assim, o nome do animal, ou da planta lhe seria dado. O nome de uma pessoa, dado por seu pai e sua mãe, marca o tempo do bicho, ou da planta de época; não importava o sexo (...). Algumas pessoas tinham dois nomes.” (Tikuein (Mã), PIN São Jerônimo, 1996)

A esse respeito, Tikuein (Mã) narra uma história singular.

“A’ruax , era o nome da irmã de Tuca, dado pelos pais deles. Isto indica que, “quando ela estava para nascer, tinha muito urubu; Wau’wy (banana - de - mico) era o nome de uma das mulheres de Ajatukã. A razão de seu nome está ligada ao fato de que, na

época que a mãe dela estava grávida dela, havia uma grande quantidade de banana - de - mico, bem grandes. Após o seu nascimento as frutas tinham diminuído em tamanho e produção; Anambu Guaka, era o nome dado a Tuca por seus pais. Isso porque, naquele período, antes do seu nascimento só pegavam nhambu e arara vermelha, e quando ele nasceu já havia terminado o tempo das duas espécies (...).¹⁷⁰ (Tikuein (Mã), PIN Rio das Cobras, 1997)

Os nomes poderiam ser dados, também, a partir da qualidade ou da semelhança fisiológica entre o animal e a criança. Por exemplo, Ta'hey era o nome do tio materno de Tuca, porque ele tinha a voz muito forte como uma araponga.

Além dos animais e das plantas, objetos e espíritos existentes, ou percebidos durante o período de gestação, também eram usados para dar nome à criança.

Kuein e Tuca contam que havia um homem, irmão do pai do primeiro, que recebera o nome de Itakã (pedra pequena), porque na época que sua mãe estava grávida dele foram encontradas muitas pedras no local por onde andavam. Contam também que o marido da tia paterna de Tuca chamava-se Mwëw (espírito mal, cujo cheiro matava os Xetá). O nome do homem foi dado, porque apareceu muito mwëw próximo ao seu nascimento ou durante o período de sua gestação. Sobre as razões dos nomes dos dois homens, Tuca observa:

“Tudo tinha ligação com o jeito da nossa gente ser, o que a gente tinha no mato, e conhecia dele, assim dizia meu pai. Mwëw e Itakã, tinham outro nome junto a este que era de um bicho de época. Itakã por exemplo, tinha outro nome, Kuãkã'ê (saracura)” (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1997)

Durante o “Encontro Xetá: Sobreviventes do Extermínio”, ao qual já me reportei na Introdução e durante o Capítulo I, quando três sobreviventes [Tiguá (Iratxamëwai), Tiguá (Eirakã) e Tiquëin] solicitaram a Tuca e Kuein que lhes fossem dados nomes Xetá, pensativo, com a calma que lhe é particular, ele nomeou cada um deles, consultou-os se haviam gostado e, em seguida, pediu a Aryon D. Rodrigues, presente no evento, que registrasse a escrita. Quando lhe perguntei como fizera a escolha, Tuca informou-me que utilizou-se do sistema tradicional para escolher o nome, observando as características físicas

¹⁷⁰ Embora fragmentados, os dados a respeito da onomástica Xetá, remetem-me a colocações de Viveiros de Castro (1986: 367-404), quando este trata a respeito dos critérios e recursos onomásticos, empregados por alguns grupos indígenas brasileiro.

e de temperamento de cada um daqueles a quem nomeou, associando-o ao animal, ave, peixe, mamífero, etc.

Ao que parece, a homonímia era permitida em uma ou mais gerações, sem implicar em nenhuma atribuição especial aos homônimos. A família de Tuca representada no genealograma do capítulo anterior, demonstra a ocorrência de homonímia na mesma geração, e entre gerações diferentes. Filho e filha tinham o mesmo nome do pai, He'vay. No entanto, os mecanismos de distinção de um mesmo nome dado a uma pessoa do mesmo sexo ou do sexo diferente, ou, dentro de uma família, na mesma geração ou em gerações diferentes, não ficaram claros.

De acordo com Tuca, Kuein e Tikuein (Mã), os nomes dados pelos pais não eram empregados usualmente. Eles eram substituídos pelos termos de tratamento. Por exemplo: os meninos com os quais se tinha laços de parentesco eram chamados tikuein, traduzido como “menino que é parente”. No caso das meninas, o termo empregado era *Tiguá ou Timbá*. Os não parentes se referiam às crianças de ambos os sexos como *'hapa*.

Tikuein (Mã) e Tuca observaram que o termo *tikuein*, era sempre empregado, porque o nome dado pelos pais, não poderia ser pronunciado quando o portador estivesse por perto.

Apesar de não lembrarem a causa dessa interdição e nem das conseqüências da transgressão, eles explicam:

“Era o jeito dos antigos, por isto chamavam a gente quando menino de tikuein. Nós não podíamos ser chamados pelos nossos verdadeiros nomes quando estávamos perto. Cada um tinha um jeito de tratar o outro, homens e mulheres, irmão, tios etc. Não era pelo nome de nascimento, dado pelos pais. Eu penso que, no sistema deles, deveria dar algum azar.” (Tikuein (Mã) e Tuca, PIN Rio das Cobras, 1997)

Essas observações são confirmadas por Kuein.

Tikuein (Mã), tomando o nome que lhe deram seus pais como referência, observa:

“O meu nome, dado pelo meu pai e pela minha mãe, era Nhaguarai, (mão pelada). Mas meu pai e os parentes nossos me chamavam Tikuein e não Nhaguarai. Enquanto eu fosse pequeno, longe de mim seria Tikuein Nhaguarai. Agora se fosse gente da qual eu não era parente eles me tratavam ('hapa). Quando eu crescesse um pouco mais e não

*fosse muito criança, eles me chamariam de outro jeito. Dependendo da pessoa, ela me chamaria Kuein, que significa parente.”*¹⁷¹

Os três informantes observam que o desconhecimento dos brancos em relação à sociedade Xetá fez com que termos de tratamento do grupo fossem utilizados como nomes, ignorando assim as suas variações. Estas obedeciam a regras indicadas pelo parentesco, pelos ritos de iniciação, pelo grupo etário, entre outros.¹⁷²

Gostaria de chamar a atenção para as explicações freqüentemente dadas pelos colonizadores ao termo kuein, como sendo uma designação dada aos meninos (genericamente) que tinham o furo labial. Os dados de pesquisa nos indicam que, provavelmente, a condição para o emprego do termo era dada pelo parentesco do menino com o interlocutor e o grupo etário a que pertencia, independente do furo labial. Tuca, por exemplo, era chamado kuein por sua irmã, por sua mãe e pelos dois filhos de seu tio materno, Ajatukã. A seu pai, no entanto, era vedado chamá-lo assim, por isto ele o chamava *'hãkwãyti`remo*.

O pai de Tuca não teve o seu lábio furado, no entanto, a mãe de sua esposa e Eirakã o chamavam Kuein.

“Lá no mato a gente os tratava por Kuein. Agora, não era qualquer pessoa no grupo que o tratava assim, e nós também não chamávamos assim a qualquer um.” (Tikuein (Mã), PIN São Jerônimo, 1996)

Durante a pesquisa de campo, levantei uma série de nomes de pessoas conhecidas por alguns dos sobreviventes, ou então ligadas a eles pelo parentesco. Levantei ainda 29 termos de tratamento adotados pelo grupo em relação a Tuca, Kuein e Tikuein, tomando como base de levantamento dos dados, o genealograma montado a partir das informações dadas pelos três e dos registros de campo de Rodrigues (1960;1961). Os dados em questão,

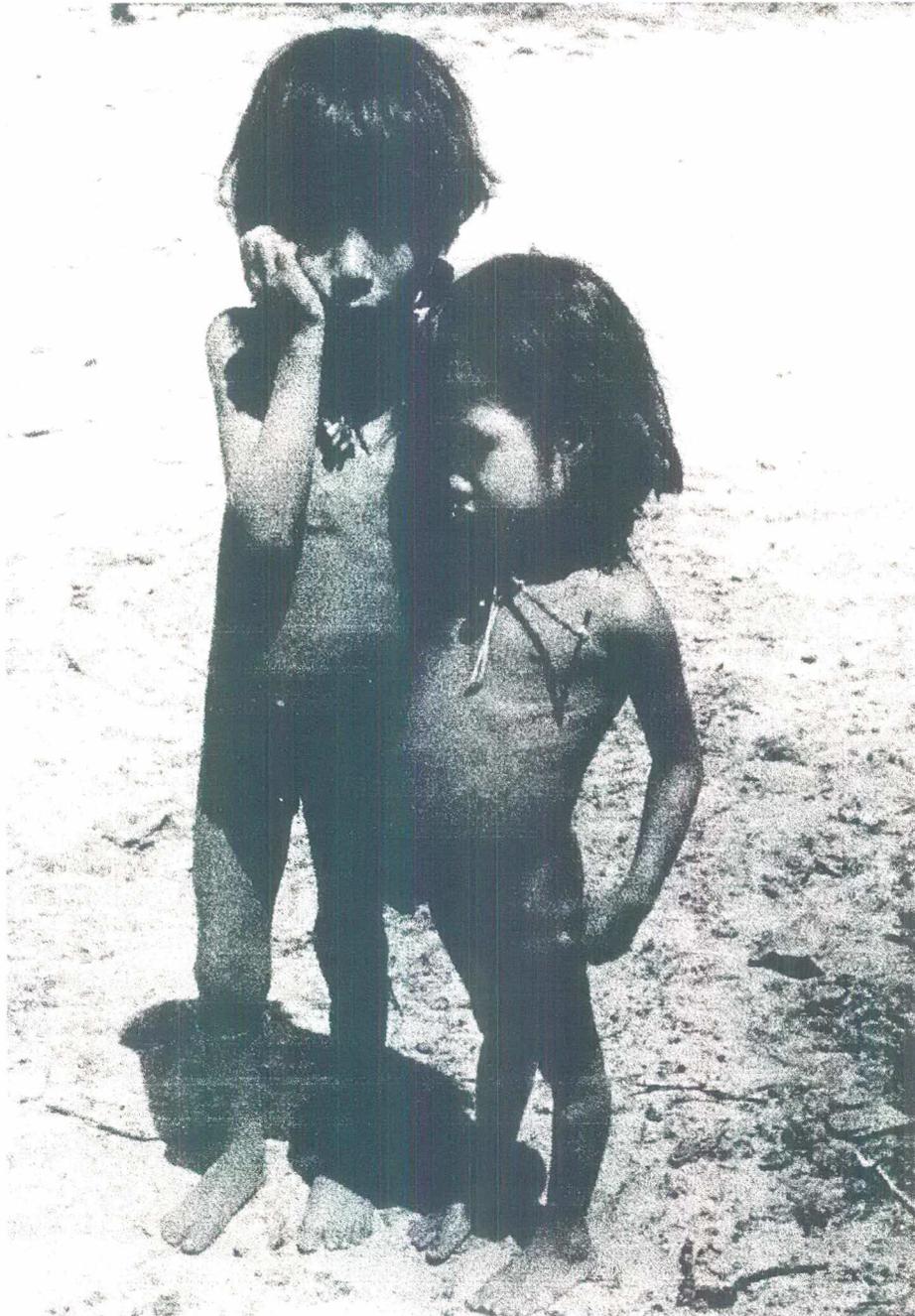
¹⁷¹ Vale ressaltar que os dados a respeito dos nomes coletados por Rodrigues (1960; 1961), durante seu trabalho de campo junto a uma aldeia Xetá, registram os mesmos termos. O acesso ao material bruto deste pesquisador auxiliou-me muito no trabalho com os sobreviventes e na compreensão e levantamento de novos termos. Porém, tenho clareza das limitações no sentido de esgotar esta temática. A sociedade Xetá não mais existe e eu trabalho com fragmentos, tentando montar o que denomino “arqueologia do parentesco”.

¹⁷² É comum nas certidões de nascimentos dos remanescentes Xetá, no local destinado ao nome da mãe, constar Nhatxê (ou variações como Iatxi, Iati, Nhati, Iaci). Este termo era e continua sendo utilizado pelos colonizadores para se referirem às mulheres casadas. Porém, observo, através do levantamento de alguns dados de campo, que nem todas as mulheres eram tratadas assim no interior do grupo. Ao que parece, o parentesco dela com o interlocutor e o fato de ela ser escarificada também implicavam em usos de diferentes termos.

no entanto, apontam para a possível existência de terminologias de parentesco vocativas e de referência. As informações, porém, são insuficientes para uma análise mais fundamentada a respeito do assunto. Um estudo futuro mais aprofundado sobre esse aspecto depende de novos elementos de análise, inclusive da comparação com outros estudos de parentesco realizados com grupos da mesma família lingüística que a Xetá.

CAPÍTULO III

**Narrativa do contato:
uma versão dos sobreviventes Xetá para a extinção de seu povo**



Capítulo III

Narrativas do Contato: uma versão dos sobreviventes Xetá para a extinção de seu povo.

3.1 A anunciação da chegada do branco¹⁷³

“Desde muito tempo meus avós diziam assim: eles vão tomar nossa terra (...)” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996/1997)

Contam os sobreviventes Xetá que, antes dos brancos chegarem e iniciarem a caçada ao seu povo, abrindo picadas e tomando suas terras, eles já tinham ouvido sua gente falar a respeito deles. Kikãtxu era o termo utilizado para se referirem aos estranhos homens que investiam contra eles.

Lembrando-se do que aprendeu junto a seu pai, Tikuein (Mã) conta como sua gente explicava o surgimento do branco.

“Eu vou contar como nós soubemos que o branco apareceria no nosso meio, porque lá no mato nós já sabíamos que eles viriam. Os antigos diziam que havia um casal de índios que tinha dois filhos, um mais moço e um mais velho. Ambos tinham roupa, mas seus pais não sabiam como as conseguiram para vestir, mas andavam vestidos, caçavam com arco e flecha e tratavam um ao outro, na nossa linguagem, como irmão mais velho e irmão mais novo. Diariamente quando anoitecia, ao se deitarem, os dois perguntavam sobre as coisas do mato, sobre os bichos que se podia caçar, quais eram os mais ferozes, quais eram os que comiam gente (...) os que não era permitido caçar e como se caçava cada espécie (...). O pai os respondia dizendo o que deveria ser feito. No dia seguinte, os dois irmãos, guiados pelos ensinamentos paternos, saíam para caçar o animal sobre o qual haviam ouvido a história na noite anterior, sempre obedecendo às orientações do pai. Ao retornarem,

¹⁷³ Por ser uma narrativa muito longa, optei por resumi-la.

preparavam o animal caçado, comiam-no junto com os pais e, à noite, tudo ocorria da mesma forma que na anterior. Porém, indagavam a respeito de outras espécies e, assim, dia após dia, aprendiam sobre cada um dos bichos, exercitando o que o pai lhes ensinava. Sempre que as histórias a respeito dos animais eram contadas, os irmãos faziam muitas perguntas. Cada uma delas era minuciosamente respondida, incluindo todas as condutas para a caça, a distribuição, (...) as restrições e os modos de aproveitar as diferentes partes do animal caçado. Eram advertidos, inclusive, a respeito das conseqüências do desrespeito às orientações dadas. Os filhos perguntavam sobre o macaco, o porco do mato, o tatu, o bugio e outros animais. Acontece que, um dia, acabaram-se as perguntas dos dois para o pai. Foi quando o irmão mais velho matou um tamanduá bandeira, usando arco e flecha. O pai não gostou do que ele fez, porque os índios no mato, nossa gente, não matava esse bicho furado com flecha. Eles pegavam-no pelo rabo e batiam com um pau no focinho dele. Por causa disto, o velho ficou bravo e disse-lhes que não gostou do que fizeram, porque não era assim que se matava aquele animal. E falou a respeito dos riscos de ingerir sua carne quando era morto desta forma. Foi aí que o pai chamou a atenção do filho mais velho. Insatisfeito e choroso, ele disse ao irmão mais novo: 'o pai me xingou, amanhã, eu vou embora'. Como eram só os dois irmãos, eles sempre andavam juntos, não se deixavam. O mais jovem tentou dissuadi-lo sem êxito. No dia seguinte, o filho mais velho despediu-se do pai e da mãe, que choravam e lhe pediam para não ir embora. Irredutível, ele se foi. Até uma determinada altura, o irmão mais jovem o seguiu chorando, pedindo-lhe que reconsiderasse e voltasse. Firme, ele dizia que não voltaria porque o pai lhe xingara. Posteriormente, convida o irmão menor a segui-lo, no que é prontamente atendido. O irmão mais velho aguarda que o outro busque seus pertences para que possam partir. Quando ele chega com as suas tralhas, os dois irmãos se juntam e vão embora. O mais velho era o guia no caminho. Este marcou o rumo do sol [quando nasce], na direção contrária [Oeste]¹⁷⁴, e foram naquele rumo. Onde anoitecia, paravam e dormiam no meio do mato. Após um longo período de caminhada, um certo dia o mais novo começou a chorar porque percebeu que estavam perdidos. O mais velho lhe acalmou, dizendo que não era verdade, e lhe disse: 'nós vamos descobrir outra turma nossa, você vai ver!' Continuaram a andar, até que um dia encontraram um galho quebrado, igual a gente [se refere ao seu povo] lá no mato

¹⁷⁴ Com gestos, o narrador demonstra que, se o sol nasce para aqui, leste, os dois irmãos pegaram o sentido

quebrava. Mostrou-o ao irmão e disse: 'tem gente aqui'. Este ficou contente. Seguiram em frente, viram mais galhos quebrados, do mesmo modo como nós quebrávamos, (quando vivíamos lá no mato), sempre voltados pra frente. Prosseguiram em frente, até que chegaram a um carreiro [trilha]. Contente, o irmão o seguia, até que adentraram em um acampamento, que estava vazio. Seus moradores estavam num barreiro (alagado), onde haviam caçado uma anta e a estavam dividindo, assando e comendo¹⁷⁵. Juntos, os irmãos se aproximaram dos outros índios. Todos se assustaram e fizeram cara feia. 'Claro! os índios no mato não têm roupa, só usavam uma tanga na frente, e aqueles dois estavam vestidos'. Ficaram muito desconfiados, mas os dois irmãos falavam a mesma linguagem deles, né, contaram-lhes que falavam a mesma língua e que eram índios. Mesmo desconfiando dos dois e achando-os estranhos por usarem roupas e por suas flechas terem pontas de ferro, acabaram lhes permitindo a ficar na aldeia deles. À noite, quando foram dormir, os irmãos pediram aos anfitriões uma criança para dormir com eles(...). No que foram atendidos. Porém, enquanto dormiam, a criança fez cocô neles, sujando-lhes a roupa. Zangados, ambos se levantaram e xingaram a todos. Os índios também acharam ruim eles terem xingado e pegaram a criança. Os hóspedes trocaram as roupas, se deitaram novamente e dormiram juntos, um do lado do outro. Insatisfeitos, os índios se alvoroçaram, pegaram um pau e acertaram a cabeça deles, matando-os. Deixaram os dois mortos e foram embora, 'porque era nosso costume, quando algum índio morria matado, a gente não enterrava (...)'. Todos abandonaram a aldeia e sumiram pro mato. Dias depois, eles voltaram lá. Quando chegaram, constataram que os dois mortos não estavam mais onde os haviam deixado. Os dois haviam se levantado, com facão e foice, fazendo picada que nem engenheiro faz. Eram picadas bem feitas, sem curvas. Eles iam apontando pau [fazendo ponta] e fincando no chão (...) Era tudo fincado e feito seguindo a direção onde o sol se punha [Oeste]. Abriram [derrubaram] todo o mato. Assustados, a indiarada, os antigos, falaram que não era índio que havia feito aquilo. Os dois não eram índios. Na nossa língua, os antigos disseram que nossa terra ia ser daqueles que hoje chamamos branco. Com medo todos foram embora daquele lugar. Com o tempo, foi aparecendo o branco. Assim, nossa gente contava que os brancos foram gerados dos índios. Daí os índios falaram: nossos filhos, esses caboclos! Por isso, existe branco até hoje. Foi assim que eles surgiram. Era

contrário. o oeste.

assim que nossa gente contava, por isso nós temos até hoje esta história, que eu me lembro muito bem.”

Esta história foi narrada por Tikuein (Mã), a primeira vez em português, individualmente; depois, em conjunto com Kuein e Tuca, durante reunião dos três no PIN Rio das Cobras em julho de 1997, a mesma história foi narrada na língua Xetá. A versão apresentada é aquela registrada em português, a qual tive a oportunidade de revisar com o primeiro narrador e, posteriormente, com os outros dois. Em outra ocasião trabalharei a versão Xetá feita pelos três.

A história narrada certamente apresenta uma versão indígena para a história do contato e da desagregação da sociedade e do meio ambiente físico, a partir da chegada do elemento externo desestabilizador do grupo, “o colonizador branco.”

Ainda que fragmentada, ela nos fornece pistas de uma estreita interdependência entre mito e história na interpretação do “evento contato”¹⁷⁶ feita pelos sobreviventes Xetá. Estes, embora vivam desterritorializados, separados uns dos outros e do seu universo cultural, buscam nos dados da memória coletiva de sua sociedade a história mítica que lhes fornece explicações para as experiências vividas em grupo.

3.2 Vestígios e indícios da presença dos brancos no território Xetá

“ A experiência humana quando se deseja compreendê-la, é um oceano extremamente profundo.” (Marre, 1991, p. 137)

Os vestígios da presença de pessoas estranhas nas proximidades das aldeias e dos acampamentos Xetá eram percebidos, pelos membros dos diferentes grupos familiares, bem antes de conhecerem e terem contato com os brancos¹⁷⁷. Destes estranhos, foram construindo uma imagem através das histórias dos antigos, que lhes eram passadas de

¹⁷⁵ Explica o procedimento da caça à anta pelos Xetá.

¹⁷⁶ No tocante à relação mito - história em antropologia, ver Hill (1988) e Sahlins (1990).

¹⁷⁷ Desde a segunda metade do século passado, podemos encontrar referências sobre um grupo com características semelhantes às dos Xetá, em registros de viajantes. Ver, em anexo, “Antecedentes Históricos”.

geração a geração, e dos relatos dos mais velhos sobre episódios ocorridos na aldeia no tempo em que estes eram crianças.

Tuca conta um episódio, ocorrido junto ao subgrupo dos seus pais, que causou estranheza aos ocupantes da aldeia, deixando todos em alerta com o “bicho”:

“Um dia, a irmã mais velha do meu pai, que era menina na época, estava brincando com as outras crianças na aldeia. Neste dia, ela foi até o rio que havia próximo pegar uma cordinha para amarrar um besouro, porque lá no mato a gente brincava com este bicho e outros mais. Quando ela chegou lá (perto do córrego), ela avistou um bicho grande, preto, de chifres e muito esquisito. Com medo, ela gritou e correu feito louca. O bicho por sua vez, assustado, corria também. Era um correndo com medo do outro. A aldeia virou um alvoroço só. O pessoal nosso, sem saber que animal era aquele, pois ainda não conheciam o gado. Pensaram ser uma espécie de veado bem grande, alguma espécie que a gente não tinha ainda visto. Os homens, doidos com aquele animal estranho, pegaram o arco e flecha e correram para matar o animal(...). O engraçado foi que, no apavoramento, cravaram o traseiro do bicho de flechas, mas é claro, ele escapou, e nós ficamos lá, receosos com a possível origem daquele bicho. Nossa gente com medo não o seguiu, como normalmente fariam com outros animais. Ficaram desconfiados. Nunca mais viram aquele tipo de bicho, até alguns tempos depois, com a abertura das picadas na mata, ocasião que conheceram outros iguais nas nossas terras tomadas pelos brancos.”¹⁷⁸

Questionado a respeito de como poderia o animal ter ido parar na aldeia dos seus avós paternos, Tuca observou:

“(...) decerto extraviou de alguma boiada que vinha pelas picadas feitas por brancos. Uma coisa é certa, nossa gente não conhecia aquele bicho! Aquela foi a primeira vez, contou o meu pai.”

Sua observação encontra sustentação nos registros de Mercer (1978), que fala a respeito da abertura de picadas para a implantação da estrada Paraná / Mato Grosso, passando, desde 1910, pelas imediações do rio Ivaí. O caminho foi utilizado para transporte de gado entre os dois estados durante algum tempo.

¹⁷⁸ O episódio da vaca foi narrado por Tuca, Tikuein (Mã) e Kuein, durante reunião que fiz com eles três no Posto Indígena Rio das Cobras, no período de 25-28 de junho de 1997. Inicialmente, ela foi narrada na língua Xetá com participação de todos. Posteriormente, a tradução foi feita por Tuca. (Ver SILVA, 1997).

O mesmo autor observa que, na região de Campo Mourão, em 1916, já viviam cerca de 20 famílias paulistas, que se ocupavam da criação de gado, lavoura de cana e café. Portanto, é provável que a hipótese levantada por Tuca esteja correta, apesar de ainda estarem “isolados” até então do avanço dos brancos.

No entendimento de Tuca, a presença do animal no local já indicava que os brancos estavam próximos e, se não o estavam, pelo menos passavam por perto.

No entanto, apesar de outros acontecimentos semelhantes terem ocorrido, as primeiras notícias dos *kikãtxu* (brancos), foram veiculadas no cotidiano da aldeia pelo pai do Kuein:

“ Há muito tempo, antes mesmo de nós nascermos, o pai de Kuein foi preso e levado pelos brancos. Ele ficou junto com os homens estranhos durante muito tempo. Cortaram-lhe o cabelo, tiraram-lhe o arco e flecha, e ficou preso, o coitado, até que um dia ele conseguiu fugir. Mesmo sem o arco e flecha, ele sumiu no mato, levou apenas uma ferramenta dos brancos, um machado, para se defender. Como já era rapaz, sabia andar bem no mato. Por isso, ele encontrou nossa gente de novo. Na aldeia, ele contou toda a história sobre o seu rapto e os raptos (...). ” (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

O convívio do pai de Kuein com os brancos é de conhecimento de quatro sobreviventes, e cada qual soube do fato junto a seu grupo familiar bem antes de terem contato com os “pegadores de índio,” outra expressão para designar os brancos.

Kuein observa que, antes de conhecer os brancos, ainda na época em que era pequeno, seu pai lhe contava histórias sobre estes estranhos homens, que usavam roupa, tinham barba, calçavam botas até o joelho, cobriam a cabeça com chapéu preto de pano, tinham facão e revólver na cinta, foice, machado, montavam cavalo e andavam num besouro bem grande, *catacu tari-adje* (avião) que andava no ar:

“Quando o avião passava no alto, eu tinha medo¹⁷⁹. Fazia muito barulho, como aquela espécie de besouro que conhecíamos. A gente se escondia tudo no mato. À noite, deitado nos braços do meu pai, eu perguntava: pai, o que é isso, que passa em cima da árvore? Que bicho é esse? Ele respondia: Tikuein (era assim que ele me chamava naquela

¹⁷⁹ As narrativas de Kuein levam-me a pressupor que tais acontecimentos se deram durante a década de quarenta, quando a região conhecida como Serra dos Dourado tem iniciado o seu processo de colonização, com a instalação de propriedades para cultivo de café e criação de gado. A princípio, foi instalada a Cia. de

época), isso que você está vendo no alto fazendo tanto barulho é gente branca, é coisa de branco, eles andam lá dentro, contava ele. Aquilo, vai dividindo a terra por cima do mato. Quando o avião desce, o homem sai de dentro dele, vai pra casa, pega a cinta e o facão, a foice, o machado, coloca o chapéu e sai. Estes homens, vem medir o mato pra eles, o nosso mato. Estão abrindo picada na nossa terra e fincando toco. Um dia, eles vão chegar aqui e tomar toda a nossa terra, vão matar todos nós. Não adianta a gente fugir, porque essa gente vai atrás e mata. Por isso, eu estou te contando tudo, que é para você e os outros se cuidarem. Era assim, todos os dias ele me falava que isso ia acontecer, ele contava tudinho pra mim.”

A imagem e o poder daqueles homens estranhos que andavam no ar dentro de um besouro, que tinham instrumentos diferentes dos seus, que se vestiam e protegiam os pés de maneira tão adversa às suas, que mediam suas terras e colocavam nelas estranhos tocos escritos, além de colocarem fogo nas matas, povoaram o imaginário daquele povo durante um bom tempo, sem que com eles houvessem tido uma aproximação frente a frente. Mas os prejuízos de suas ações já se faziam sentir em suas vidas, principalmente pela imposição do medo de tanta parafernália e estranheza.

As ações expansionistas, no vislumbre de ocupar o “território vazio”¹⁸⁰ (foto 51), a cada dia eram mais destruidoras e reveladoras de suas intenções: eles queriam destruir os habitantes originais daquela terra e se instalar nela¹⁸¹:

“Meu pai contava que tudo aquilo parado lá no acampamento onde ele esteve era do branco: cavalo, trator, facão, espingarda, cartucho, cartucheira na cintura. Alguns homens usavam gravata, mas eu não sabia o que era isso, nem os outros. A gente ouvia (...), mas eu ainda não havia visto o branco, nem nossa turma, só o meu pai.” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

À medida em que o tempo transcorria, o estranho impunha cada vez mais o peso de sua força entre o povo Xetá. Suas ações adquiriam forma e enchiam de temor esta

Colonização Suemitsu Miyamura e Cia Ltda., posteriormente, já na década de cinquenta, ocorreu a instalação da Cobrimco : Cia Brasileira de Imigração e Colonização.

¹⁸⁰ Sobre como se constitui o mito do Território Vazio no Paraná, ver Motta, 1994.

¹⁸¹ Segundo Cancian (1981: 56), a documentação oficial paranaense não assinala a presença de qualquer loteamento anterior a 1920 na região noroeste, embora exista referências de ocupações de pequenos produtores, numa mensagem à Assembléia Legislativa. Porém, a partir de 1950, intensificam-se a venda e loteamento de terras na região.

sociedade, que vivia fugindo da possibilidade de ser alcançada por “homens que andam no ar e parecem formiga no roçado”:

“Eu me lembro que um dia, meu pai havia achado bastante manguan¹⁸² [espécie de fruta]. Nós estávamos indo para um acampamento nosso (...), que ficava muito longe. Já era época daquela palmeira, que tem um monte de espinho, a macaúba. Meu pai fez um amarrilho e subiu na árvore. Eu nunca tinha visto branco, só havia ouvido sobre eles. Era tudo distante. De repente, ouvimos vozes, nós estávamos longe de onde iríamos, mas meu pai e os outros estavam em cima da árvore, e aquelas pessoas que falavam em baixo eram brancos trabalhando. ‘A coisa está feia lá’, pensou o meu pai. Não sei o que deu nele, pois de repente se virou para um lado assim [atrás, demonstra], e era só terra, não tinha mais mata. Ele desceu e viu as pegadas deles. Eram muitos. Fomos olhar do alto. Perguntei pro meu pai o que era. Ele disse: ‘é estrada, que os homens fazem no braço’. Ai fugimos. Nós éramos muitos, mas muitos já haviam fugido antes da gente, a coisa estava apertando, era preciso fugir. Os outros já tinham se mandado pra mais longe, pra outros acampamentos bem distante de onde estávamos. Saímos rápido dali e fomos pra um outro local, mais pra dentro do mato. Chegamos num pequeno acampamento, tinha mundéu armado lá. Todos quietinhos, ninguém podia falar nada e se falasse tinha que ser bem baixinho. Tinha armadilhas pra pegar gente. Decerto os seus moradores a fizeram e depois fugiram, porque sabiam que tinha branco por perto. O Eirakã estava com a gente, ele quis ficar nesse lugar. Tinha muitos bichos lá, era só armar mais mundéu. Mas nós fomos embora para mais distante do rio, onde ninguém nos acharia. Os brancos estavam lá no meio do rio Ivaí, não podiam nos ver, mas nós os avistávamos nos barcos e fugimos (...).” (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996).

O acampamento do grupo de seu pai situava-se próximo ao local onde se instalou, no final da década de 40, a Cia. de Colonização Suemitsu Miyamura Ltda. Tuca a identifica como Fazenda do Japonês. No mapa 02, a sede da companhia aparece como Fazenda Kimura.

A princípio, como bem observam os informantes, as aparições dos brancos ocorriam pelo rio. Em seguida, pelo ar, com os aviões que parecia que pousariam sobre as árvores. Depois, pelos tocos fincados no chão e pelas picadas feitas com ferramentas e animais. Mais

¹⁸² Tuca informou não saber o termo correspondente em português.

tarde, pelas fagulhas de fogo que chegavam até a aldeia: “já não tínhamos mais parada, nem sossego”, observa Kuein.

Atentos ao perigo, observavam de longe, sempre nas copas das árvores mais altas existentes nas proximidades dos rios ou atrás do mato, a presença de pessoas que andavam de canoa pelo rio Ivaí ou por terra:

“(...) próximo deste local, havia várias aldeias, os irmãos da minha mãe moravam por aquelas bandas. Ali, tinha muita gente nossa, uns parentes próximos, outros não. Era por ali que caçávamos anta. Havia um barreiro (alagado) pelas imediações cheio de anta, capivara, onde nós acampávamos sempre que íamos caçar anta. Mas até ali já estava se tornando perigoso caçar. Por isso, os homens armavam as armadilhas pra pegar os bichos e ficavam na espreita. Geralmente no alto das árvores, vigiando aqueles estranhos que passavam na água e por terra.” (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996).

As fugas, segundo Tuca e Kuein, tornaram-se constantes da parte daqueles Xetá que paravam próximo ao rio Ivaí e procuraram afastar-se dele. Para eles, depois que pegaram Kaiuá (Tikuein Ueió), as coisas foram ficando mais difíceis, o grupo de seu pai começou a fugir muito mais. Às vezes juntavam-se com os tios maternos, mas depois se espalhavam todos. Tuca conta sobre o dia em que o Kaiuá foi preso:

*“Quando o Kaiuá foi preso (foto 52), a gente já vinha correndo do lugar onde nós parávamos, sabíamos que não podíamos conversar. Estávamos eu, o Kaiuá e um outro índio, amigo do meu pai, um homem mais velho. Ouvi a conversa, achei que era bicho, mas eram eles, os brancos. Eles estavam lá. Pegaram o Kaiuá. Ele lutou, mas não adiantou nada. Eu estava mais atrás com o outro e corri, só os dois foram pegos. Já era tarde, minha casa era longe daquele lugar. Quando eu já vinha apontando no alto assim [demonstra], meu pai já estava vindo atrás de nós. Estávamos longe demais. Cheguei de noite. Ai, eu contei para eles que eu havia visto gente lá e que o Kaiuá tinha sido roubado e levado. O outro era velhinho e ficou também, só eu consegui escapar porque corri muito. Desde então, percebemos que o cerco estava apertando, assim viemos fugindo, até que passado um tempo passamos a ficar reunidos todos juntos, com os meus tios e outros parentes. Depois apartamos [separamos] de novo.”*¹⁸³ (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

¹⁸³ Sobre a rapidez com que a floresta foi tombada e substituída por café, loteamento e fazendas na região noroeste, ver Cancian (1981). A autora registra que, a partir de 1950, o café atinge a região de Umuarama, extravasando pelo extremo Oeste, até as barrancas do rio Paraná. Por esta ocasião, Cruzeiro do Oeste, na

Mas os riscos aumentavam e reinicia-se a corrida com novas fugas. A vida de seu povo, contam Kuein, Tuca, Tikuein (Mã) e ã, era correr e fugir. Dormir num lugar e amanhecer em outro:

“Nós éramos muitos. Os brancos queriam acabar com a gente, e nós, com eles. Antigamente, bem antes de chegarmos até eles, quando descobriram a gente naquela terra, eles iam onde eles paravam¹⁸⁴, [acampamento da cia de colonização] pegavam uma turma, iam até lá no nosso lugar e matavam nossa gente. A nossa gente, por sua vez, revidava. Só que eles eram muitos, nós fomos acabando. Não conseguimos fazê-los sumir, mais eles sumiram com a gente.”(Tikuein (Mã), PIN. São Jerônimo, 1996)

3.3 Correr, era a nossa vida

“Houve um tempo que a gente mal chegava num lugar e tinha que sair dele. Os medidor de terra estavam sempre rodeando nosso lugar. Nós não tínhamos mais sossego.” (Tuca, PIN rio das Cobras, 1996)

A cada perigo, uma fuga, uma corrida. Fugir era um meio de não se deixar ser pego. Se os brancos tinham armas e ferramentas rápidas, os Xetá, conta Kuein, conheciam muito bem o mato. Ouviam tudo e sabiam a direção e o sentido de todos os tipos de ruídos ou vozes. Quando percebiam o perigo, aguardavam em um ponto estratégico, para observá-los, tomar ciência dos fatos e em seguida fugir. Muitas vezes, quando os brancos os procuravam, estavam próximos, mas conseguiam escapar, porque o conhecimento do seu habitat os facilitava na fuga. Só que, cada vez mais, o cerco ia se apertando e eram muitos brancos vindo de todos os lado. As propriedades para cultivo do café aumentavam a cada

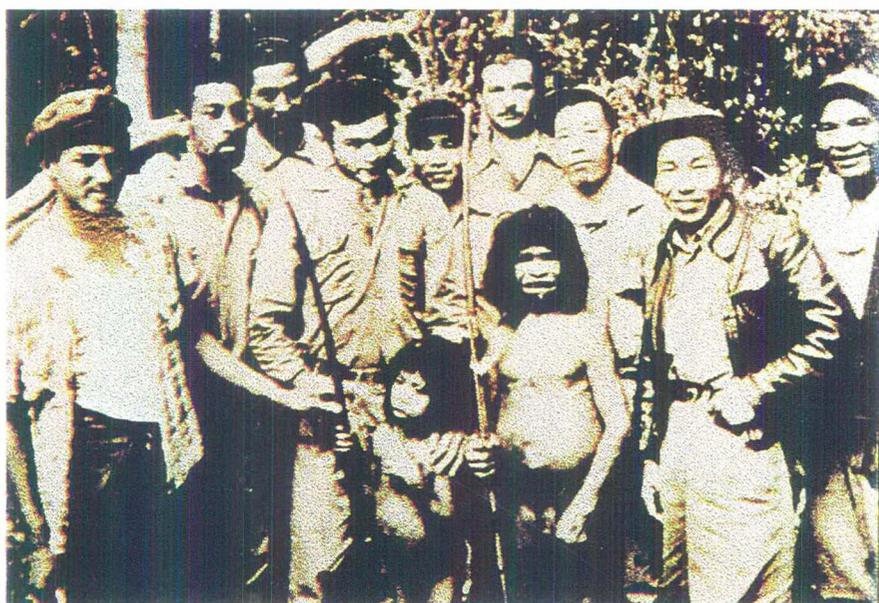
região compreendida como Serra dos Dourados, já tinha 52% de suas terras exploradas pela cultura cafeeira, que já havia se disseminado pelo Norte do Estado.

De acordo com seus registros, a cafeeicultura paranaense se desenvolveu em três fases: A primeira, desde a divisa do Estado do Paraná com o de São Paulo, até o rio Tibagi, a partir do século XIX, início do século XX, culminando com a crise de 1929. A segunda atingiria o que ela denomina Norte Novo, que se estende do Rio Tibagi, passando por Londrina, até as margens do rio Ivaí, no período de 1930. A terceira e última fase compreendia o rio Ivaí até o Piquiri. Região a qual denomina Norte Novíssimo, e deste último até o rio Iguaçu, no extremo Oeste paranaense. No Norte Novíssimo estava o refúgio dos Xetá, que já vinham sendo empurrados rio abaixo por outra frentes.

¹⁸⁴ O local onde os brancos paravam era o acampamento da Cia. de Colonização



51. Floresta da Serra dos
Dourados



52. Kaiuá, Pixapa⁷ e seus captores

dia e as ações das Companhias de Colonização, medindo terras e loteando-as, iam se intensificando¹⁸⁵.

Enquanto as terras eram medidas pelas companhias de colonização, as matas eram derrubadas e o povo Xetá fugia. Nessa ocasião, conta Tuca:

“acho que já estavam medindo em Umuarama, perto de onde era a aldeia do meu pai e de gente dele. Meus tios, irmãos da minha mãe, ficavam mais longe, pra outro lado, perto do rio Ivaí, mais lá para os lados de onde hoje é Douradina. Nós fomos sendo empurrados, porque quando os brancos aproximavam-se a gente ia pra outras bandas, e assim ia.”

Nem sempre, observam Tuca e Kuein, o sinal para retirar-se de uma aldeia era a presença física próxima do branco. Bastavam indícios de sua proximidade, como a queima e a derrubada de árvores.

“Algumas vezes a gente estava na aldeia e já sabíamos que íamos embora para mais longe. Às vezes começava com a queimada da mata, acho que para os brancos fazerem roça. Caiam fagulhas de fogo onde estávamos, ficava muito quente. Olhávamos do alto e já víamos picadas próximas, sabíamos que os brancos estavam queimando o mato. A água diminuía e os lugares para armar laços e armadilhas também. Era chegada a hora de voltar a andar novamente. Deste modo, nos púnhamos a caminhar de novo, um atrás do outro, os homens na frente, nós, as crianças, e as mulheres, atrás. Íamos para junto dos nossos outros parentes, que nos chamavam para ficar em seu acampamento. Parava lá um pouco, mas era hora de sair de novo, precisávamos caçar, colher frutos e também nos esconder para não sermos vistos. Pegávamos nossas tralhas e vamos lá novamente (...).”¹⁸⁶ (Tuca e Kuein, 1996;1997)

Nas caminhadas, apareciam outros sinais de que os brancos estariam muito perto. Tuca conta de uma armadilha, colocada por eles nas proximidades do rio Ivaí para captura

¹⁸⁵ Costa (1976, p. 831-832) observa que, em fins da década de 1940, o governo ainda destinava extensas áreas à colonização, visando atender sobretudo aos interesses e necessidades de inúmeras famílias que vinham atraídas pela fertilidade das terras paranaenses. Tomava-se providências para que os serviços de demarcação se estendessem a toda a região Noroeste situadas entre o rio Ivaí e Paraná. Ativavam-se os serviços demarcatórios na zona ao sul e a oeste do Município de Campo Mourão e começavam os estudos para a colonização do oeste, incluindo os sertões do baixo rio Ivaí, Piquiri e Vale do rio Paraná. Neste caso, o território Xetá se via cada vez mais comprimido e reduzido invadido, cada vez mais pelos brancos.

¹⁸⁶ Tuca, Kuein e Tikuein (Mã) observam que, no início, alguns subgrupos juntavam-se com outros naqueles momentos de perigo. Porém, não conseguiam permanecer muitos num acampamento só, porque havia maior probabilidade de serem avistados, e era preciso praticar atividades de subsistência.

de pequenos animais, na qual capturaram um cachorro. Como não conheciam esta espécie de animal, perceberam se tratar de coisa dos brancos. Deixaram o bicho no mundéu e foram embora em silêncio, todos assustados: *“saímos no picadão, chegamos na picada dos brancos e voltamos. Fomos pra outro acampamento.”*

Foi neste mesmo local, nas proximidades do rio Ivaí, onde os brancos chegaram primeiro, que muitos atos bárbaros foram praticados contra o seu povo, inclusive a captura de Tuca e a de Kaiuá, contada pelo primeiro.

3.4 As histórias que os brancos não contaram

“Aconteceram coisas no mato, que os brancos fizeram, que nenhum deles falou. Quem vê pensa que era calma que foi tudo na paz.” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Tuca, Kuein, Tikuein (Mã) e ã observam que, nas histórias contadas sobre os Xetá, os “brancos” nunca falaram das atrocidades que praticaram contra seu povo.

“Os brancos nos viam como gente selvagem, enquanto quem nos matava eram eles e nós corríamos. Às vezes as pessoas pensam que só as armas matam, mas o medo, as doenças, a perseguição e a tristeza também matam. Muitos entre os nossos passaram por isso. A gente não podia conversar para não ser percebido. E o pior é que a gente morria (...) Meu pai sempre falou pra mim que branco acabou com a gente de todo jeito.” (Tikuein (Mã), São Jerônimo, 1996)

Para confirmar essa observação, Tuca e Kuein contam que os Xetá que viviam mais próximo do rio Ivaí foram os primeiros a ser atingidos pelas frentes de colonização. Na ocasião, um casal de parentes deles pertencente a outro núcleo familiar e um de seus filhos menores foram assassinados pelos estranhos no acampamento onde estavam. Sobre o ocorrido, ele conta o seguinte:

“Um dia, eu ainda era menino mas meu pai e minha mãe sempre contavam e eu não esqueci, nós estávamos indo até esse lugar, perto do Ivaí, numa dessas andanças correndo do branco. Chegamos a uma altura e não vimos nenhum vestígio de nossa gente, não víamos nada. Desconfiados, os homens nos mandaram ficar para trás, nós e as mulheres. Foram só eles. Vendo o corvo voar, seguiram o rumo dele, foram em frente, até

chegarem no acampamento. Lá encontraram três pessoas mortas. Os brancos os mataram. Cortaram a cabeça deles. A boca dos adultos, encheram de mato, depois os colocaram lado a lado, e o piá no meio dos pais. Decerto fizeram aquilo pra assustar a gente. Eles tinham outros filhos, que haviam saído pro mato, um deles era casado. Alguns escaparam porque fugiram, e os parentes criaram os outros filhos deles. Tudo isso aconteceu no rio Ivaí, na divisa, onde fica a cabeceira deste rio. Alguns moravam mais para baixo no rio, todos eram gente nossa. Meu tios, irmãos da minha mãe, meu avô. O Kuein também parava ali, a gente sabia que era mais uma coisa de branco (...) (Tuca e Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Conforme Tuca e Kuein, antes da ocupação branca os diferentes pontos do rio Ivaí e seus afluentes eram ocupados por algumas aldeias Xetá. Foi justamente nestas imediações que ocorreram os primeiros problemas deles com os brancos, que dia a dia se multiplicavam, empurrando-os para outros locais onde ainda conseguiam se esconder do confronto. Tuca e Kuein observam que ali, junto ao Ivaí, um índio suicidou-se: *“ele se enforcou, não sei por que, mas a turma encontrou ele lá, pendurado numa árvore. Decerto já estava cansado de tanto fugir”*, observam.

Tikuein (Mã) também conta um episódio ocorrido com um índio do grupo de seu pai, que foi atingido e morto por uma bala pelas costas. O tiro foi dado por um dos novos ocupantes da região habitada pelo grupo. Mesmo sendo pequeno na época, ele lembra muito bem do que viu e do pânico causado na aldeia. *“Mas isto, observa ele, o branco não contou e, como não sabíamos falar, ficou tudo do mesmo jeito”*.

Esses episódios nos dão a dimensão do que significou para os Xetá a comprovação da presença dos brancos, seus feitos e reflexos no interior do grupo.

As histórias das experiências de fugas são as mais marcantes nos registros de memória dos remanescentes em todos os acontecimentos que narram. Elas são o objeto em foco. Eles não deixam de observar que, bem antes de conhecerem os brancos e com eles estabelecerem qualquer tipo de relação, as ações e investidas destes já mudavam o rumo de suas vidas, obrigavam-nos a mudanças constantes e os impediam a se dedicar a algumas de suas atividades cotidianas, principalmente aos rituais nos quais haviam as “cantorias”. Tuca informa que, *“quando tinha cantoria na aldeia, se ouvia longe. Por isso, se não podíamos ser percebidos, como cantar? Se não cantar, como fazer festas?”*.

Diante deste quadro de fugas, mortes, medo e luta pela sobrevivência, o imaginário Xetá em torno deste estranho que desagregava e disseminava a tragédia e o terror construía-se a partir de suas ações de ocupação do seu território, da perda de pessoas da família e de amigos e das constantes fugas.¹⁸⁷

Enquanto conseguiu se esconder das frentes de colonização que tomavam suas terras, o povo Xetá o fez. Elas, porém, avançavam num ritmo frenético, reduzindo cada vez mais o seu território, impondo-lhes o medo do confronto fatal, por isso o ritmo da fuga era intenso.

*“Nós não tínhamos mais paradeiro, dormíamos aqui, acolá, mas sempre no mato. Quando percebíamos que podíamos ser alcançados, tomávamos outra direção. Nossa vida era andar e fugir, dormir num lugar e mal acordava ia pra outro (...)”*¹⁸⁸ (Kuein e Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996; 1997)

3.5 Os Xetá e as frentes de ocupação de seu território

As narrativas dos sobreviventes nos indicam que as andanças certamente se tornaram mais freqüentes com a intensificação da ocupação branca no noroeste do Estado do Paraná, principalmente nas regiões de Campo Mourão, Cruzeiro do Oeste e Umuarama.

A primeira, já vinha sendo ocupada desde 1916 por algumas famílias Paulistas¹⁸⁹, mas a ocupação toma maior impulso a partir de 1943, com a instalação dos primeiros

¹⁸⁷ As narrativas que tratam da ocupação de seu território pelos brancos remetem-nos a dados contemplados no trabalho de Costa (1976, p. 831-832), o qual registra que, em “fins de 1940, o governo paranaense destinava extensas áreas à colonização (...) Tomavam-se providências para que os serviços de demarcação se estendessem a toda a região noroeste entre os rios Ivaí e Paraná (...)”. A autora registra que, à época, o Plano de colonização incluía dois setores: o primeiro abrangia as terras do norte e do noroeste, na região compreendida pelas bacias hidrográficas dos rios Paranapanema e Ivaí, à margem esquerda do primeiro e direita do segundo; o segundo abrangia a região localizada à margem esquerda do rio Ivaí, incluindo as terras de Campo Mourão, seguindo até o rio Piquiri” área de (abrangência do Território Xetá).

¹⁸⁸ A fala dos dois sobreviventes sobre o avanço do colonizador sobre as terras de seu povo novamente nos remete ao observado por Costa (1975), no tocante ao desvirtuamento dos Planos de colonização do Paraná que vinham sendo aplicados pelo Departamento de Geografia, Terras e Colonização. A autora registra que o Estado vendeu e titulou mais terras devolutas do que tinha de fato e esta ação, como podemos observar através das narrativas dos sobreviventes Xetá, provocou danos irreparáveis a seu povo. Embora a autora não trate das terras indígenas, é evidente o descaso do governo em relação a elas. Neste caso, o Departamento de Terras, ao que nos demonstra o texto, não se preocupou com a presença indígena naquela região do Estado a ser colonizada e partiu do princípio de que eram “terras devolutas”, portanto, desocupadas, podendo o governo dispor delas como bem o quisesse.

¹⁸⁹ Mercer (1978, P. 115).

comércios por parte da Inspeção do Departamento de Terras do Estado. Passa a ser considerada município, a partir de 10/10/1947.¹⁹⁰

A segunda, a partir de 1946, ocasião em que um grupo de engenheiros e técnicos do Governo Estadual efetuou um levantamento topográfico da área, incluindo uma picada feita em período anterior. De 1948 a 1952, no entanto, ocorre um intenso movimento populacional na região, ocasião em que foram oficialmente criados os primeiros lotes urbanos ou datas.¹⁹¹

É justamente neste período que são comunicadas oficialmente ao Serviço de Proteção ao Índio as primeiras “aparições” Xetá, nas proximidades dos acampamentos da Cia. de Colonização Suemitsu Miyamura, encarregada de medir e lotear as terras “desocupadas e devolutas” do Estado naquela região.¹⁹²

Ao percorrerem a área para procederem ao loteamento das terras com vistas à instalação de propriedades, os responsáveis pelo trabalho de medição e abertura das picadas, juntamente com seus subordinados, encontram vestígios da existência de índios nas imediações do acampamento da Companhia colonizadora e ao longo das áreas a serem demarcadas. Tem início, assim, um período de freqüentes encontros com pequenos grupos deles, que ao serem avistados fugiam.¹⁹³

Ao que se percebe, neste período o território Xetá diminuía vertiginosamente em todas as direções, o que pode ser confirmado através dos registros de memória dos sobreviventes e das fontes documentais.

A primeira notícia oficial a respeito dos Xetá, levantada junto aos registros documentais do SPI, foi dada por Wismar Costa Lima Filho (auxiliar de sertanista da 7ª IR

¹⁹⁰ Ferreira (1996, p. 214).

¹⁹¹ “Nesta época, a selva bruta estava quase intacta, mesmo assim o lugar foi invadido por uma avalanche humana, o que acabou gerando problemas para o governo estadual” (Ferreira, 1996, p. 258). Conforme o autor, o fluxo de colonizadores e aventureiros que se dirigiram a tal região era, em sua maioria, formado por mineiros, paulistas e nordestinos, atraídos pela notícia de terra boa, farta e devoluta.

¹⁹² O discurso propalado pelo governo estadual à época considera o noroeste como desabitado, vazio e suas terras como devolutas, desconhecendo por completo a ocupação indígena, habitante original daquele território, a qual Mercer (1978) se referiu em seus escritos. O mito do Paraná desabitado, do território vazio, vai perpassar grande parte dos registros documentais e bibliográficos da época, inclusive da produção acadêmica, conforme Mota (1994).

¹⁹³ Kozák (1981) registra que, em 1945, quando já iniciara a ocupação na região, o SPI enviou uma expedição ao noroeste do Estado com a finalidade de verificar existência de povos indígenas no local. Porém não foi localizado nenhum novo grupo. Pesquisando a documentação do SPI, não localizei informações a respeito desta viagem, tampouco sobre seus resultados. Sobre a ocupação branca na região até 1940 ver mapa 05.

do SPI), em relatório datado de 1949¹⁹⁴, logo após ter realizado uma viagem à região da Serra dos Dourados com o objetivo de verificar a procedência da informação do Departamento de Terras do Estado e localizar os índios.¹⁹⁵

Nesta época, se intensificava a movimentação das frentes colonizadoras sobre o território Xetá, com medição daquela parcela de terra que ainda não havia sido alcançada pelos colonizadores e pelas plantações de café.¹⁹⁶

Posteriormente, em 1951, o Inspetor do Serviço de Proteção ao Índio (Deocleciano de Souza Nenê) deslocou-se ao local, com o objetivo de se aproximar dos desconhecidos índios. Mais uma vez, a estratégia utilizada não funciona.¹⁹⁷

No transcorrer do tempo, o trabalho das frentes de colonização, impulsionado pela abertura de novas propriedades para cultivo do café e pelas ações das Companhias de Colonização, avança cada vez mais sobre o interior da região compreendida como Serra dos Dourados, à margem esquerda do rio Ivaí. Os Xetá tornam-se cada vez mais vulneráveis e expostos às incursões dos novos ocupantes daquelas terras.

A vulnerabilidade dos Xetá em relação aos intrusos é logo constatada. Em 03 de junho de 1952, quando um agrimensor e seus trabalhadores aproximam-se de três membros do grupo, dois meninos e um adulto, acabam capturando dois deles. Um dos meninos consegue fugir.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Lima (1949) citado por Souza Nenê (1952, p. 01)

¹⁹⁵ Embora não tenha conseguido localizar o relatório elaborado por Lima Filho na documentação referente ao SPI do Centro de Documentação FUNAI (Brasília), em consulta às anotações pessoais de Kozák, de 24/12/1963, levantei dados referentes à referida viagem coletados pelo autor dos escritos junto a Wismar C. Lima Júnior na mesma data. Consta das informações que o representante do SPI, durante cinco dias, em junho de 1948, percorreu “as cabeceiras do córrego do Veado e proximidades das cabeceiras do córrego das Antas”. Embora não tenha encontrado os índios, localizou dois acampamentos e objetos de cultura material. Um dos acampamentos possuía cinco pequenos ranchos. Por falta de recursos financeiros, o funcionário não prosseguiu a busca aos índios, que foi abandonada por algum tempo.

¹⁹⁶ Sobre a cafeeicultura, ver Cancian (1981); sobre planos de colonização ver Costa (1976); sobre o problema das “frentes pioneiras”, ver Bernardes (1953); a respeito da ocupação no Paraná moderno, ver Westphalen (1968).

¹⁹⁷ Souza Nenê (1957, p. 1) relata que, em 1951, tendo sido novamente comunicado da presença de índios na região onde pessoal da Cia. de Colonização estava medindo uma gleba de terras, deslocou-se até o local, acompanhado por quatro Kaingang que deveriam fazer parte do grupo de trabalhadores que atuariam como foíceiros na abertura de picadas. Estes índios tentariam comunicar-se com os Xetá, uma vez que um índio Guarani levado ao contato anteriormente não havia conseguido compreendê-los. O mesmo acabou acontecendo com os Kaingang, que avistaram os Xetá mas não entenderam sua língua.

¹⁹⁸ Esse menino que escapa é Tuca (conforme sua narrativa no primeiro capítulo). O menino capturado foi Kaiuá, conhecido entre os seus como Tikucin Ueio, irmão de Á e primo de Tuca. Diferentemente do que pressupõe o relatório de Souza Nenê (1952), as notícias da imprensa de época e demais fontes documentais,

Na ocasião, comunicado da captura dos dois índios, o Inspetor do SPI, (Deocleciano de Souza Nenê) viaja, em julho do mesmo ano, até a Serra dos Dourados, próximo a Umuarama, no acampamento da futura sede da Colônia da Empresa Colonizadora Suemitsu Miyamura, com matriz em Apucarana.¹⁹⁹ Nesta viagem, o acompanha um índio da etnia Xokleng²⁰⁰, para os possíveis contatos com o desconhecido povo, que os colonizadores imaginam pertencerem a um dos grupos já contatados.

Mesmo não conseguindo estabelecer contato com o grupo, apesar de haver tentado se aproximar de uma das suas aldeias, situada nas margens de um pequeno riacho que deságua nas cabeceiras do rio 215, o inspetor mais uma vez constata a existência de índios na região e os perigos aos quais estavam expostos, caso não tomassem providências para protegê-los²⁰¹.

o adulto capturado, conforme Tuca, não era o pai de Kaiuá, e sim um amigo - adulto - de seu pai, que os acompanhava.

Souza Nenê (1957) conta que o índio fugiu do acampamento após a ingestão de alimentos que lhe fizeram mal.

Tuca observa que, desde a data que conseguiu escapar de ser preso com os dois, nunca mais viu o adulto que acompanhava Kaiuá, embora o primo tenha lhe dito posteriormente que este havia fugido: “decerto ele morreu (...)”.

¹⁹⁹ Em entrevista à folha de Londrina, sob o título: Xetá: uma lembrança, de 16/10/1986, o corretor de imóveis da Companhia Miyamura, Franz Licha, 70 anos, relata o seguinte incidente ocorrido, por volta de 1950, envolvendo os Xetá: “certa vez houve um incidente com um grupo de compradores de terra: estávamos em uma picada, a gente não via os índios, mas eles estavam à nossa espreita. Então, por não concordarem com o que estava sendo feito ali, eles começam a gritar, lógico que protegidos pela mata. O pessoal assustou e não teve dúvida: passou a atirar para todo lado, na tentativa de afugentá-los. Até então ninguém sabia a que tribo pertenciam.”

²⁰⁰ Em cada expedição que se deslocou à Serra dos Dourados na tentativa de contatar os Xetá, seus responsáveis foram acompanhados por alguns representantes daqueles grupos étnicos já em contato com os brancos no sul do Brasil. Na expedição de 1949, participaram os Guarani, na de 1951, participaram os Kaingang e na de 1952, um Xokleng. No entanto, eles constataram, a partir de então, que o povo habitante da região noroeste do Estado, na margem esquerda do rio Ivaí, não pertencia a nenhuma das etnias acima.

²⁰¹ O relatório do Inspetor da 7ª IR/SPI referente à viagem, remetido ao seu Superior, O Sr. Lourival da Mota Cabral, não somente efetuava os registros da situação observada como também solicitava providências para proteção do desconhecido grupo. Nos interstícios do citado relatório, o chefe da Inspetoria (Motta Cabral) duvidava da veracidade do que havia sido comunicado por seu subalterno, através de relatórios a ele encaminhados após as expedições de 1949 e 1951, descredibilizando as informações neles registradas nos documentos, sob a justificativa de que não poderia mais existir no Estado do Paraná, qualquer grupo sem contato, não atendendo assim as propostas daqueles que efetuavam as viagens. Na ocasião, para comprovar a veracidade dos dados, o inspetor, com a posse do menino capturado (Kaiuá), informa ao superior que pode provar a existência de índios sem contato na região da Serra dos Dourados e, ainda mais, apresenta-lhe parte do conteúdo de um ofício do Departamento de Geografia, Terra e Colonização do Estado que pede e adverte ao SPI quanto a providências em relação aos índios.

O referido senhor, traz consigo o menino²⁰² capturado pelos trabalhadores da Cia Myamoto, para criá-lo, vislumbrando que ele pudesse colaborar nos futuros contatos com seu povo.

Ainda no mesmo ano, durante o mês de novembro, segundo Souza Nenê (1957), é capturado outro menino, desta vez era Tuca, que não teve a mesma sorte que antes:

“A gente estava fugindo e dormiu no acampamento de uns amigos do pai. Eu não quis ir com o meu pai, naquele dia, não sei por que, eu queria ficar com os outros. Nós íamos voltar no outro acampamento. Lá nós íamos esperar por eles, o meu pai e os outros que estavam com ele. A gente se encontraria lá, combinamos assim. Infelizmente não deu certo. Os outros correram e contaram tudo ao meu pai, que os homens tinham me pegado (...).”

A captura de Kaiuá e de Tuca, conforme os informantes, reforça a imagem dos Kikãtxu difundida entre os Xetá: *“(...) lá no mato, eles falavam que os brancos matavam e comiam crianças, que eles eram ruins, mas ruins mesmo (...).”*

O que se observa ao longo da história do grupo com os brancos é que, a cada dia que se passava, as experiências deste povo com os invasores de suas terras se tornavam mais perigosas²⁰³. O grupo do pai de Tuca por exemplo, já havia perdido num curto espaço de tempo três de seus membros, incluindo duas crianças, sem contar aqueles que morriam durante as caminhadas.²⁰⁴

As experiências negativas do grupo se acumulavam com o passar do tempo e o avanço das frentes de colonização aumentava a cada dia, forçando os Xetá a constantes

²⁰² Como citado no Capítulo I, o menino recebe o nome de Antônio Guaíra Paraná e é conhecido como Kaiuá, porque seu “tutor”, havia imaginado que o seu povo eram os Kaiuá, da família lingüística Tupi-Guarani.

²⁰³ Franz Licha em entrevista concedida a Oricolli (1986) informou que, por ocasião da abertura de uma picada, “os índios não gostaram daquela intromissão. Em represália, num domingo, os Xetá foram ao acampamento do pessoal que estava trabalhando naquele local, onde havia uma casa de tábua que funcionava como pensão. Os índios destruíram o acampamento todo, estragaram toda a comida. Mas ninguém foi molestado (...)” Neste dia, os índios deixaram uma cruz fincada no chão, como sinal de que estiveram ali. Por esta razão ele acredita que os Xetá fossem remanescentes das Missões Jesuíticas.

²⁰⁴ Ao que informa Licha à Oricolli (1986), por volta de 1950 uma família de japoneses foi para aquela região e acabou encontrando, no meio do mato, um menino com aproximadamente cinco anos, parecia um japonzinho. A mãe dele encontrou-o e os índios foram pegá-lo. É muito comum, na fala dos colonizadores, justificarem haverem pego crianças Xetá porque as encontraram sozinhas. Os sobreviventes no entanto advertem: “não é verdade que nos perdíamos. Índio não se perde no mato, porque o pai ou a mãe voltam pra buscar. Eles pegavam à força, como fizeram com Kaiuá, Tuca e os outros.”, observam Kuein, ã e Tikuein (Mã).

mudanças.²⁰⁵ As áreas de trânsito, de caça e de coleta de alguns grupos familiares estavam diminuindo vertiginosamente. As crianças e mulheres tornaram-se um dos principais alvos dos intrusos, que, a cada oportunidade que tinham, investiam contra elas para capturá-las. Algumas, o grupo conseguia ter de volta, invadindo acampamentos das Cias. de Colonização ou fazendas, outras desapareciam sem que eles pudessem fazer qualquer coisa para recuperá-las.

Com o passar do tempo, o território Xetá vai reduzindo cada vez mais e, para não serem pegos de surpresa, viviam numa vigília permanente, protegidos pelo mato, em pontos estratégicos ou em cima de árvores altas onde poderiam, à distância, vigiar os movimentos e as ações dos invasores.²⁰⁶

A criação de novos povoados e de cidades no território original Xetá avança a partir de 1950. As terras onde fundou-se a cidade de Umuarama passam a ser ocupadas pela agricultura, posteriormente por lavouras temporárias e gado.²⁰⁷ Situação semelhante repete-se com a criação de outros povoados, hoje cidades, como Douradina e Ivaté.

Kuein observou que, com a situação que se configurava, o grupo dos tios maternos de Tuca estava cada vez mais próximo dos brancos. Seus acampamentos de caça e coleta, ao que demonstra a narrativa de Kuein, situavam-se nas imediações de onde foi destinada terra para instalação da Fazenda Santa Rosa, próximo a Douradina e Ivaté. Os pais de Tuca enfrentavam situação semelhante nas imediações de onde fora criada a cidade de Umuarama.²⁰⁸

²⁰⁵ Conforme Licha relatou a Oricolli (1986): "(...) como a terra era barata, muita gente da região norte do Estado - em sua maioria migrantes - passou a cobiçar uma propriedade por aquelas bandas. O pessoal que morava na nossa região, ou seja de Maringá até Uraí, queria comprar terra na Serra dos Dourados por intermédio do Miyamura. Por volta de 1950, já havia gente do Cambé e de Londrina."

²⁰⁶ Cancian (1981), escreve sobre o ritmo veloz em que a região que ela denomina Norte Novíssimo de Umuarama é ocupada por propriedades de café e gado.

²⁰⁷ Ver Cancian (1981).

²⁰⁸ A Fazenda Santa Rosa, na região da Serra dos Dourados, Gleba VIII, foi instalada próximo à cidade de Douradina, pertencia ao Deputado Estadual Antônio Lustosa de Oliveira e era administrada por seu primo, Antônio Lustosa de Freitas. A propriedade tinha uma extensão de 1420 alqueires de mata virgem, recebidos do estado em 1952, época do Governo Moysés Lupion, em troca de terras que tinha em Guarapuava. Somadas à área dos demais parentes do Deputado, a área total doada era de 5000 alqueires. (Cf. Anotações de campo de Kozák, em 06/07/1966 e o relato de Lustosa de Freitas em entrevista concedida ao Projeto Memória Indígena do Paraná (1989) e à Folha de Londrina em 17/10/ 1986, p. 13).

3.6 O encontro

“Nós amansamos os brancos e eles engoliram a gente.”
(Tikuein (Mã), PIN São Jerônimo, 1996)

Relembrando o dia da chegada dos novos moradores na terra de seu povo Kuein conta:

“Ele media [Sr. Antônio L. De Freitas] tudo, até o mato, e tomou conta da nossa terra (...)”²⁰⁹. Todos os brancos faziam isso, e meu pai tinha me contado tudo isso também. Naquele tempo, quando Antônio entrou na nossa terra (...), ele chegou de carro, tinha cavalo e depois gado. Nós nunca tínhamos visto caminhão, nem farol grande, que iluminava tudo e fazia tanto barulho, que ouvíamos de longe. Nós tínhamos caçado bastante (...). Eu fui cedinho espiar, nós tínhamos ouvido e visto tudo de noite, aí nós começamos a arrumar nossas tralhas pra sair de novo. Nós corria, corria, corríamos muito. Nós deixamos tudo pra trás, até as “forquilhas” com carne que tínhamos assado, era a primeira vez que os víamos, nós tínhamos medo deles, achávamos que eles queriam nos matar. Pousamos [dormimos] no mato, longe daquele lugar, em ranchos nossos, lá pra outras bandas do mato. Era uma aldeia antiga nossa. Ficamos ali. Passado um tempo, voltamos lá de onde tínhamos fugido. Ao chegarmos, pouco a pouco, pegamos toda a carne de anta que tinham jogado no mato. Era nossa, por isto, depois a comemos. Assim foi durante um tempo. Todos os dias nós corríamos deles, mas nós não alcançávamos mais correr (...).”²¹⁰ Depois que fizeram a picada, os brancos mediam a estrada e a dividiam, fincando toco, cortando corda e escrevendo nos tocos. Eram muitas picadas no nosso mato. Num canto e no outro, tinha aqueles paus escritos. Tudo isso chegava onde tínhamos nossos laços e armadilhas armadas para caçar. Nessa época, meu primo disse que ‘não levaria muito tempo e aqueles homens tomariam nossas terras,’ falou. Eles a

²⁰⁹ Antônio Lustosa de Freitas conta que chegou à região compreendida como Serra dos Dourados para abrir a fazenda, a pedido de seu tio que lhe delegou a responsabilidade de escolher terras para ele: “Em 1951 eu vim escolher a terra. Posteriormente, em 1952, vim de mudança. (...) Saímos de minha cidade, Guarapuava, em 16 de julho de 1952, cheguei aqui à meia noite. (...) cheguei de caminhão, 4300 kg de mercadorias e 23 peões.”

estavam revirando toda. Aí, ele disse: 'nós não vamos mais morar aqui, isso aqui já não presta. Um dia, aquele branco que for bom para nós, temos que nos misturar com eles, pra não tomarem nossa terra' (...)". (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Ao se referir ao dia que Antônio chegou para abrir a fazenda, Kuein o faz sempre se remetendo às previsões de seu pai que se confirmavam com a instalação daqueles estranhos ali. Paralelamente, ao falar sobre sua instalação ali, Kuein trata de outras ocupações nas imediações do acampamento e da medição de terras pelos agentes das companhias de colonização. Suas narrativas nos indicam que a área ocupada pela Fazenda e o seu em torno constituía a área de caça do grupo com o qual Kuein e seu irmão Eirakã viviam (antiga aldeia de seu pai). Ali permaneciam enquanto durasse a caçada, que segundo ele era farta em diferentes espécies, inclusive a anta.

A saída do grupo do local implicaria em ocupação da terra pelos brancos, que quando retornassem, observa Kuein, *"já teriam derrubado o mato e nós não teríamos mais lugar para viver, porque era sempre assim (...)"*.

Era necessário, então, vigiar de longe aquelas pessoas, sem que percebessem. Assim acontecia, exclama Kuein. As freqüentes idas e vindas até as proximidades da Fazenda Santa Rosa eram seguidas da vigília àqueles intrusos de suas terras. Foram dois anos de controle dos estranhos, até que um dia:

"chegamos ao local onde matamos a anta [provavelmente próximo ao rio]. Era só picada, feita com foice, facão e aqueles tocos enormes fincados no chão escrito. Eles punham fogo no mato e faziam medidas. Um índio disse: vem escutar aqui a madeira ser derrubada, vem escutar! Vimos que nós não podíamos mais correr deles, eles estavam todos armados. No outro dia nós fomos até lá de novo, e assim sucessivamente. Todas as vezes nós os víamos e corríamos deles. Aos poucos, começamos a não correr mais. Mas nós ainda tínhamos medo de correr quando nos aproximássemos. A gente sabia que, se corresse do branco, era perigoso. Vimos que tinha criança e mulher. Assuntamos tudo. Decidimos um dia ir. Ficaram todos por perto, mas de longe espiando. Não dava mais pra fugir, não podíamos mais continuar correndo, o nosso lugar de caçar ali já estava quase todo tomado. Descemos quase pertinho e fomos todos juntos, sem flecha sem nada, na casa do homem. Escondemos flecha no mato. Lá, na casa do homem, tinha mulher no

²¹⁰ O administrador da Fazenda observou que o período de observação do grupo sobre ele deve ter durado

rancho deles, era um mato que tinha família dele, mulher e criança. A gente precisava chegar. O homem estava lá, era bem cedinho (...). A mulher colocava a toalha na mesa, nós fomos nos aproximando da casa, ficamos parados lá, eles estavam fazendo rancho novo de madeira. Fomos em seis pessoas, só homens, eu [Kuein], Ajatukã, Iratxamëwai, [irmão mais velho do Ajatukã], Eirakã e Ñagüa, meus irmãos, o mais velho e o do meio, e outro rapazinho como eu de nome Eirakã. Os outros estavam longe daquele lugar, lá pra outras bandas. Mã, pai de Tikuein, estava com a turma dele, e os outros estavam todos no mato, em diferentes pontos. As mulheres de nosso grupo ficaram junto com as crianças. Nossas armas ficaram todas escondidas no mato, onde alguns dos nossos espionavam de longe. Fomos chegando. Naquele tempo, nós não conhecíamos roupa, estávamos todos pelados, só com hamiá [tanga] na frente, colar, brinco de pena, tembetá, corda de embira na cintura, nos pulsos e perna, era nossa roupa (...). Apavorada a mulher gritou, a gente não sabia o que falavam, nem eles nos entendiam. Ele, o homem veio com facão, as crianças deles correram, mas a gente via pelo buraco da parede de madeira, uma delas em baixo da cama. Já estávamos próximo da porta, mas Antônio falava, falava muito. Nós não entendemos nada. Ele veio e nós paramos sem entender nada (...). Ele estava bravo, bateu o facão, mas a mulher dele falou alguma coisa. Ai, ela foi dentro de casa, trouxe açúcar, forrou o chão com papel e colocou, fazendo sinal pra nós comermos, a gente não entendia. Ele se abaixou e provou, em seguida nós nos abaixamos em volta e comemos. Achamos gostoso. O homem deu comida para nós, mas a gente não gostou, a gente nunca tinha visto aquilo. Deram-nos café e nós gostamos, era doce. Ficamos até a madrugada (...) ocasião em que voltamos para o mato, levando o açúcar que eles nos deram, cabelos cortados e vestidos, mas nós deixamos a roupa pendurada no mato quando fomos de volta pra nossas casas. Lá, contamos tudo o que aqueles estranhos tinham e faziam. Daí, não nos escondemos mais deles (...)"²¹¹ (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

As narrativas de Antônio e a de sua esposa, intercaladas abaixo, apresentam a versão do casal para o primeiro contato dos seis Xetá na Fazenda Santa Rosa.²¹² Embora apresentem os mesmos dados, e detalhes do evento narrado por Kuein, elas se complementam e nos mostram o estranhamento de ambos os lados no encontro com o

aproximadamente uns dois anos.

²¹¹ Ao narrar esta história, Kuein às vezes contava alguns trechos em Xetá, ocasião em que Tuca traduzia.

²¹² A data do contato dos seis Xetá com o administrador da fazenda Santa Rosa foi 6 de dezembro de 1954.

outro.²¹³ Ficam também evidentes as diferentes interpretações dadas ao mesmo “evento”, de acordo com a experiência de cada um.²¹⁴

“Já faziam dois anos que estávamos morando ali na fazenda, que era do tio do meu marido, o Deputado Estadual Antônio Lustosa de Oliveira, e que nós cuidávamos. Nesta ocasião, nós já tínhamos vacas de leite. No dia em que os índios apareceram, meu marido tinha chegado da mangueira, onde estava tirando leite. Entramos na cozinha e ouvi conversa de alguém que estava por ali. Eu falei para o meu marido: tem gente aí. Ele falou, ‘que gente, mulher, aqui não tem ninguém, só nós’. Eu disse, tem, eu estou escutando. Nisso eu abri a janela e olhei para o lado da mina d’água, e enxerguei os índios. Grandes e fortes, com uma cor bonita, moreno queimado. Foi quando eu disse: ‘Antônio do céu, olha os índios!’ Ele falou: ‘que índios, mulher, não há ninguém aqui.’ Eu falei: ‘olha lá!’ Quando ele olhou na janela, se assustou e disse: ‘Nossa senhora!’ Mandou que os índios fossem embora. Mas eles não entendiam nada e, ao invés de irem embora, vieram para o nosso lado. (Carolina A. Freitas, Umuarama, 1996)

“Eu acenei perguntando se eles tinham arma, eles responderam que não (...). Naquele dia em que eu fui atacado pelos índios, eu estava sem arma. Eu estava de mão limpa. Estávamos eu, minha mulher, minha filha Cleura, que tinha mais ou menos oito ou nove anos, o Carlos meu filho, que tinha mais ou menos um ano. Além deles havia mais ou menos uns treze peões, que estavam indo para o acampamento há aproximadamente 300 metros da sede da Fazenda. Enquanto eles se aproximaram, o tal de Arigan (Eirakã), que era o mais arrojado, era o lampião do norte (...), ele se firmava, e vinha pular o portão. Eu, com um facãozinho pequeno na cinta, pensei: vou cortar estes caiporas. Arranquei o facão e mirei a cabeça do tal Arigan. Mas quando levantei o facão, que ia acertar-lhe a cabeça, ele fechou o olho. Achei que era covardia eu cortar esse coitado. Se fechou o olho, é porque não quer briga. Aproveitando, meti o facão na porta de pinho, e voava lascas pra todo lado (...). Nesse tempo, minha mulher gritou.” (Antônio L. Freitas, Douradina, 1989)

²¹³ O depoimento de Kuein foi extraído de sua narrativa biográfica. Enquanto os depoimentos de Antônio e sua esposa são oriundos de entrevistas.

²¹⁴ Optei por apresentar intercalados um resumo de trechos dos depoimentos de Antônio L. de Freitas e de sua viúva, Carolina Alves de Freitas, por entender que eles são complementares e que ambos eram personagens do contato, conforme narrativa de Kuein.

A Entrevista com Sr Antônio, foi feita por pesquisadores do Projeto Memória Indígena do Paraná resultado do convênio entre Universidade Federal do Paraná e Secretaria de Estado da Cultura do Paraná. Enquanto a

“Meu marido se apavorou, pegou um facção, queria enfrentar os índios. Eu não deixei, pois me lembrei de quando eu era criança, que via a minha avó contar estória de índio. Ela dizia que não se podia tê-los como inimigos, era preciso fazer amizade com eles. Foi então que eu falei pra ele não fazer nada com os índios. Disse-lhe: ‘vamos ver se nos entendemos’. Os índios ficaram com aquela linguagem deles ali, que ninguém entendia. Por aceno, começamos a acenar com eles. Como não nos entendíamos, falei para o meu marido: ‘vamos dar alguma coisa para eles comerem’. Assim fizemos. Minha avó disse que para agradar índio era bom dar açúcar, peguei uma lata e colocamos pra fora da janela, em cima de um papel. Eles ficaram olhando. Não sabiam o que fazer, nunca tinham visto aquilo. Meu marido foi e comeu um pouco para eles verem. Foi então que eles chegaram perto do açúcar e provaram também. Eles gostaram. Na mesma hora sentaram no chão e já comeram aquilo tudo, misturado com areia. Enquanto comiam, se admiravam das coisas. Passavam a mão na cabeça uns dos outros e nas nossas que tínhamos os cabelos cortados. Nos passavam a mão, por causa da roupa e se admiravam. Meu marido inventou de pegar um espelho e dar para eles se olharem. Eles caíram na risada (...). O Antônio mostrou-lhes a tesoura e gesticulou para que servia. Assim, cortou o cabelo de um. Ai, todos quiseram cortar”. (Carolina A. Freitas)

“Como eles estavam nus (...), para cada um dei uma bombacha, um chapéu de palha, mas eles não sabiam o que era aquilo, nem como se vestir, tive que ajudá-los. (...) Vendo-os com aquele pau na boca [tembetá], trouxe o espelho e mostrei-o. Acho que quando eles se olharam no espelho, se acharam muito feios, colocaram a mão no rosto, acho que com vergonha (...). Passavam a mão no meu rosto, na minha barba, e eu pensava, se me pegarem eu corto esses caiporas”. (Antônio L. De Freitas)

Ficaram o dia todo, não queriam ir embora. Dei-lhes comida, mas eles não queriam comer dela. Não sabiam comer com colher, pegavam com a mão. Eles eram tão selvagem que corriam atrás dos porcos e das galinhas que tinham ali. Se jogavam contra os arames farpados das cercas, cortando-se todos. Para eles era tudo diferente”. (Carolina A. Freitas)

“ Já eram cinco horas da madrugada quando consegui tirá-los do rancho. Fomos para o alto, mais ou menos uns trinta metros de onde estávamos, ali tinha uma bica. Eles

pararam, tiraram o chapéu, mostraram para eu tirar-lhes a camisa, eu tirei de um a um. Os seis ficaram de quatro em baixo da bica (...). Os vesti novamente, e eles mandaram que eu tirasse minha roupa, eu os atendi. Voltaram para trás correndo, feito uns loucos. Pensei, está danado! Eram cinco da manhã (...), eu acenando pra eles, eles rindo e vestidos, e eu despido. Foram embora. O dia em que reapareceram, estavam despidos de novo". (Antônio L de Freitas).

As narrativas deste primeiro encontro demonstram-nos o estranhamento de ambas as partes e as diferentes interpretações dadas ao mesmo acontecimento pelos envolvidos.²¹⁵ Pouco a pouco, o estranhamento e o desconhecimento que tinham um do outro resultam numa série de atos familiares que, no desenrolar do diálogo das diferenças, eram interpretados por cada um dos envolvidos à luz de seu universo cultural. O esforço do contato pacífico no imaginário de cada um dos envolvidos, aos poucos os "humanizava" no contexto da relação interétnica.

O encontro dos exóticos vai gradualmente tornando-os mutuamente familiares.²¹⁶ Gestos e acenos foram os principais meios de comunicação entre ambos por um longo período. Cada qual interpretava-os a sua maneira e, no desconhecimento do outro, tentavam se entender.

Kuein sempre observa que foram visitar "o homem" na perspectiva de estabelecer uma aliança, dado a inevitável ocupação de seu território pelos brancos. Antônio, no entanto, com seu imaginário do índio como selvagem, primitivo e feroz, que ataca cruelmente suas vítimas, se tivesse uma arma, como ele diz, talvez tivesse atacado os Xetá, por medo do ataque. Afinal, como ele mesmo observa, os índios o atacaram, invadiram sua casa. Para os seis, era o contrário, ele era o invasor, visto como bom por ter mulher e filhos. Carolina, por sua vez, mesmo ante o medo, o estranhamento, a repulsa, acaba poupando-os de serem hostilizados pelo marido, graças ao sentimento de que matar índio não era bom, dava azar. O medo do azar e seu imaginário a respeito de índios ajudou-a a acalmar a situação e a redirecionar os acontecimentos. Oferece-lhes o alimento que os visitantes apreciam,

de 1996.

²¹⁵ Ver Geertz, 1989, p. 13 -40.

²¹⁶ Sobre o exótico e familiar e vice versa, ver Da Matta, 1987.

exercitando assim o dom²¹⁷, que faz com que a oferta do açúcar se le a paz. A partir de então, outras ofertas serão feitas, o que acaba aproximando-os, cada um a sua maneira.

Após alguns dias do primeiro contato do grupo dos seis com a fazenda, alguns retornaram ao local, aproximadamente doze deles, desta vez trazendo mulheres e crianças. Afastam-se por um período de seis meses, retornando à fazenda em maior número. A visita foi rápida, mas o trânsito entre a floresta e a Fazenda continua.

Pelo que conta Kuein, era a primeira aproximação que estabeleciam com o branco, e o açúcar, ao que parece, “selou a paz”. Porém, uma paz que não paralisou o avanço sobre seu território, nem poupou-lhes da trágica situação a qual estavam expostos. O estabelecimento da nova relação “pacífica”, entre o grupo dos seis e a fazenda, implicou na incorporação de alguns hábitos dos brancos e na exposição a algumas doenças para as quais não possuíam resistência imunológica. A experiência do grupo com mortes provocadas por ingestão de alimentos e por doenças importante.

Nem todos os que chegaram à fazenda pela primeira vez, voltaram depois, mesmo aqueles homens que compuseram o grupo dos seis. Alguns morreram em decorrência de doenças e da ingestão de alimentos com sal. Outros seguiram rumos incertos ou juntaram-se aos demais subgrupos que viviam no interior da floresta.

É interessante observar que, se por um lado o açúcar estabelece a paz, por outro, ao sal são atribuídas as causas do caos que instaura e dissemina a tragédia da depopulação do grupo. Os sobreviventes atribuem ao sal o papel do vilão do contato, responsável pela redução da sociedade. Para aqueles que buscaram o contato com o branco, diminuem as necessidades das fugas constantes, mas tem início uma outra saga: resistir às conseqüências nefastas do contato, enquanto os demais subgrupos que continuavam no interior da floresta em pontos mais distantes prosseguiam a sua fuga.

Ajatukã, Eirakã e seus seguidores continuam a manter contatos com a Fazenda Santa Rosa após seis meses de afastamento dela.

O administrador da Fazenda, estreitando a sua relação de amizade com os Xetá que se aproximaram da propriedade, adquire a confiança dos índios e consegue ir à procura de outros subgrupos que viviam na floresta, guiado por Ajatukã. Juntos, seguem mata adentro

²¹⁷ Sobre o dom, ver Mauss, 1974.

à procura de outros subgrupos. Nessa ocasião, estabelecem contato também com o núcleo familiar de Mã.²¹⁸

“Quem chegou junto com os brancos foi o meu tio mais novo, irmão do meu pai (Ajatukã). Ele chegou depois de um tempo lá na nossa aldeia. A ã tinha ido primeiro avisar o pai. O irmão do meu pai, o Ajatukã, falou com o meu pai que branco não fazia nada. Antônio ficou escondido, porque se ele aparecesse nós correríamos todos. Meu tio contou, contou e depois falou: ‘ele está aí comigo, posso chamá-lo?’ Meu pai disse: ‘pode chamar’. Aí ele veio, nós ficamos assustados, olhando aqueles homens esquisitos, de barba, de roupa. Meu pai ficou meio desconfiado, mas o homem foi se aproximando (...). Meu tio foi pegando a mão dele, mostrando que era igual à nossa e assim por diante. Ele nos trouxe bala, e mostrou-nos como chupávamos. Depois de um tempo ele nos chamou para acompanhá-lo, meu tio conversou e nós os seguimos, cheios de medo, mas fomos. Fomos chorando, pois tínhamos medo que nos matassem (...). A gente já os vinha observando há tempo, sabíamos como eram e o que tinham de ferramentas. Eles deixavam na roça e os nossos iam lá e pegavam pra nós vermos. Gostamos do machado (...). Ficamos pouco na fazenda, lá tinha um rancho onde todos nós parávamos, mas nós não acostumamos e voltamos para o nosso acampamento novamente, era o nosso lugar (...)”
(Tikuein (Mã), PIN São Jerônimo, 1996)

Chegar até a fazenda, segundo Kuein, Tikuein (Mã) e ã, era um meio de se proteger contra os brancos, que a cada dia adentravam mais no seu território. O local de caça e coleta do grupo que estabelece o contato estava sendo ocupado num ritmo acelerado, e o alimento estava tornando-se escasso. Por isto era necessário ir para outros lados coletar alimentos. Com o barulho, o número de propriedades sendo instaladas, o desmatamento e as queimadas, os bichos eram afugentados. A necessidade de conquista de novos espaços para subsistência os empurrava para longe, expondo-os ao risco de serem atingidos pelos colonizadores, mortos pelos jagunços das companhias de colonização e até mesmo atingidos por outros membros do grupo, que estava faccionado internamente em decorrência de conflitos internos entre dois grupos familiares. Nesta época, conta Kuein:

“Nós íamos visitar o Antônio, mas sempre voltávamos para o mato. Quando enjoávamos de comer açúcar e a comida deles, nós voltávamos para o nosso lugar. Nós

²¹⁸ Ao narrar sua história no Capítulo I, ã relata como ocorreu esta aproximação de Ajatukã e Antônio com

não gostávamos de carne de gado e galinha, não conhecíamos e não apreciávamos, mas comíamos. Quer dizer, quando nós queríamos comer comida de branco, nós voltávamos novamente, e assim a gente ia vivendo, entre o mato e a casa de Antônio. Só que muitos dos nossos não quiseram mais voltar, ficaram no mato. Outros morreram. Muitos morreram, não se acostumaram com o sal, nós não conhecíamos e nem gostávamos de tempero, nossos alimentos eram mais adocicados. Era na base de muito mel. Mas aquele pedaço onde estávamos, cada vez ficava mais cheio de branco, café e boi. Não tínhamos mais para onde correr e buscar comida(...)". (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Neste caso, a alimentação oferecida pelo Administrador da Fazenda tornou-se uma alternativa para suprir a redução de alimentos provocada pelas derrubadas das matas, pela ocupação indiscriminada de seu território, pelas mudanças climáticas, que trouxeram-lhes como consequência a quebra da cadeia alimentar do grupo.

Enquanto isto, prosseguia a perseguição branca àqueles Xetá que viviam no interior da mata, fugindo do confronto. As notícias a respeito do grupo que busca o contato, no entanto, chegam ao SPI, que providencia uma expedição de contato para ir até o local. Isso após três anos da última viagem do Inspetor daquele órgão de assistência indígena ao local, sem que qualquer medida sugerida por ele fosse atendida. Nada havia sido feito até então para garantir a sobrevivência física e cultural dos Xetá no noroeste do Estado.

É, portanto, apenas um subgrupo Xetá que busca o contato com o branco, ao perceber que não adiantava fugir. Se não conseguiam vencer o inimigo que tomava seu espaço de caça e coleta, juntariam-se a ele. Estabelecido o contato entre índios e brancos, no entanto tudo, permaneceu do mesmo jeito. Ele não significou garantia de vida e tampouco posse do seu território. A saga daqueles que se aproximaram da fazenda somente postergou a penúria na qual viviam os Xetá.

Kuein observa por várias vezes que, ao visitarem a Fazenda, queriam estabelecer amizade com os brancos que viviam nela para não terem que continuar fugindo, como vinham fazendo há muito tempo. Estava ficando perigoso continuar correndo de um lado para outro e suas aldeias estavam sendo tomadas pelas fazendas que ali eram instaladas. Por tudo isso precisaram aproximar-se.

“Aquele gente [se refere a Antônio] tinha mulher e criança, por isso não deviam ser muito ruins (...). Nós tivemos que fazer amizade com eles pra nos proteger. Aquele lugar era nosso, a gente sempre estava ali, mas depois eles chegaram e ficou difícil ficar ali (...) Por isto nós chegamos (...). Nós ainda tínhamos fartura no mato, caça, fruta e tudo. Comíamos comida do branco mas não gostávamos. A gente só ia visitar, como sempre fazíamos entre nós. Acontece que, depois que chegamos até lá no Antônio, nós começamos a morrer tudo, um a um. Estranhamos tudo, foi horrível. Alguns entre nós não quiseram amizade com branco e foram embora, diziam que branco matava, nós não fugimos mais, mas ficávamos indo e vindo do mato. A gente de Tuca, pai, mãe, irmãos, parentes dele, e os que viviam lá nunca quiseram chegar no branco, sumiram todos” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

3.7 Expedições, viagens e fracassos

“Faltou determinação para encontrar todo nosso povo (...)”
(Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

A história das expedições e das viagens de pesquisadores à Serra dos Dourados poderiam ser longamente narradas por Tuca, que, até 1961, auxiliou na procura aos Xetá no interior da mata e acompanhou os grupos de estudos e pesquisa. Enfim, ele pôde observar as ações e até prever qual seria o destino de sua gente ante o quadro que se configurava dia a dia.

A comunicação de que um grupo de índios havia “invadido”²¹⁹ uma propriedade instalada na região da Serra dos Dourados, próximo a Douradina, chegou até a 7ª IR/SPI. Alguns meses depois, a Inspetoria organiza uma expedição até o local, durante o período de 15/10/1955 a 26/10/1955²²⁰, ocasião em que Tuca e Kaiuá acompanharam o grupo como intérpretes:

²¹⁹ O termo invadido está aspeado por haver sido utilizado por Antônio Lustosa de Freitas para comunicar o ocorrido ao SPI.

²²⁰ A expedição foi composta por Tuca, Kaiuá, Dival José de Souza, Chefe da 7ª IR/SPI, Durval Antunes Machado Auxiliar de Inspetor 7ª IR/SPI, Prof. José Loureiro Fernandes e o acadêmico Ney Barreto, como representantes do Instituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da atual Universidade Federal do Paraná; dois jornalista da Revista da Guairá e o Deputado Estadual e proprietário da fazenda

“A primeira vez que nós fomos na fazenda, não encontramos ninguém. O Antônio disse-nos que eles [os índios] já haviam ido embora, que há dias haviam sumido para o mato. Ele nos disse: ‘faz tempo que não aparecem, sumiram para o mato (...)’. Nós entramos mata adentro (foto 53), porque eu ainda sabia onde havia aldeia deles por ali, ficava há uma distância aproximada de vinte e cinco quilômetros²²¹. Fomos até lá, eu e o Kaiuá sabíamos chegar lá. Não achamos nada só alguns acampamentos velhos abandonados e algumas tralhas deixadas lá. Viemos mais pra cá e não vimos nada. Eu me sentei, pensei no local onde eu vivia antes, cheguei até na picada, e andamos toda ela. O roteiro até saiu na revista. Chegamos num acampamento, tinha um fogo aceso. Percebi que eles haviam saído naquela hora, acho que quando nos ouviram fugiram deixando tudo pra trás. Já era tarde quando chegamos ali. Escureceu e, como já era noite, nós entramos na casa deles, pernoitamos ali e, no dia seguinte bem cedo tentamos seguir o rastro deles (...). Não achamos nada, apenas acampamentos abandonados²²², alguns pareciam recém abandonados. No local onde encontramos o fogo e passamos a noite, eu conhecia muito bem, era gente do meu pai que morava por ali (...). Voltamos para Curitiba, sem encontrarmos nenhum deles. Passaram-se alguns dias, acho que quase um mês mais ou menos, enviaram outro rádio para o escritório da Inspeção do SPI, informando que os índios apareceram novamente na fazenda. Lá fomos nós outra vez, eu e Kaiuá juntos²²³. Chegamos lá, estavam meu tio e muitos dos meus parentes. O Kuein estava lá também (foto 54 e 55). A ã estava no acampamento do Mã, outro tio meu, que ficava no mato, ele não ficava na Fazenda. Meu tio Ajatukã nos acompanhou até o local, tinha muitos nossos lá. Nesse dia, a ã encontrou o Kaiuá, eles se abraçaram e choraram muito porque se encontraram, era o nosso jeito. Eu e Kaiuá ficamos com eles ali, não fiquei com os outros

Santa Rosa, o Sr. Antônio Lustosa de Oliveira. Ver trecho percorrido por expedição no mapa n.º 06 em anexo).

Conforme Fernandes (1957, p. 2) “na organização da primeira expedição, a direção do Instituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras participou efetivamente, não só com dois de seus membros, mas também auxiliando no transporte de pessoal e material (...)”

²²¹ A comparação é feita em relação a distância de Laranjeiras do Sul até o Posto Indígena Rio das Cobras, no município de Novas Laranjeiras.

²²² O Relatório da viagem informa que foram localizados oito acampamentos, todos com aproximadamente três ou quatro tapuy. Estes situavam-se às margens de pequenos riachos. (SOUSA, 1956, p. 2). Ver mapa n.º 06

²²³ A 2ª expedição ocorreu em 18/11/1955. Ela foi composta por Tuca e Kaiuá, guias e intérpretes da equipe; Dival José de Souza, chefe da 7ª IR/SPI; Durval Antunes Machado, Inspetor auxiliar 7ª IR/SPI; Deputado

[brancos]. *Nós Conversamos muito, eu contava tudo o que tinha onde eu estava morando, como eram os brancos, mostrava revista, falávamos de todos, pedia notícias de minha gente, meu pai, mãe, irmãos, enfim, de tudo. Ficamos um tempo juntos. Mas eu tinha que voltar pra cidade com o pessoal. Eles não queriam que eu viesse embora, pediram muito para eu ficar, choraram quando cheguei e depois quando saí, era assim o nosso jeito. Eu expliquei que não podia, mas eles não entendiam. Alguns eu nunca mais vi. Foi desta vez que trouxemos a ã conosco, o compadre Dival deixou, nós pedimos, eu e o Kaiuá pedimos [cf. história de ã, no Capítulo I]. Falei com o meu tio que estava com ela, o Mã [Haikumbay]. Ele não queria, ela parava com ele, desde que o pai e a mãe dela morreram. Todos os brancos disseram que a levariam de novo, que ela iria só passear, só que a coitada nunca mais voltou (...).*²²⁴ (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996; 1997)

Nesta aldeia, de Mã [Haikumbay], Tuca encontrou suas duas irmãs, ambas esposas de seus tios materno. Uma, He'vay, era uma das esposas de Mã [Haikumbay], a outra, A'ruay, era uma das esposas de Ajatukã, com quem ela tinha um filho²²⁵. Posteriormente, após a morte da esposa de Eirakã, A'ruay foi dada por seu tio a ele.

Desde as notícias iniciais veiculadas pelos colonizadores em 1948/1949 a respeito da presença de um grupo indígena na região, esta foi a primeira vez que o SPI teve um contato mais próximo com os Xetá. Porém, até aquele momento (nov.1955), mesmo as expedições anteriores tendo comprovado a presença indígena na região, o SPI ainda não havia tomado qualquer medida para conter o avanço das frentes de ocupação no território do grupo.

Neste caso, o contato ficou restrito ao grupo que havia estabelecido relação com a fazenda Santa Rosa e a aldeia de Mã (Haikumbay), que também visitava periodicamente a propriedade. A expedição não localizou outros subgrupos no interior da mata, apesar de todos, inclusive Tuca, dizerem que existiam outros núcleos familiares espalhados na floresta, fugindo dos brancos.²²⁶

Estadual Antônio Lustosa de Oliveira; Vladimir Kozák, cinetécnico da Universidade do Paraná, e os repórteres da revista Guairá. Da expedição foram feitos registros visuais. (Ver mapa 06 em anexo)

²²⁴ O relatório citado registra que o acampamento visitado era formado por dezesseis pessoas, entre adultos e crianças. Nesta aldeia estavam vivendo Ajatukã, suas duas esposas e três filhos, um rapaz de aproximadamente 15 anos e uma menina de 2 anos (...), os dois últimos eram órfãos. A segunda família, era a de Mã, suas duas esposas e quatro filhos. Um filho de um ano, outro de três e dois de quatro anos. Junto estava ã, com seis anos. O menino de 15 anos, era Kuein que hoje é um dos sobreviventes.

²²⁵ Conforme dados de pesquisa, o filho de A'ruay e Ajatukã ainda hoje está vivo. Ver capítulo I, item 8.

²²⁶ No relatório das duas expedições supra citado, o chefe da 7ª IR/SPI, após registrar dados gerais a respeito da viagem a Serra dos Dourados, apresenta na página seis suas conclusões informando: "Sobre o problema

Após as duas expedições realizadas pelo SPI, em 1955 e em fevereiro de 1956²²⁷, Tuca acompanha outra expedição, desta vez organizada pelo Instituto de Pesquisa da atual Universidade Federal do Paraná. (Ver mapa n.º 06 em anexo)

“ Logo depois que mandaram avisar que os índios estavam na fazenda, eu fui novamente acompanhando o pessoal²²⁸. Chegando lá, encontramos os meus tios, Mã e Ajatukã, Eirakã, as mulheres deles, as crianças e o Kuein também estavam. Depois que passamos no Antônio, nós fomos pra outros lados, bem longe da fazenda dele, lá para as bandas de Umuarama. Andamos muito no mato, alguns queriam desistir, mas a gente que queria agüentou firme, e quem queria desistir teve que continuar. Junto conosco, sempre ia um homem moreno, chamado Pedro ou Pedrinho, eu esqueci o sobrenome dele, mas sei que andava conosco no mato. Ele sabia onde tinha um grupo nosso e nos contou. Nós fomos. Ajatukã estava junto. Ele foi na nossa frente, deixou-nos para trás e seguiu adiante para chegar antes. Quando ele se aproximou do acampamento, todos correram e já iam se esconder. Ele estava vestindo roupa, por isso pensaram ser branco. Imediatamente, ele falou no nosso idioma, que também era o deles, né. Ele gritou: ‘não precisam correr, sou eu’. Voltaram todos para o lugar onde estavam e foram conversar com ele. Quando os

de terras na região, que vinha sendo ocupada pelas fazendas de café, e ações de Cias. de Colonização, que procuravam impor dificuldades à presença dos índios no local”. Informa sobre o projeto do Deputado Estadual, proprietário da Fazenda Santa Rosa, que apresenta um projeto de criação de uma reserva florestal na região, onde os índios deveriam ser “destarte devidamente amparados” Manifesta o então chefe a sua pretensão em conservar os índios em estado “primitivo”. Finalmente propõe a criação de um posto de atração e vigilância naquele local para protegê-los das investidas dos colonizadores; além de sugerir a contratação de duas pessoas para trabalharem junto a esta estrutura física pretendida, indicando inclusive a contratação do administrador da fazenda Santa Rosa para ocupar um desses cargos, uma vez que este já vinha prestando serviço aos índios (...). O relatório, no entanto, não fala em demarcação de território para os Xetá, posto que as frentes de colonização, como bem registra o relato em questão e os anteriores, avançavam sobre o território Xetá, ficando os índios cada vez mais comprimidos em seu habitat e reféns da força dos brancos. O novo relato, mesmo comprovando a presença indígena na área, não apresenta medidas imediatas e eficazes para sua proteção e nem lhes garante o direito à terra. Não reforça-se a proposta do Inspetor da 7ª IR, manifestada no relatório feito após sua viagem em 1952 àquele local. Nesta época ele escrevia a seus superiores chamando a atenção para a necessidade de que se criassem postos de atração na região e que se resguardasse o território indígena, antes que as frentes de colonização por ele avançassem e acabassem com os Xetá. Deixa-se de lado a possibilidade de resguardar a terra indígena, habitat original dos Xetá, e vincula-se sua proteção à criação de um parque, onde desde 1913 (Mercer, 1978) já se denunciava que suas terras haviam sido vendidas pelo Governo do Estado à Companhia Mate Laranja. Nem mesmo as terras onde foram localizados os acampamentos Xetá foram objeto de delimitação e demarcação.

²²⁷ Durante a expedição foram feitos registros de imagens fotográficas e filmagens em 16 mm, além de haverem coletado objetos de cultura material e um pequeno vocabulário.

²²⁸ Segundo Tuca, o grupo que o acompanhou era formado por Ajatukã, seu tio materno, prof. José Loureiro Fernandes e W. Kozák da Universidade do Paraná; Antônio Lustosa de Freitas e outros, dos quais Tuca não lembra o nome. Desta Expedição, a 7ª IR não participou.

outros [brancos] chegaram todos estavam juntos (foto 56), e conversavam com Ajatukã.²²⁹ Meu pai não estava entre eles, me disseram que estava em outro lugar, longe daqueles ali, junto a outros. Em seguida me disseram onde estaria. Deixei o pessoal ali e segui com o Pedro e um outro, de nome João Serrano, funcionário do SPI. Andamos bastante até o lugar, o tempo estava feio, o homem já reclamava cansaço de andar no mato. Paramos no acampamento do meu pai e fomos bem mais adiante, era muito longe. Encontramos só o pessoal amigo dele, ele não estava. Pedi para o buscarem, e um deles saiu e foi. Fiquei esperando ali. Já era bem de noitinha quando meu pai veio (...).”²³⁰ (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996; 1997)

Ao narrar o ocorrido durante as expedições, Tuca observa que faltou determinação à equipe. Segundo ele, o tempo de permanência no mato era insuficiente para seguirem as longas caminhadas que seu povo fazia. As aldeias eram distantes uma das outras e para atingi-las era preciso muito tempo percorrendo a mata. Na sua compreensão, as pistas seguidas eram contrárias à direção dos índios, algumas pessoas não tinham preparo para caminhadas longas, era necessário alguém que conhecesse bem a mata como guia.

“Muitas vezes, eu sentia que estávamos próximo, mas tínhamos que voltar e eu não entendia por que. Nós morávamos longe uns dos outros e tínhamos que viver correndo, por isso não adiantava ficar andando nos lugares de sempre. Hoje eu lembro e até acho graça, mas uma vez, acompanhando um homem que havia ido procurar mais gente nossa no mato, eu vi o homem que tinha ido para encontrar os índios. Ele caía à toa e, quando levantava, ao invés de seguir em frente, na direção que fazíamos, quer dizer no nosso rumo, voltava para o mesmo ponto de onde havíamos saído. Foi aí que eu pensei: ‘desse jeito não achamos ninguém e ainda nos perderemos!’ Para procurar nossa gente era preciso ser forte e seguir as pistas e não o mapa. Os mateiros sabiam onde eles estavam; no entanto, só na expedição de fevereiro de 1956 havia um mateiro conosco, por isso alcançamos dois grupos (...)”²³¹. (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996; 1997)

²²⁹ Tuca informa que este primeiro grupo encontrado pela expedição de pesquisa era aquele do qual Nhengo fazia parte. Era o primeiro contato que mantinham com o branco. Até então, eles só eram vistos pela mata, fugindo, apesar do mateiro saber o paradeiro deles.

²³⁰ Ver seu depoimento do encontro com seu pai, no registro de sua história de vida no Capítulo I.

²³¹ Tuca lamentou a falta de experiência de alguns membros das expedições que, sem terem qualquer conhecimento do mato, seguiam roteiros preestabelecidos, ao invés de deixarem que os índios fossem os guias, juntamente com os mateiros, que também conheciam um pouco da floresta.

Os dois grupos encontrados durante a expedição de fevereiro de 1956 viviam bem distante da fazenda Santa Rosa. Segundo Tuca, eles se situavam nas proximidades da Fazenda do Japonês, Kymura²³², vizinha à cidade de Umuarama, local onde inclusive encontrou seu pai, na única vez que o viu durante as vezes em que acompanhou as expedições. Os seus tios maternos que chegaram até a fazenda moravam nas imediações do Ivaí. Ajatukã e Eirakã e suas respectivas famílias instalaram-se no antigo acampamento do pai do segundo, no Indoivaí (...).

“A última expedição que localizou grupos no interior da mata foi a realizada neste ano [1956]. As demais não atingiram mais nenhum deles, (ver mapa n.º 06) apesar das contínuas notícias que circulavam a respeito da presença de alguns grupos deles, que eram avistados por mateiros ligados às companhias de colonização e às fazendas. Também aquele grupo que buscou o contato com a Santa Rosa continuava a falar dos que viviam no mato fugindo do branco, com os quais encontraram-se algumas vezes.” (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

Sobre a aproximação da expedição com os dois grupos, Tuca, observa:

“Não acho que a gente possa dizer que foi um contato com eles. Nós conseguimos chegar porque insistimos em continuar. Alguns entre nós queriam desistir, porque estavam cansados e não acreditavam que poderiam encontrar algo, mas encontramos, graças àquele mateiro. Nenhum dos índios encontrados quis nos seguir. Não houve outras aproximações para levá-los a confiar no branco. Eu tinha certeza que, se tivéssemos continuado, teríamos chegado em outros grupos, mas não deu, e acabamos todos sem que conseguíssemos alcançá-los (...).” (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

A localização e o encontro de mais dois grupos, no entanto, não poupou-os das investidas das cias de colonização sobre suas terras. Ao contrário, as ações arrojadas dos colonizadores tornaram-se mais violentas enquanto o Estado do Paraná e a União, representada pelo SPI, cada vez mais omissos e ausentes em relação à sua proteção territorial, física e cultural.

Os documentos nos evidenciaram inúmeras omissões de ambas as instâncias. Um exemplo ilustra os aspectos distintos da ausência dos diferentes segmentos institucionais em questão, contemplados no relatório de Souza Nenê (1957). Este, um ano após haver

²³² Vide mapa n.º 02 e n.º 06.

encontrado aqueles grupos no interior da floresta, chama mais uma vez a atenção do chefe da 7ª IR/SPI a respeito da situação que estavam vivendo os Xetá, como agregados, intrusos e perseguidos em suas próprias terras, sem que qualquer medida do órgão responsável pela proteção dos povos indígenas brasileiros fosse tomada para protegê-los. Ele relembra ao seu superior os relatórios de viagem feitos àquela região desde 1949, quando pela primeira vez se constatou a presença dos Xetá na Serra dos Dourados, e posteriormente, nos anos de 1951 e 1952²³³, ocasião em que lhe encaminhou relatórios e documentos, com propostas de ação e proteção aos índios da Serra dos Dourados, antes mesmo de se intensificar o esbulho de suas terras com o ritmo frenético que tomou a partir de então. No entanto, nada foi feito até dezembro de 1957, ocasião de sua ida até o habitat do grupo. Segundo seu relato, os índios estavam cada vez mais acossados e abandonados à própria sorte. O quadro que se delineava estava cada vez mais prejudicial aos índios, posto que o governador do Estado, Moysés Lupion, através do Departamento de Terras, já havia vendido todas as terras da região a particulares e à Cia de colonização Cobrimco.

A contratação de jagunços pela citada companhia e suas ações arbitrárias, violentas e criminosas junto aos índios e aos pequenos posseiros não-índios da região, somados ao quadro apresentado acima, ao descaso e à omissão do SPI e do governo do Estado, fizeram com que o inspetor da 7ª IR/SPI resolvesse se insurgir a seus superiores. Depois de uma longa espera com vistas a obter autorização da companhia Cobrimco para instalar alguns ranchos de atração aos índios²³⁴, ele mandou construí-los, mesmo sem a autorização, na

²³³ O inspetor da 7ª IR, em seu relatório de viagem à Serra dos Dourados, em 1957, ressalta que, na ocasião em que solicitou providência aos setores competentes, ainda havia terras a serem demarcadas para os Xetá e para criar um posto de atração. No entanto, a situação que encontra em dezembro de 1957 é a Cobrimco como proprietária de todas as glebas de terras possíveis de serem demarcadas para os Xetá, inclusive as glebas sete, doze e quinze, onde foram encontrados o maior número de acampamentos com habitações do grupo. Aliás, antes de realizar a viagem em questão, ele havia estado em companhia do Prof. José Loureiro Fernandes, na Diretoria de Geografia, Terras e Colonização do Estado do Paraná, para saber da diretoria o resultado da promessa feita pelo governador de reservar uma área para os índios. Para surpresa de ambos, foram informados pelo Diretor que, na região, não havia qualquer terra devoluta na Serra dos Dourados, porque todas elas haviam sido vendidas e tituladas a particulares, sendo a maior parte, da Cobrimco.

²³⁴ Conforme dados de Souza Nenê (1957, p. 4), seriam construídos, na gleba 15, seis ranchos para os índios e um para moradia de servidor do SPI, encarregado do Posto de Atração, que atenderia aos índios embrenhados nas matas, até que se resolvesse o caso das terras e se fizesse um posto definitivo. A gleba era parte do território Xetá, nela existiam segundo o Inspetor várias aldeias abandonadas (ver mapa 02). No entanto a cia de colonização, já havia se tornado sua "proprietária", por decisão do governo. O inspetor adverte ainda ao seu superior que seus prognósticos feitos no relatório de agosto de 1952, em relação a questão fundiária dos Xetá, estavam se consumando no que dizia respeito às ações do governador do Estado, Moysés Lupion, que, desde o seu primeiro mandato, havia causado prejuízos irrecuperáveis aos demais

gleba XV. As habitações deveriam abrigar os índios que chegassem até o local, nas proximidades da Fazenda Santa Rosa.

Na verdade, os ranchos não chegaram a ser ocupados por outros grupos que não fossem aqueles que haviam estabelecido o contato com a Fazenda. Mesmo assim, sua ocupação era feita apenas temporariamente, porque os que ali chegaram, enquanto viveram, mantiveram a transitoriedade de sua ocupação. (Foto 57)

O SPI e o Estado, mesmo diante das solicitações de alguns de seus funcionários e daquelas feitas por órgãos de pesquisa nacionais e internacionais, não tomaram qualquer atitude em relação à proteção dos Xetá e seu território.

Acontece que, mesmo construindo alguns ranchos e enviando um funcionário do SPI para o local, a situação não se resolveu. A Cia. de Colonização prosseguiu seus objetivos, indiferente à situação. Aqueles índios que fugiam da aproximação com os brancos prosseguiram no seu intento, cada vez mais acudados e afastados dos ranchos, empurrados pelo ritmo das ações dos colonizadores. O funcionário do SPI encarregado do “Posto de atração”, sem experiência para a função que lhe foi confiada, não atinge aos objetivos da instalação das habitações e sequer consegue assistir e proteger aquele grupo que havia estabelecido o contato, que tinha nos ranchos apenas um local de “visita” quando iam até a Fazenda Santa Rosa.

Outras expedições de estudo e pesquisa ocorreram além daquela realizada em 1956,²³⁵ todas elas foram organizadas pelo Instituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade do Paraná,²³⁶ até o ano de 1961. Nenhuma, porém, chegou a contatar novos grupos no interior da floresta.

Tuca, no entanto lembra-se que, durante a sua última viagem acompanhando um grupo de pesquisa da Universidade do Paraná à aldeia de Ajatukã (foto 58), empreendeu por própria iniciativa, juntamente com um funcionário do SPI, seu tio Mã [Haikumbay], Nhengo e Tikuein (Mã), uma busca no interior da mata, à procura de um grupo de

povos indígenas do Paraná, que tiveram seus territórios reduzidos de 115.707 ha. para 26.630, desrespeitando assim a lei e a Constituição Federal.

²³⁵ Os documentos levantados nos indicam que foram realizadas nove expedições de pesquisa. Como resultado delas, foram produzidos alguns estudos publicados nas áreas de Arqueologia, Cultura Material, Linguística, Botânica, Música e Registros Visuais, porém no tocante ao estudo da sociedade e de sua ordem social não há qualquer registro. Sobre as expedições de contato e pesquisa ver mapa n.º 06.

²³⁶ As viagens de estudo foram organizadas pelo diretor do citado Instituto, o Prof. José Loureiro Fernandes, e o material produzido a partir dos estudos consta nas referências bibliográficas.

aproximadamente 30 pessoas que havia sido avistado por um lenhador no interior da floresta, próximo ao riacho Maravilha²³⁷ (vide mapa n.º 06). Após cinco dias de caminhada, à procura da verificação da informação, os cinco retornam sem qualquer notícia dos índios.²³⁸

As últimas viagens de estudo à região da Serra dos Dourados, no entanto, ocorreram em 1964 (vide mapa n.º 06), ocasião em que foram realizadas duas expedições ao local onde habitavam alguns Xetá por uma equipe da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Presidente Prudente. A concretização da viagem teve como objetivo principal “verificar a situação dos índios à época”, atendendo assim à solicitação da Presidente do CNPI, Heloísa Alberto Torres.

O contato estabelecido pelo grupo dos seis com os colonizadores e a localização dos dois outros não lhes poupou um futuro dramático. Pelo contrário, foi tão trágico aproximar-se, conviver com o branco e verem-se tragados pelas conseqüências da aproximação, quanto fugir deles, a exemplo do que ocorreu com aqueles grupos que permaneceram no interior da floresta, fugindo.

Um exemplo das perseguições constantes a que estavam expostos e da ação criminosa dos colonizadores na vida dos Xetá ocorreu com a aldeia de Nhengo, um dos grupos contatados durante a expedição de 1956. Embora os brancos os houvessem alcançado nesse ano, eles não os seguiram, nem foram até a Fazenda Santa Rosa. Este grupo familiar foi barbaramente exterminado, no interior da floresta, por um grupo de homens brancos armados que invadiram a aldeia, atirando em todas as pessoas que ali

²³⁷ As anotações de campo de Kozák (1961) e Rodrigues (1961), fazem referência ao fato. É estranho o fato de o SPI não haver dado continuidade a expedições de contato com outros grupos Xetá, os quais se sabia existirem no interior da floresta. Como se explica o fato de os mateiros que atuavam na região, os jagunços, os agrimensores e outros colonizadores avistarem os índios e chegarem até eles e o SPI não?

Tuca observa que, ao invés de deixarem que Mã, Nhengo, Adjatukã e até ele servissem de guias na mata, as pessoas queriam seguir roteiros escritos e definidos anteriormente. No seu entendimento, para andar no mato, é preciso conhecê-lo. Acrescenta que chegar a seu pai naquele dia só foi possível porque o mateiro Pedro Nunes sabia onde estava um grupo deles e seguiu-o.

²³⁸ Os dados a respeito da busca efetuada por Tuca junto aos demais índios e funcionário do SPI - em 1961 - foram complementados com as anotações de Vladimir Kozák, referente a viagem efetuada no período de 20/01/1961 a 20/02/1961. Segundo Kozák, o grupo seguiu “em direção à Fazenda Serra dos Dourados, onde ainda existia maior cobertura de mata virgem, talvez 60 a 80 Km do local onde estavam no rio Indoivai. Eles dirigiram-se para oeste (...). Nhengo, um dos componentes do grupo de busca, disse que quando menino conheceu bem o local. Avisou que não teriam água por ali, na distância de dois dias, e como os mantimentos estavam acabando resolveram voltar (...)”. Nhengo, continuou afirmando que havia gente deles na direção que seguiram e que haviam muitos abrigos e muitas pessoas por lá. As anotações de campo

estavam. Nhengo conseguiu escapar e se escondeu no mato, onde ficou durante algum tempo, até que se sentiu mais seguro para voltar onde havia deixado os seus. Ao retornar, encontrou todos mortos, os corpos estirados, alguns carbonizados e a aldeia queimada. Mesmo assustado e apavorado com tudo, enterrou-os e, a partir de então, ficou vivendo só, no mato, vislumbrando encontrar algum dos parentes que pudesse ter sobrevivido à da chacina como ele. Nhengo se lembrava da fuga de outros membros do grupo que poderiam ter escapado escondendo-se no mato, porém não os encontrou.²³⁹

O fato ocorrido com seu grupo familiar, no entanto, não foi divulgado pela imprensa ou outra fonte escrita qualquer. O que apareceu foi a notícia de que ele estaria perdido no interior da floresta, quando foi encontrado por brancos, repórteres, que percorriam a mata em busca do grupo, para fazerem reportagens. A explicação dada foi que, sua aldeia havia desaparecido em decorrência de um surto de gripe, Kozák (1981).

Contrariando o que os brancos disseram, Kuein observa:

“Nhengo nunca se perderia na mata, pois sabia muito bem andar nela. O que procurava, era os seus parentes, aqueles que conseguiram fugir, os que tinham sobrado de sua gente. Mas não sobrou nada coitado! Sumiram todos, homem, mulher, moçarada, piizada. Na época, os brancos disseram que ele estava perdido, mas isso não é verdade, Nhengo contou tudo pra mim lá no nosso lugar, quando eu estava com nossa gente, contou tudo pra mim.” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996; 1997)

Nhengo relatou a mesma versão do episódio ocorrido com seu subgrupo para o Aryon D. Rodrigues/UNB/DF - à época em que ele realizava sua pesquisa junto aos Xetá que viviam em uma pequena aldeia, nas proximidades do rio Indoivaí, na região da Serra dos Dourados. A versão de Nhengo contada a ele é a mesma narrada por Kuein.²⁴⁰ *“Esta*

de Rodrigues (1961) também registram informações a respeito do grupo indígena avistado por mateiros no riacho Maravilha.

²³⁹ O episódio, me foi narrado por Kuein no PIN Rio das Cobras, 1996/1997; e posteriormente por Aryon D. Rodrigues, que efetuou pesquisa junto aos Xetá em 1960/1961.

²⁴⁰ Em 12/09/1985, o jornal Folha de Londrina apresentou uma reportagem com o advogado Vítório Constantino, na qual ele relata haver mantido contato com um adulto do sexo masculino, aproximadamente 35/40 anos, de nome Joá, que trabalhava como bóia-fria na Fazenda Três Irmãs, em Santa Luzia (MS). Levantando a história de Joá, o advogado descobriu que ele era sobrevivente de um grupo indígena da Serra dos Dourados. Relatou haver nascido “numa aldeia perto do rio Ivaí (...) e que um dia os brancos entraram em sua aldeia, atirando e incendiando tudo. Ele era pequeno, tinha mais ou menos 8/10 anos, mas se lembrava que fora obrigado a fugir para o mato em companhia de seu tio Hãno e de seu primo na mesma faixa etária que ele (...). Esconderam-se na floresta durante muito tempo, mas depois as coisas foram apertando e acabaram fugindo da região, sem rumo certo, até que chegam ao Mato Grosso (...)” Interessado

história ninguém contou naquela época. Um dos nossos jamais ficaria perdido no mato!”, observaram Kuein, Tikuein (Mã) e Tuca.

3.8 Os percalços do contato

“Antes do branco derrubar e queimar tudo, nossa terra era farta. Nós éramos um grupo grande. Éramos muitos. Nascemos no mato e vivíamos das coisas que tinha nele. Sabíamos tudo dele. Éramos vários grupos, mas todos a mesma gente (...). Hoje somos poucos, poucos mesmo, acabou toda a nossa gente, acabou tudo. Acabou tudo, só ficamos nós para contar a história” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

A ocupação do território Xetá pelos brancos nos apresenta a saga de um povo que, na luta pela sua sobrevivência, mesmo sem usar de estratégias violentas contra os invasores de suas terras, acabam engolidos por eles. Quando não os mataram com armas, o fizeram expulsando-os de suas terras transmitindo-lhes doenças variadas, para as quais não tinham imunidade, destruindo suas aldeias, roubando seus filhos, os escravizando, os separando, os dizimando e os deixando morrer aos poucos, subnutridos e estressados pelas imposições sofridas no seu cotidiano marcado pela fuga, que diminuía sua resistência física e os deixava vulneráveis e fáceis de serem alcançados pelo colonizador.

A busca do contato por um dos subgrupos não representou nem resultou em proteção de suas vidas e de seu território. O contato não os poupou do fim trágico que tiveram.

O fato de que esse grupo, formado por alguns dos tios maternos de Tuca, tenha procurado a fazenda para estabelecer uma relação com seu administrador, segundo Kuein, era resultado de uma constatação de seus componentes de que não adiantava correr mais. Como ele bem lembra, seu pai já havia previsto que isso iria ocorrer e que eles teriam que se

em prosseguir sua investigação a respeito de Joá, o advogado retorna em 1981 à referida fazenda para localizá-lo, porém ele havia morrido.

O teor da reportagem, com o seu fragmentado conteúdo, apresenta alguns indícios que levam a pressupor que as três pessoas a quem se refere o advogado provavelmente sejam Xetá e, quiçá, não fossem

aliar a algum “branco bom”, para poderem escapar, uma vez que os estranhos estavam ocupando suas áreas de caça e coleta. Sua fala deixa bem claro que aquele local ocupado pela fazenda Santa Rosa fazia parte do território de subsistência do grupo. Seus acampamentos destinados à estadia temporária, também situavam-se nas imediações da referida “propriedade”. O grupo já vinha fugindo de outros locais e ali era necessário tentar se aproximar do branco para se “proteger”. Questionado se o grupo decidira se aproximar do branco por causa da fome, Kuein diz:

“Já fazia muito tempo que a gente corria de um canto para o outro, a gente estava tudo espalhado, correndo, correndo. Se estivéssemos juntos, teríamos enfrentado. Nosso lugar diminuía a cada dia. Era preciso chegar no branco, para não matarem a gente, meu primo pensou assim. Na época, nós ainda tínhamos caça, tínhamos frutas e mate, mas estava difícil chegar até eles sem ser avistado, e fugir estava cada vez mais perigoso. Nós fizemos amizade com Antônio e, mesmo quando íamos na fazenda, a gente voltava para os nossos tapuy lá no mato. Nós íamos caçar e fazer todas as nossas coisas. A terra de Antônio estava no nosso lugar, o jeito era chegar lá. Com o tempo acostumamos, quando queríamos comer comida de branco íamos até lá, quando enjoávamos, íamos embora. Chegar até aquele homem era um jeito de nos proteger.” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

A literatura produzida a respeito dos Xetá associa a busca do contato à escassez de alimento, e por muito tempo aceitou-se a hipótese. Porém, Kuein é muito contundente em suas observações a respeito da aproximação com o branco, observando que precisaram proteger a si, à sua terra, e o seu principal meio de subsistência. Ele explica que ao passarem a mão na barriga num gesto compreendido pela nossa sociedade como fome, ou dor de barriga, para eles [os Xetá], naquele tempo, era um sinal de que não queriam brigar, estavam em paz.

Aquele grupo que chegou à Fazenda o fez forçado pela necessidade de estabelecer alianças e de não ser tragado pelos intrusos em suas terras. Esses mesmos afugentando-se da aproximação com os brancos, monitoravam o trânsito dos colonizadores em seu território. Só que este controle, foi tornando-se cada vez mais difícil e o jeito era tentar aproximar-se. Os resultados da aproximação no entanto, não lhes foi hostil, mas os seus

sobreviventes do grupo de Nhengo que afirmou para Kuein acreditar haver sobreviventes de seu núcleo

resultados lhes foram trágicos, pois em um curto espaço de tempo os reflexos da aproximação com os brancos, mostraram-se desastrosos para os Xetá.

Muitos morrem sem terem sequer conseguido chegar à Fazenda, ou imediatamente após a primeira visita ao local. A morte de quase todo o grupo que chega até Santa Rosa, é atribuída à ingestão de alimentos estranhos à sua dieta alimentar e às doenças. (Foto 59)

Para as doenças do branco, suas práticas terapêuticas eram ineficazes, observa Kuein e Tikuein (Mã). A experiência de todos os sobreviventes com a mudança de hábito alimentar foi semelhante. Seis deles lembram-se com tristeza o quanto foi difícil se acostumar com o sal e o grande mal que lhes causou a sua inclusão na nova dieta alimentar.

Para os sobreviventes e as pessoas que os criaram, o período de adaptação, principalmente com a alimentação, foi longo e, até que eles se consumassem, demorou algum tempo. Todos lembram-se das dificuldades, principalmente dos adultos, com a nova alimentação. Segundo suas observações, os adultos foram os primeiros a sentirem os seus efeitos letais.

“Nós não comíamos sal, era tudo puro, sem nada. Nós só usávamos o mel, muito mel. A gente não se acostumava a comer comida salgada. Nós estávamos todos gordos, nós tínhamos saúde, não tínhamos nem doença, mas aquela comida matou todos os nossos, morreram todos. Comiam e morriam, acabou tudo. O irmão de Mã [Haikumbay], que morava no outro lugar, longe da gente, comeu comida na fazenda e também morreu. Todas as mulheres e crianças vieram juntas até onde nós estávamos, mas eles comiam carne no feijão [charque] e morriam. Era muita gente morrendo.” (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Tuca reafirma as colocações de Kuein, contando que em seus contatos com membros do grupo, durante as viagens acompanhando as expedições, aqueles com quem conversava eram unânimes em atribuir à comida a causa de várias mortes junto àqueles que tiveram que se aproximar dos brancos. *“Assim, eles me diziam que era a comida que lhes foi oferecida que os matava.”*²⁴¹ (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

familiar no meio da floresta, provavelmente com medo de retornar.

²⁴¹ A respeito das mortes associadas à alimentação, um informante (ex funcionário do SPI) que não quis ser identificado relatou ter viajado até a região de Serra dos Dourados, durante os anos de 1956 e 1957, para averiguar “denúncias de matança de índios com alimentos envenenados e também a tiros”. Segundo o referido senhor, existiam notícias de extermínio de índios provocado pelos proprietários de fazendas recém

Por outro lado, os diferentes tipos de doenças são também apontados por quatro dos sobreviventes como a causa da dizimação e extinção do grupo. Estes diziam não conhecerem doenças como a gripe, sarampo, pneumonia, tuberculose entre outras. Para eles, tais doenças vieram através da aproximação do grupo com os brancos e provocaram muitas mortes no mato; mataram crianças e adultos, sem que eles conseguissem curá-las através de suas práticas terapêuticas. Tikuein (Mã) lembra-se de existir malária no mato, *“mas ela não matava, porque a febre era branda e nossa gente sabia como tratá-la. Não morriamos por causa dela”*. Com a chegada dos brancos, a doença começou a fazer vítimas entre os Xetá. *“Às vezes nós nos resfriávamos, mas a gente se curava com ervas do mato. Às vezes até morria, mais era difícil morrer índio antes, porque a gente se curava. Os brancos nos levaram doenças.”* (Tikuein(Mã), PIN Rio das Cobras, 1997)

O aumento da vulnerabilidade de suas terras impele-os à fuga e os empurra cada vez mais para o cerco dos colonizadores. Suas terras vão se transformando com o avanço das frentes de colonização, que as desmatavam para dar lugar aos pés de café e ao gado.

A abertura de estradas (foto 60), o aumento do fluxo de pessoas e meios de transporte circulando pelas imediações de suas terras, a instalação de habitações dos brancos, a ação dos jagunços contratados pela Cobrimco, entre outras ações de colonização, põem suas mulheres à mira das investidas dos brancos, que as tomavam à força e violentavam-nas.

Alguns registros de imprensa da época denunciam tal prática, inclusive a violência a que eram expostas as mesmas quando não serviam de objeto de desejo dos homens brancos por estarem doentes. Quando isto ocorria, eram abandonadas à própria sorte, para servirem de comida dos animais no interior da mata²⁴².

Embora não se recordem de muitos episódios dessa natureza, por serem crianças na época, os sobreviventes, principalmente Kuein, conta que no mato os outros índios lhe contavam de violências sexuais contra as mulheres praticadas pelos brancos. As narrativas de três deles apontam para a existência de muitas mulheres, principalmente mocinhas e meninas, as quais nunca mais viu e nem teve notícias. Sabia-se que haviam sumido, porque

instaladas e pela Cobrimco. Embora não tenha deixado claro qual foi o resultado do trabalho, este afirmou que realmente haviam indícios de que os índios morreram por ingestão de alimentos envenenados e por tiro.
²⁴² Revista da Guairá, 1955, N.º 64, ANO VII, p. 43-48 ; Sílvio Oricole. “A lei”, Folha de Londrina, 12 de setembro de 1986.

saíram para a coleta e nunca mais voltaram. As justificativas para o repentino desaparecimento eram a possibilidade de haverem sido pegas e comidas por animais ferozes como o tigre ou então roubadas pelos brancos. Tuca se recorda que,

“quando estive, em cinqüenta e seis, com o grupo de meu pai, minhas irmãs solteiras ainda eram vivas. A mais nova era muito bonita, já era mocinha, meu irmão mais novo também. Quando eu voltei novamente, no ano seguinte, meus tios contaram que os dois haviam desaparecido, sem que ninguém encontrasse rastro (...). Era assim, as vezes saíam pra pegar fruta ou brincar e sumia não voltava mais. Certamente os homens que trabalhavam medindo o mato os pegou. Eles andavam sempre juntos.” (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

Além da exposição das mulheres Xetá às investidas dos brancos, agrimensores, jagunços, entre outros, as crianças também foram o principal alvo das famílias dos colonizadores que ocuparam a região. São inúmeras as histórias de roubos de crianças praticadas pelos brancos narradas pelos sobreviventes. Nenhuma providência era adotada pelo SPI para coibir esta ação praticada contra os índios, que muitas vezes tentavam reaver seus filhos. Poucas tentativas deles, porém, obtiveram êxito, eles eram inclusive ameaçados pelos raptos, que os intimidavam.

Tanto as narrativas dos sobreviventes, como as informações orais de alguns colonizadores e de pesquisadores²⁴³ que conheceram os Xetá, durante a década de cinqüenta e sessenta, indicam a alta incidência de roubos de crianças, não somente junto àqueles que chegaram à fazenda, mas também junto àqueles que fugiam da aproximação com o branco embrenhando-se nas matas.

Os pretextos e justificativas para arrancar uma criança Xetá de seus pais eram os mais variados. Todos eles, é claro, eficientes e referenciados num suposto conhecimento daquele grupo, ancorados no etnocentrismo dos colonizadores, que nutriam em relação ao grupo uma “admiração” pelo exótico, uma repulsa ao selvagem e um imaginário da sua não humanidade. O importante era ter uma criança índia, não importavam os meios. Era o fim

²⁴³ Dois relatórios de viagem de Moreira Neto (1959) registram a ocorrência de roubos de crianças junto àquele grupo que mantinha relação com a fazenda. O antropólogo relata que, em sua viagem, havia tomado conhecimento do roubo de um dos filhos de Eirakã por um fazendeiro conhecido como Raimundo “Bahiano”, morador de Ivaté, na gleba VI, também território Xetá. (Ver mapa n.º 04). Conforme seu relato, o fazendeiro roubou a criança dos pais na aldeia logo após o nascimento. O pai tentou reavê-la sem sucesso.

ao qual se propunham, ou seja, torná-los menos selvagens, cristãos, protegê-los do próprio grupo, branqueá-los culturalmente, através da aquisição de novos hábitos. Civilizá-los no mundo dos brancos. As justificativas para tal ato eram as mais variadas mas sempre ancoradas no ideário de salvação e resgate da humanidade do selvagem primitivo.

Os informantes observam que até mesmo aqueles brancos que “eram seus amigos” tiraram-lhes suas crianças, como é o caso das duas Tiguá e de Geraldo, “criados” pela família do administrador da Fazenda Santa Rosa. Ambos, sob diferentes pretextos, foram retirados de seus pais, que tentaram recuperá-los mas foram intimidados em suas tentativas²⁴⁴. Tikuein (Mã) diz se lembrar muito bem das tentativas de seus pais em reaver Geraldo, seu irmão:

“O pai e a mãe tentaram tirá-lo do Antônio mas não deu certo, era em vão. Certa vez, quando tentaram pegar o Geraldo, o Antônio correu com vara de bater na vaca atrás deles, porque o pai e a mãe tentaram pegar meu irmão de volta. A gente sabia que não tinha como lutar com eles e assim a gente ia diminuindo (...). Minha mãe coitada, não se conformava do meu irmão ter ficado lá com os brancos, mas ela morreu doente. Minha irmãzinha também, saiu com uma índia mais velha, que tinha um dos olhos vazados [furados] [A mulher era irmã de Tuca, uma das esposas de seu pai], e nunca mais voltaram, nem uma nem outra. Decerto, foram pegadas pelos bichos ‘homens brancos’, ou pelos onças. Os mais velhos diziam que eram os brancos.” (Tikuein, PIN São Jerônimo, 1996)

O número de crianças Xetá roubadas de seus pais, assim como a população total do grupo, talvez nunca seja conhecido e constituem mais uma das questões em aberto na história deste povo, uma vez que os dados que dispomos referem-se apenas àquele grupo que estabeleceu contato com a fazenda Santa Rosa. Os depoimentos dos sobreviventes no entanto, indicam que foram inúmeros os roubos de crianças, inclusive daqueles grupos que fugiram do contato dos quais Kuein e Tuca lembram-se bem..

O fazendeiro registrou a criança em seu nome e levou-a para Maringá. Dela, os pais não tiveram mais notícias, e o SPI não adotou providências para reavê-la.

²⁴⁴ Vide entrevistas efetuadas junto ao administrador da Fazenda Santa Rosa, em 1989, através do Projeto Memória Indígena do Paraná, e junto à sua esposa Carolina Alves de Freitas, durante minha pesquisa de campo. Se, por um lado, estabelecer o contato com a referida fazenda era a possibilidade de uma aliança, por outro significou também a perda de suas crianças. Apesar de seus pais terem tentado reavê-las, as ameaças que pesavam sobre eles os fazia desistir.

As lembranças dos sobreviventes Xetá estão povoadas de histórias de freqüentes roubos de crianças [anteriormente atribuídos ao Mbïa, índios de outra etnia, e depois aos brancos] e de tentativas frustradas de seus pais em recuperá-las.

O interessante em suas narrativas sobre os freqüentes roubos de crianças Xetá são as diferenças que os quatro sobreviventes estabelecem para cada episódio de roubo praticado pelos brancos. Referenciados em suas histórias de como vieram morar entre os brancos, eles compreendem que Tuca e Kaiuá foram roubados, porque ninguém sabe quem foi que os capturou, sabem apenas que foram os brancos da Companhia de Colonização. Geraldo, Tiguá (Eirakã), Tiguá (Iratxamëway) e Natal foram “tirados” ou “pegados” de seus pais. Embora admitam que era um tipo de roubo, foram pessoas conhecidas dos pais que os enganaram, arranjaram um pretexto e ficaram com eles. No caso de ã, ela foi levada, o que significa que houve consentimento de quem dela cuidava para que saísse de sua companhia, mesmo que fosse com a promessa dela voltar. Tikuein (Mã) foi roubado, mas seu pai e o tio paterno o recuperaram. Tiquëin (Eirakã), Rondon e os dois filhos de Ajatukã não se encaixam nas categorias acima²⁴⁵.

Sobre o roubo de crianças Xetá e a dispersão do grupo, Tuca observa o seguinte:

“ Eu acho que eles [os brancos] achavam que era mais fácil a criançada ser igual a eles do que os adultos (...). O Kuein, o Kaiuá, por exemplo, eram mais velhos que eu, eles custaram a se acostumar. Assim também foram os outros adultos que ficaram na fazenda, que foram espalhados para outras áreas indígenas e acabaram morrendo. Porque, mesmo quando a gente já fala a língua de outro povo, não significa que entendamos as coisas que eles fazem. É isto que é difícil. Eu mesmo nunca entendi muitas coisas que vi. Nas várias coisas que vi os brancos fazerem, e que ninguém tomava providência, eu sempre procurava entender por que, e nunca entendi. Meu povo terminou e eu continuei assim, sem entender porque não foi feito nada. Hoje eu só tenho lembranças de tudo. Dos meus pais, não tenho nem foto, só a saudade e a vontade de que estivessem vivos, assim como os outros nossos.” (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

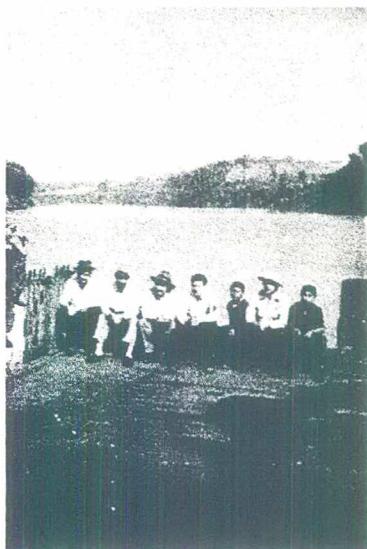
O período que antecedeu e precedeu o contato dos Xetá com o mundo dos brancos, como podemos observar, foi tortuoso, trágico e marcado por perdas em todas as instâncias

²⁴⁵ Provavelmente Thiara, outra provável sobrevivente, enquadre-se na mesma situação de Tuca e Kaiuá.

da vida desta sociedade, que não resistiu aos efeitos do “confronto” e foi engolida pelo colonizador.

Hoje, paradoxalmente, os únicos sobreviventes da sociedade Xetá são alguns indivíduos (roubados, pegados ou levados) do grupo, que vivem dispersos em diferentes pontos do Estado do Paraná, uma em São Paulo e outro em Santa Catarina. Os que eram adultos na época morreram, foram mortos, ou “desapareceram sem deixar rastro,” vítimas do descaso, da omissão, da negligência, do etnocentrismo e do desrespeito à diversidade étnica por parte sociedade branca colonizadora.

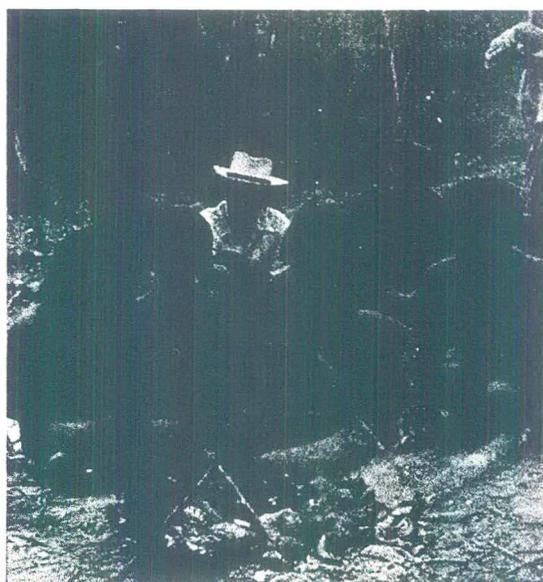
Aos transtornos do contato com o mundo dos brancos enfrentados pelos Xetá, que resultaram no seu extermínio e conseqüentemente no seu desaparecimento enquanto sociedade do cenário paranaense, somam-se a ausência de uma política indigenista direcionada para este povo, com definição de ações eficazes de assistência e medidas de proteção ao seu território, que tivessem lhes garantido a sua sobrevivência física e cultural e coibisse as pretensões do Estado no seu arrojado projeto de colonização no noroeste paranaense.



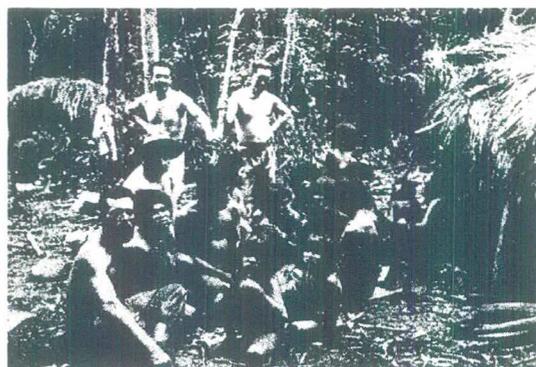
53. Primeira expedição do SPI e Universidade do Paraná



54. Segunda expedição do SPI



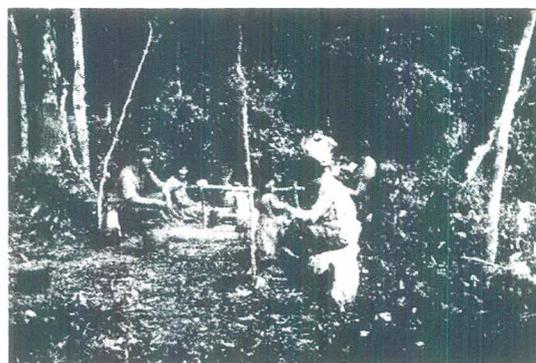
55. Segunda expedição do SPI



56. Expedição de pesquisa



57. Ranchos de atração na gleba XV



58. Última expedição de pesquisa acompanhada por Tuca



59. As vítimas das doenças e dos brancos



60. A destruição do habitat Xetá

CAPÍTULO IV

**Equívocos, omissões e fracassos:
os Xetá perdem seu território e desaparecem enquanto povo**



CAPÍTULO IV

Equívocos, omissões e fracassos: os Xetá perdem seu território e desaparecem enquanto povo

“Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele de fato foi: significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo (...)” (Benjamin, 1994, p. 224)

4.1 Confundir para não assumir

As narrativas dos sobreviventes Xetá que falam da ocupação de seu território tradicional pelos brancos indicam que a região da Serra dos Dourados era um dos últimos redutos de terra que restava à sua gente. No entanto, o reconhecimento de sua presença neste local só é confirmado oficialmente após aproximados cinco anos de notícias veiculadas a respeito de sua presença ali (1949 - 1954).

De um lado, o SPI e o Governo do Paraná alegavam não existirem mais povos indígenas sem contato com os brancos no Paraná. De outro, os agentes das companhias de colonização que ali atuavam desviavam a atenção em torno do assunto, deduzindo que aqueles índios avistados seriam naturais do Estado do Mato Grosso - atual Mato Grosso do Sul - ou do Paraguai. Neste caso, coloca Fernandes (1957), a justificativa era a de que os índios estariam na região transitoriamente, para realizar atividades de subsistência, “desmentindo ou desqualificando” assim as fontes que veiculavam e confirmavam a procedência das evidências de que aquela região não constituía um vazio demográfico, como queria fazer crer o governo estadual, mas era um território originalmente ocupado por índios.²⁴⁶

²⁴⁶ Fernandes (1957, p. 6-7) informa que “os homens que agiam na região, diretores de companhias de colonização, agrimensores e engenheiros, de boa ou má fé, desnorream o problema, afirmando que se tratava de índios que haviam atravessado o rio Paraná, procedentes do Mato Grosso ou do Paraguai (...). Os índios da Serra dos Dourados dominavam a região há mais de cinquenta anos, e não eram índios recentes na região vindos do Mato Grosso, como se quis insinuar”. Portanto, “(...) as terras que constituíam as glebas do

A idéia de que a “origem dos Xetá” era o Estado do Mato Grosso convenientemente desviou por algum tempo a atenção da necessidade de garantia de terras para eles, conforme previa a Constituição Federal de 1946, artigo 216. O plano de colonização do governo do Estado, que havia fornecido mais títulos de terra do que dispunha,²⁴⁷ não precisaria assim ser modificado.

Paralelamente, neste mesmo período em que são intensificadas as primeiras notícias sobre a presença indígena na Serra dos Dourados - região alvo da colonização, seis Postos Indígenas²⁴⁸ paranaenses já estavam sendo alvo do esbulho do governo estadual, através do Acordo de 12 de maio de 1949, que entre si celebraram a União e o Estado do Paraná, “visando a reestruturação das terras destinadas aos índios no Estado”.

Neste acordo: “as áreas indígenas consideradas excedentes - de conformidade com os critérios²⁴⁹ estabelecidos - reverteriam ao patrimônio do Estado, que as utilizaria para fins de colonização e localização de imigrantes.”²⁵⁰

Como resultado do denominado “acordo de quarenta e nove”, os seis Postos Indígenas por ele atingido foram drasticamente reduzidos, considerando-se os interesses e compromissos do Governo do Estado com o seu plano de colonização à revelia dos índios e com a anuência do SPI.

Souza Nenê (1957, p.2), mostrando os efeitos desta política de usurpação de terra indígena no Estado do Paraná e chamando a atenção de seus superiores para o problema dos Xetá, registra que a área total dos seis Postos Indígenas, que perfazia 115.703 ha, ficou reduzida a 26.630ha²⁵¹. O citado acordo, através do decreto 13722, de 19 de janeiro de 1951, tornou sem efeito os decretos anteriores que concediam terras às populações

Núcleo Serra dos Dourados não eram terras devolutas e sim terras cuja posse por dispositivos constitucionais estava assegurada a esses índios. O que se procura é rapidamente destruir essas provas (...)

²⁴⁷ Sobre os Planos de Colonização Oficiais ver Costa, 1976.

²⁴⁸ Os seis postos indígenas do Estado do Paraná atingidos pelo acordo foram o Apucarana/Londrina, Queimadas/Ortigueira, Faxinal/Cândido de Abreu, Ivaí/Manoel Ribas, Rio das Cobras/Nova Laranjeiras e Mangueirinha/Mangueirinha. Os três primeiros constituem áreas Kaingang e os três últimos, Kaingang e Guarani-Mbyá.

²⁴⁹ Conforme cláusula terceira do 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 (...).”

²⁵⁰ BRASIL, Diário oficial da República Federativa do Brasil, Seção I, de 18 de maio de 1949.

²⁵¹ Há divergência nos números considerados por Souza Nenê (1957) e aquele constante do acordo assinado entre o Governo do Estado e a União. As áreas destinadas aos índios segundo os critérios estabelecidos pelo Estado: seria de 23630ha e não 26630, conforme SOUZA NENÊ, op. cit.

índigenas do Estado do Paraná, e vigoraria por um período de cinco anos a partir da data de sua assinatura (1949- 1954).

Em meio a esta política de espoliação das terras indígenas vigente na época, sob a égide do Governo do Estado e a indiferença do SPI, os equívocos em relação aos Xetá multiplicaram-se de diferentes maneiras e a proteção desta sociedade e de suas terras foi então postergada.

No caso, o SPI, colaborando com a situação que se apresentava, sequer cumpria seu papel adotando medidas para intermediar o contato com o grupo ou oferecendo condições que garantisse a proteção às suas terras, já que o processo de colonização da região era veloz e não respeitava o território indígena.²⁵²

Se, por um lado o órgão de proteção aos índios não tomava as providências que o caso requeria, por outro, as frentes colonizadoras agiam vorazmente na concretização dos objetivos, enquanto os Xetá fugiam do contato e o seu território diminuía vertiginosamente. A velocidade desse avanço sobre as terras indígenas era reforçada pela política de ocupação do noroeste paranaense, implementada pelo Estado, representado pelo Departamento de Geografia Terras e Colonização.

A ocupação do território Xetá na Serra dos Dourados deu-se principalmente com o avanço das frentes cafeiras e pela ação das companhias de colonização. A princípio - ao final da década de quarenta - a Suemitsu Miyamura e Cia Ltda obteve concessão para instalar-se ali durante o governo de Moysés Lupion (1947-1950). Posteriormente, já no início da década de 1950, a concessão foi repassada à Cobrimco - Companhia Brasileira de Imigração e Colonização - que se fixou no local durante as gestões de Bento Munhoz da Rocha Neto (1951-1955), tendo continuidade nos governos de Adolfo O. Franco (1955-1956) e Moysés Lupion (1956-1960).

O reconhecimento da presença Xetá na região da Serra dos Dourados só ocorrerá efetivamente em dezembro de 1954, ocasião em que um núcleo familiar estabelece o seu primeiro contato com os brancos. Após o comunicado formal do administrador da Fazenda Santa Rosa, a providência de aproximação com o grupo, por parte da 7ª IR/SPI, só ocorreu alguns meses depois.

²⁵² Maiores detalhes a respeito do assunto, ver os relatórios de Souza Nenê, 1952 e 1957.

Nesta época, o ritmo da ocupação branca na região noroeste paranaense avançava vorazmente sobre o território Xetá, que se comprimia cada vez mais, atingindo principalmente o espaço de subsistência de alguns grupos, a exemplo do ocorrido com o núcleo familiar que estabeleceu o contato com a fazenda Santa Rosa. Sua terra estava sendo loteada e tomada por fazendas de café e gado, diminuindo cada vez mais as chances de se manterem isolados e afastados dos efeitos negativos provocados à sua sobrevivência física e cultural, pela invasão branca.

4.2 As transformações do território Xetá: a frustrada proposta de Parque Estadual

A confirmação da presença Xetá na região da Serra dos Dourados levou o Deputado Estadual Antônio Lustosa de Oliveira (após a 1ª viagem da Expedição do SPI em 1955) a propor à Assembléia Legislativa do Estado do Paraná a criação do Parque Florestal Estadual da Serra dos Dourados, que deveria, de acordo com suas pretensões, abranger *“toda a área de terras devolutas na faixa de 70 quilômetros da margem esquerda do rio Paraná, entre a confluência do rio Ivaí e o Paralelo 10.24.0.”* (Lustosa de Oliveira, 1978, p. 170)

Sem haver adotado até então qualquer medida de proteção para com o grupo e o seu território, o SPI adere à proposta de criação do parque sem questioná-la e sem propor ações complementares, rápidas e efetivas, que coibissem o esbulho da terra indígena.²⁵³

As justificativas para embasar a proposta de criação do parque foram ancoradas principalmente nos pareceres do geólogo Reinhard Maack, que recomendava em seus estudos sobre a região a instalação de uma reserva florestal visando preservar a rica fauna e flora local, evitando assim o empobrecimento do solo e a extinção de espécies animais e vegetais com a retirada da cobertura florestal. Quanto à população indígena, a proposta

²⁵³ O antropólogo e professor do Instituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da atual Universidade Federal do Paraná, José Loureiro Fernandes, que acompanhava e coordenava os trabalhos de pesquisa realizados pela instituição de ensino superior, também apoia a iniciativa proposta pelo deputado, ressaltando que “a nós nunca afigurou passível de execução esse projeto, pois abrangia uma imensa área do Estado, compreendida como mesopotâmia Ivaí, Paraná, Piquiri com quase totalidade de suas terras já definitivamente titulada (...)”. (Fernandes, 1957, p. 14)

observa que elas poderiam “ser resguardadas na área destinada ao parque”²⁵⁴. A intenção do projeto é vaga, sem fundamentação concreta em torno de uma delimitação de território para os Xetá na área proposta como parque ou fora dela. A argumentação central é a necessidade de preservação do meio ambiente físico e natural, compreendendo a fauna, a flora e o solo. Por extensão os Xetá, figuram como um complemento da paisagem natural.

A proposta de criação do Parque Florestal Estadual, apesar de aprovada pela Assembléia Legislativa, foi vetada pelo Governo do Estado. No caso, o Governador “alegou que haviam sido deferidos inúmeros requerimentos de compras de terras localizadas na região mencionada pelo projeto” (Lustosa de Oliveira 1978, p.173), inviabilizando assim a sua aprovação. Deste modo, a possibilidade de terra para os Xetá é descartada.

Os interessados na idéia de criação do parque florestal onde os Xetá pudessem ser abrigados, no entanto, não desistiram de suas pretensões e mesmo diante das justificativas ao veto, por parte do governador, investem num novo projeto, mais arrojado, desta vez no âmbito da União: propõem a constituição de um Parque Nacional na região denominada Sete Quedas. A base de fundamentação para a criação do parque era a mesma do anterior, inclusive em relação aos Xetá.²⁵⁵

Os proponentes insistem nesta idéia, sem que paralelamente fossem dirigidos esforços no sentido de que fossem realizadas expedições pelo SPI, que percorressem e esgotassem os diferentes pontos da região na tentativa de estabelecer contatos com aqueles grupos que fugiam da relação com o branco e eram ameaçados por eles em sua sobrevivência. Além disto, era necessário proceder à identificação e à delimitação do território Xetá na sua extensão, para seu reconhecimento oficial, e à adoção de medidas de proteção. Neste caso, a indicação de uma área para Parque Nacional, onde pudessem ser abrigados os Xetá, não implicava na negação deste reconhecimento do território indígena, pelo contrário, poderia ter se tornado mais uma alternativa de posse de suas terras.

A observação no entanto, não implicou na elaboração de outras propostas de ações mais concretas, efetivas e exequíveis de proteção aos índios e seu habitat. Mesmo considerada impossível de ser aprovada a proposta, é defendida.

²⁵⁴ [Sem destaque no original].

²⁵⁵ A proposta de criação do parque Nacional foi defendida pelo prof. e antropólogo José Loureiro Fernandes, à época diretor do Instituto de Pesquisa da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade do Paraná e Diretor da sessão de Antropologia do Museu Paranaense, e pelo Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI).

Sendo os Xetá um povo nômade, caçador e coletor, certamente o espaço por eles habitado não era pequeno e nem concentrado num mesmo ponto. Suas atividades de subsistência exigiam mobilidade e longos deslocamentos. Por isto, Tuca, Tikuein (Mã) e Kuein insistem no dado de que o grupo ocupava uma vasta área, até porque estas atividades não eram desenvolvidas no mesmo local e haviam regras pré-estabelecidas na distribuição espacial para exploração dos recursos da fauna e flora, ou seja, as famílias exploravam diferentes pontos de caça e coleta.

Mendonça de Lima (1957), funcionário do Setor Imobiliário do Ministério da Agricultura, em viagem à 7ª IR/SPI, mesmo ciente da solicitação do Parque Nacional e da pretensão de que os Xetá fossem abrigados nele, chama a atenção para a necessidade de que fosse feita a identificação do território do grupo para sua posterior demarcação, como era previsto pela Constituição Federal. O ritmo da ação colonizadora na região noroeste, segundo o funcionário, acabaria por atingir a terra indígena, não lhes restando qualquer alternativa de sobrevivência nela, caso não fossem tomadas medidas neste sentido. Porém isto não ocorre e a idéia de parque é mantida, sem que simultaneamente se adotassem as ações supracitadas.

Enquanto não era garantida a proteção aos Xetá e ao seu território, a Cobrimco invadia-lhes a terra, dividia-a em glebas, loteava-as e vendia-as. Em 1956 (no mesmo período em que a expedição de pesquisa localiza dois subgrupos no interior da Floresta), a companhia abre uma estrada no interior da terra indígena e coloca nela placas de alerta coibindo a prática de caça e coleta, enquanto derruba a floresta (foto 61). Por esta ocasião, o cerco aos índios é acelerado e a sua permanência junto aos núcleos colonizadores que se instalavam era cada vez mais difícil e delicada, uma vez que eram ameaçados, pelos colonizadores e pela guarda particular da Companhia de Colonização, em sua subsistência e integridade física e cultural (conforme o ocorrido com a família de Nhengo, registrado no capítulo III).

Fernandes (1957) registra que, em março de 1956, as placas “ainda não existiam” ali e que foram colocadas posteriormente no local onde se implantou a cidade de Serra dos Dourados, território de domínio indígena no qual haviam aldeias Xetá.

Este local, conforme Tuca, compreendia o território da aldeia de seu pai. A esse respeito ele observa:

“era por ali, mais para o lado de Umuarama, que ficava o acampamento do meu pai e de gente dele. O povo de Nhengo também ficava ali por perto, um pouco mais longe que o do pai, mas era tudo por ali por perto (...). Meus tios, irmãos da minha mãe, ficavam pra outros lados. Gente de Eirakã e Ajatukã, meu tio e irmão mais novo da minha mãe, parava em 1956 perto de Ivaté e Douradina.” (Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996)

No mesmo período - 10/08/1956 - o Governador do Estado, Moysés Lupion havia prometido destinar terras aos Xetá²⁵⁶, com natureza de reserva florestal, porém isto não ocorreu. Enquanto era aguardada a sua resposta, o Departamento de Terras de seu governo vendeu à Cobrimco todas as terras da região, inclusive aquelas onde o SPI e as expedições de pesquisa da Universidade haviam localizado aldeias em 1955 e 1956 (ou seja as glebas VII, XII e XV, conforme mapa 04).

Moreira Neto (1959, p.4), em viagem de pesquisa a um dos pontos de domínio Xetá - o córrego 215 -, chama a atenção para a necessidade de que fosse feita uma expedição acompanhada pelo intérprete indígena (Tuca), com a presença do SPI, no intuito de localizar aqueles grupos que estavam embrenhados nas matas, posto que:

“o processo de expansão da sociedade nacional na área da Serra dos Dourados era extremamente rápido e afetaria, necessariamente, em curto prazo as possibilidades de sobrevivência cultural e mesmo biológica dessa comunidade tribal.”

Mesmo ante a sua recomendação nenhuma providência é adotada por parte do órgão de assistência indígena e a idéia de um Parque Nacional como provável habitação para os Xetá é mantida tanto pelo SPI quanto pelo CNPI.

²⁵⁶ Posteriormente, Fernandes, em março de 1956, através do ofício 30/56 de 19/03/56, enquanto Diretor do Museu Paranaense ligado à secretaria de Estado da Educação e Cultura, da qual em 1948 havia sido secretário, informa sobre a presença Xetá no noroeste paranaense e solicita ao governador do Estado, Moysés Lupion, que lhes seja assegurado um território. Este promete solução ao caso mas, ao contrário, não o atende. Fernandes (1957, P. 9), informa que em novembro de 1955, havia levado o caso da situação dos Xetá ao Diretor de Terras e colonização do Governo Adolfo de Oliveira Franco, que promete colaborar na defesa dos índios, no entanto isto não ocorre. No caso, a Reserva Florestal Estadual, onde o grupo poderia continuar a viver, não é aprovada.

4.3 O Parque Nacional de Sete Quedas e os Xetá

Entre o período em que foi proposta a constituição do Parque (1957), até a sua aprovação em 30 de maio de 1961, como Parque Nacional de Sete Quedas, na região de Guaira ou Sete Quedas/PR, através do Decreto N.º 50665, a exposição da sociedade Xetá aos efeitos da ocupação desenfreada de suas terras pelos brancos agravara-se muito. Seu território estava totalmente ocupado e grande parte dele, desmatado. Alguns grupos continuavam, segundo Tuca (1996), Rodrigues (1960;1961) e Kozák (1960;1961), afugentados, se escondendo do contato em algumas reminiscências de mata, onde nunca foram procurados por expedições de contato. Nem mesmo a aprovação do Parque fez com que o SPI direcionasse ações e medidas para localizar e proteger a sociedade do trágico fim que teve.

O SPI não atendeu ao estabelecido no artigo 3º do decreto de criação do Parque, que determinava que, *“a área definitiva do Parque será fixada depois de indispensável estudo e reconhecimento da região, a ser realizado sob a orientação e fiscalização do Serviço Florestal, com a colaboração do Serviço de Proteção aos Índios, que adotará as medidas tendentes a resguardar os interesses dos índios que habitam a região.”*

Nesta sua incumbência, o órgão indigenista não cumpriu com as suas responsabilidades, e nada fez para tornar exequível o previsto no artigo supra citado.

A delimitação aproximada do Parque, respeitando-se os pontos estabelecidos no decreto de sua criação, estão representados no mapa n.º 08.

Baseada nos dados de memória dos informantes Xetá, busquei (ainda que preliminarmente) reconstituir o provável habitat Xetá, compreendido não somente como o local onde foram encontradas algumas aldeias, mas sim como o território de “dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas” (Seeger e Viveiros de Castro, 1979, p.104), como o compreendem quatro dos sobreviventes. Coincidentemente, uma pequena parte deste território de domínio do grupo, na perspectiva dos sobreviventes, estaria contemplado na área proposta para o Parque Nacional de Sete Quedas (ver mapa 09 em anexo). Também apresento no mapa 9·A (em anexo), a área destinada ao parque e o local considerado como habitat Xetá pelos documentos oficiais.

No entanto, desde o ato de sua criação em maio de 1961, até a sua extinção pelo decreto presidencial 86071 de 04 de junho de 1981, não se tem qualquer registro que indique os procedimentos adotados no sentido de proteger os Xetá e seu território por parte do SPI. Porém, os registros de memória dos sobreviventes, somados à parca documentação que trata sobre o grupo e aos depoimentos de alguns informantes²⁵⁷ que conviveram com os Xetá, forneceram-me elementos que me possibilitaram indicar que o órgão responsável pela política indigenista foi omissa e negligente para com suas responsabilidades na condução das medidas que garantissem a terra ao grupo, ainda que fosse no interior do Parque, como estava previsto.

Vale observar que, antes de iniciar a pesquisa, ainda na fase de elaboração do projeto, procurei levantar preliminarmente quais seriam as razões de não haverem demarcado uma terra para os Xetá na época da criação do Parque, como era pretensão de seus defensores e criadores. As informações que obtive, através de algumas notícias da imprensa local e de fontes orais e documentais, foram de que, por ocasião da criação do Parque, o grupo já não mais existia, por isto não havia razão para demarcar terra.²⁵⁸

No entanto, contrariando o que as fontes consultadas disseram, constatei, através das narrativas dos informantes Xetá, dos depoimentos de pessoas da família Lustosa de Freitas (1989; 1996), das anotações de campo de (Rodrigues (1960; 1961) ; Leite (1964) e Kozák (1960; 1961; 1963; 1964)) que, em 1960, havia uma pequena aldeia ocupada por dois casais Xetá e seus filhos²⁵⁹ nas proximidades da Fazenda Santa Rosa, região do Rio Indoivai.

Viveram ainda nas imediações da fazenda até 1961 (conforme história de vida de Tikuein (Mã), cap. I) ele, seu pai (Mã [Haikumbay]) e Nhengo. Eles ocuparam os ranchos

²⁵⁷ Enquadram-se na categoria informantes: os primeiros colonizadores, os ex funcionários do extinto SPI e depoimentos de pesquisadores, efetuados durante a pesquisa de campo.

²⁵⁸ Um informante do sexo masculino, 72 anos, casado, ex-funcionário do SPI, que solicitou não ser identificado, explicou que “juntar o grupo numa área era perigoso, pois eles brigavam por mulheres. Como elas eram poucas entre aqueles que chegaram na fazenda - tinham morrido muitas -, eles iriam certamente brigar. Por esta razão, não os deixaram juntos (...)”. Apesar da frágil justificativa, o informante reconhece que o órgão de assistência indígena em Curitiba foi omissa no caso dos Xetá. No entanto, atribui a responsabilidade maior do descaso para com o grupo ao governo do Estado.

²⁵⁹ Os moradores da aldeia eram Adjatukã, sua esposa e dois filhos; Eirakã, sua esposa e sua filha. As duas mulheres estavam grávidas na época. Moreira Neto (1959a, p. 1) registra o seguinte a respeito desta aldeia: “Aparentemente os membros desse pequeno grupo local evitam contatos freqüentes com a fazenda Santa Rosa e mostram-se positivamente esquivos a relações com as populações pioneiras que, a partir de Maria Helena e de Douradina vão rapidamente, ocupando a região”.

construídos pelo Inspetor do SPI, em 1957. Os três foram transferidos pelo funcionário do SPI em março de 1961 para o PIN Pinhalzinho (ver mapa Povos Indígenas do Paraná). Todos eles faziam parte do grupo que estabeleceu o contato com a Fazenda.

Além destas pessoas, transplantadas pelo SPI, moravam fora da área do grupo ã, Kaiuá, Kuein e Tuca. Os três primeiros em áreas Kaingang e o último em Curitiba.²⁶⁰

Algumas fontes documentais escritas nos informam também que, durante o ano de 1960 e início de 1961, havia notícias de um grupo Xetá com aproximadamente trinta pessoas vivendo nas imediações do córrego Maravilha - local em que, de acordo com registros levantados, ainda não era intensa a ocupação branca. Estas pessoas teriam sido avistadas por lenhadores enquanto caminhavam na mata em dezembro de 1960.²⁶¹

No mapa n.º 06, procurei destacar os pontos indicativos de localizações de antigos acampamentos e alguns locais onde foram avistados ou levantadas informações da presença Xetá durante o período de 1949 a 1964. Estes registros aproximados foram efetuados com base nos dados de Souza Nenê (1952;1957); Moreira Neto (1959a ; 1959b); Kozák (1961), Rodrigues (1961) e Leite (1964)

As anotações de Kozák indicam que, até 1963, haviam informações e comunicados feitos ao SPI da existência de pequenos grupos de pessoas Xetá vagando pela cidade de Umuarama, outros por Douradina, Ivaté e demais localidades. Alguns entre eles despídos, maltrapilhos, famintos, doentes e às vezes bêbados.

O último informe levantado sobre a presença indígena nas imediações da região compreendida como Serra dos Dourados foi o Relatório de Viagem de Leite (1964), que, por solicitação do CNPI, iria realizar pesquisas junto aos Xetá. Embora a pesquisa não tenha se concretizado, os dados de viagem do pesquisador e de sua equipe reafirmam os de Kozák (1963). Leite e a equipe percorreram por duas vezes alguns locais tentando localizar grupos na mata, porém por diversas razões não alcançaram seus objetivos na sua primeira ida a campo. Em sua segunda viagem à Serra dos Dourados (após haver sido comunicado por correspondência da presença de alguns Xetá transitando por Ivaté), o pesquisador e sua

²⁶⁰ Conforme Histórias de vida que constam no Capítulo I.

²⁶¹ Ver (Rodrigues, 1961 e Kozák, 1961). Conforme o Plano de Pesquisa Antropológica do Departamento de Antropologia da Universidade do Paraná em 1960, os Xetá somavam na época um total aproximado de cinquenta pessoas.

equipe não encontram o grupo procurado, mas chegam até a uma reminiscência de floresta onde localizam a esposa de Ajatukã²⁶² e seus filhos, vivendo no interior da mata.

Sobre a situação dramática a qual estavam expostos os Xetá, Leite (1964, p. 6) faz o seguinte registro:

“O patrimônio denominado Pé de Galinha, ‘próximo a Ivaté’ (...), também era freqüentado pelos últimos Xetá. Por volta de 1961/1962, o grupo um pouco maior era visto às vezes pedindo farinha com açúcar, pelas casas dos caboclos. Nas grandes tempestades apareciam encharcados, roupas rasgadas e sujas, pedindo ‘pinga’, que os caboclos, em geral, lhes ensinaram ser bom para tudo.”

Reforçando a situação de completo abandono a que estavam expostos os Xetá, baseado no depoimento de colonos da região, o autor informa ainda que em 1963 uma jovem com aproximadamente 12 anos havia morrido doente nas proximidades de Ivaté, após pedir farinha com açúcar na casa de um casal de imigrantes italianos.

O depoimento do Administrador da fazenda Santa Rosa, seus familiares e alguns antigos moradores da região informa que a pequena aldeia do Indoivai, que ficava a aproximadamente seis Km de Ivaté/PR, existiu até abril de 1964, ocasião em que morreu Ajatukã.²⁶³

O SPI no entanto desconheceu a presença da aldeia no local e nada fez para garantir um território para grupo que ali vivia. Este fez apenas duas expedições à Serra dos Dourados em 1955, percorrendo parte do córrego 215, parte do Indoivai e do Tiradentes. Nestes locais encontrou algumas aldeias abandonadas, sem no entanto seguir outras direções e pontos mais distantes, onde existiam inclusive informações da presença de alguns grupos que fugiam dos brancos. Dos locais percorridos em que se constatou a presença indígena, não lhes foi garantida a permanência em nenhum deles.

O rio das Antas e o do Veado, por exemplo, afluentes da margem esquerda do Ivaí (ver mapa 06) foram percorridos somente em suas nascentes durante a viagem de Wismar da Costa Lima filho, em 1948/1949. Não foram explorados em toda sua extensão por outras expedições, apesar de haver o funcionário em questão encontrado aldeias abandonadas nos

²⁶² Conforme anotações de Kozák (06/07/1966), Adjatukã faleceu em 15/02/1964 na fazenda Santa Rosa e foi enterrado no cemitério da cidade de Douradina. Sua Esposa faleceu no Hospital Municipal de Umuarama em 29 de março de 1966, vítima de tuberculose miliar e subnutrição (atestado de óbito 3044).

dois rios. Estes locais sequer foram incluídos como habitat Xetá naquela área descrita como pertencente ao grupo (embora o rio do Veado estivesse contemplado na área do Parque Nacional de Sete Quedas).

Considerado o exposto, cabe indagar por que não foi garantido aos Xetá, antes da aprovação do parque, o território habitado no Indoivai por Ajatukã e Eirakã desde a época em que ali estabeleceram-se, aproximadamente 1956. Por que não foi garantido ao grupo que já havia estabelecido contato com a fazenda a posse do território que lhes caberia no Parque e aquele situado ao longo do córrego 215 e seus tributários, onde inclusive as expedições de 1955 encontraram várias aldeias abandonadas?

Por que aqueles locais onde comprovadamente foram localizadas aldeias Xetá não lhes foram garantidos?²⁶⁴ Estas e muitas outras indagações precisariam ser minuciosamente trabalhadas para que possamos compreender todos os meandros que envolvem a perda do território Xetá e o desaparecimento do grupo. Por enquanto, elas estão em aberto e nos impelem à reflexão.

4.4 O fim da sociedade Xetá

“(…) a história das nossas relações com os índios é, em grande parte, uma crônica de chacinas e sobretudo de epidemias. Cada grupo que se aproximou de núcleos europeus e de seus descendentes, nestes quatro séculos, teve de pagar alto tributo em vida às doenças que a civilização lhe trouxe (...)” (Ribeiro, 1982, p. 56)

Com base nas narrativas dos informantes Xetá que tratam da extinção de seu povo e de algumas fontes documentais, observamos que a compreensão do desaparecimento desta sociedade não pode ser descolada do contexto social e político que o provocou. Ou seja, não houve um fato isolado que a tenha desencadeado, mas um conjunto de fatores de diferentes ordens e natureza, acumulados à medida em que se consolidava a ocupação do

²⁶³ Alguns meses antes do falecimento de Adjatukã, Eirakã, esposa e filho, que viviam na aldeia com ele, foram levados para o PIN Guarapuava. Ver histórias de vida de Tiguá (Eirakã) e Kuein no Capítulo I.

²⁶⁴ As perguntas baseiam-se nas questões que me suscitaram o relatório de Sousa (1955), as anotações de campo Kozák e os dados extraídos das narrativas de Kuein e Tuca coletadas em 1996.

noroeste do Estado do Paraná, ou seja, enquanto ocorria a ocupação do território tradicional Xetá pelas frentes de ocupação cafeeira e pelas ações das companhias de colonização, comprimindo-os cada vez mais em suas terras.

Considerados os diferentes aspectos envolvidos na extinção desta sociedade, podemos afirmar que ela está ancorada nos seguintes fatores: (1) na inoperância, omissão e negligência do órgão responsável pela política indigenista no Brasil, no caso o Serviço de Proteção ao Índio, à época Jurisdicionado ao Ministério da Agricultura e representado no Estado do Paraná, pela 7ª IR em Curitiba; (2) no desconhecimento, desrespeito, autoritarismo e interesses expansionistas do Estado em detrimento dos direitos dos povos indígenas; (3) no desconhecimento, inobservância e desrespeito à diversidade étnica cultural por parte da sociedade branca.

De acordo com as colocações apresentadas ao longo do presente capítulo, a atuação do SPI enquanto órgão representante da União, responsável pela proteção e assistência dos povos indígenas brasileiros, no caso dos Xetá teria sido nula se não fosse a atuação solitária de um inspetor da 7ª IR²⁶⁵. Desde sua primeira viagem à região da Serra dos Dourados, no ano de 1951, esse inspetor insistia na necessidade de que se protegesse o grupo e montasse um posto de atração indígena naquele local para tentarem manter um contato com o povo antes que a invasão do território do grupo pelos brancos fosse irreversível.

A exemplo do que ocorria junto a outros povos indígenas em diferentes regiões do Brasil, nenhuma ação efetiva de proteção foi garantida aos Xetá pelo SPI, que sequer efetuou expedições com pessoas conhecedoras da mata, visando percorrer o território de domínio do grupo.

Nem mesmo a aproximação e o conhecimento daquele núcleo familiar que chegou até a fazenda resultou na adoção de medidas efetivas de proteção para eles, tampouco garantiu-lhes a sua sobrevivência ou direcionamento de esforços para a localização dos demais grupos familiares que viviam migrando pela floresta, na tentativa de proteger-se das ações das frentes de colonização.

²⁶⁵ Deocleciano de Souza Nenê, Inspetor 7ª IR/Curitiba

Como decorrência desta aproximação - Xetá e Fazenda Santa Rosa -, o SPI apenas indica o administrador da propriedade como responsável pelos índios²⁶⁶. A indicação, no entanto, pouco favoreceu ao grupo que estabeleceu o contato e àqueles que fugiam dos brancos. Algum tempo depois, em função dos efeitos impostos pelas frentes de ocupação em seu território, alguns deles²⁶⁷ passam a depender do administrador da fazenda e de seus familiares, que, sem nenhum conhecimento e orientação a respeito da referida sociedade e da política indigenista, sustentam os índios que o buscavam sem obter qualquer ajuda do SPI²⁶⁸.

A inoperância e inexperiência dos agentes executores da política indigenista no Estado do Paraná levou-os à omissão e, conseqüentemente, ao não cumprimento do seu papel na proteção da integridade física e cultural da sociedade Xetá. Estes, como bem demonstra Fernandes (1957), limitaram suas ações à elaboração de documentos administrativos, reforçando o caráter burocrático-institucional, enquanto os índios perdiam seu território e eram massacrados pelas ações das companhias de colonização e fazendas de café.

A Revista Panorama (1978), ao se referir ao extermínio dos Xetá, registra que as ações da Cobrimco sobre as suas terras eram “acobertadas pelo silêncio imposto à força a suas vítimas, numa técnica eficaz de tortura”, que atingia diretamente aos índios e àqueles pequenos posseiros não índios. O depoimento de Tuca (1996) e Lustosa de Freitas (1989) corroboram essa denúncia, afirmando que as mesmas atrocidades praticadas contra os índios pelos agentes das companhias de colonização eram aplicadas contra os pequenos

²⁶⁶ A designação de Antônio Lustosa de Freitas para o cargo não resultou em remuneração pelos seus serviços prestados, tampouco em sua contratação pelo SPI. (Conforme relato de Freitas, 1989 e sua viúva Alves de Freitas, em agosto de 1996).

²⁶⁷ Sobre a presença de alguns índios na Fazenda Santa Rosa, Moreira Neto (1959, p. 2), observa: “não creio que a situação dos cinco índios que vivem na sede da fazenda possa ser julgada boa. Seus problemas de adaptação começam a revelar-se já num plano exclusivamente biótico (...). compelidos a uma convivência forçada com elementos da sociedade nacional, sem qualquer experiência prévia no tratamento com grupos tribais, assediados pela curiosidade estúpida de sertanejos que ocorrem à fazenda para vê-los, os índios que vivem em Santa Rosa encontram-se atualmente empenhados em doloroso esforço de adaptar-se às técnicas e valores da sociedade nacional.” O pesquisador indica a necessidade de ações efetivas de proteção aos Xetá, no entanto nada é feito.

²⁶⁸ Cf. Fernandes, 1957 e depoimento de Alves de Freitas, 1996. Tikuein (Mã), no entanto, diz que seu pai e Nhengo trabalhavam na roça na propriedade supra citada. Os registros de Rodrigues (1961) e Kozák (1961) reafirmam a informação de Tikuein (Mã). Estes registram que durante o período de permanência deles na aldeia de Adjatukã, Mã e Nhengo ali chegaram, com um recado de Sr Antônio, que mandara consultar o responsável pela aldeia [Adjatukã] sobre se Nhengo poderia permanecer ali, pois este não estava querendo

posseiros. Conforme relato deste último, os jagunços da companhia colonizadora destruíam, com fogo e armas, famílias inteiras de colonos, e práticas semelhantes estendiam-se (como nos demonstram os depoimentos dos sobreviventes) aos Xetá que fugiam do contato com os brancos.

A ausência de recursos financeiros para efetivação de ações da parte do SPI e o seu papel burocrático permanecem inalterados e constituem justificativas para a não efetivação de medidas de proteção direcionadas aos Xetá em relação à questão fundiária. Isso reforça a dispersão do grupo que estabeleceu contato com a Fazenda Santa Rosa, transplantando alguns dos índios para outras áreas indígenas do Estado, não adotando as providências cabíveis no caso dos freqüentes roubos de crianças que ali ocorriam, e deixavam aqueles que ainda viviam na região sem qualquer assistência e proteção, numa situação de total abandono²⁶⁹.

A postura do Governo do Estado do Paraná em relação aos Xetá foi continuamente autoritária, descomprometida, ineficaz e omissa nas suas ações (como apresentado anteriormente), através da política de concessão de títulos de terras e no tocante aos incentivos aos planos de colonização e imigração, desenvolvidos pelo Departamento de Geografia, Terras e Colonização do Estado. Suas ações desrespeitaram a diversidade étnica e cultural dos povos indígenas paranaense e o direito à terra a eles garantido pela Constituição Federal.

No tocante às ações do governo do Estado e da União, através do SPI, verifica-se que a omissão de um resultou na ação oportuna do outro. Ou seja, se o órgão representante da união (SPI) foi omissa e ausente, não protegendo nem garantindo o território aos Xetá deixando, assim, de salvaguardar sua integridade física e cultural, o Estado por sua vez foi eficiente nas suas ações, mantendo-os invisíveis (ignorando sua presença no local e alheios a

saber de trabalhar na roça. Mã, segundo os registros de Rodrigues e Kozák, tinha várias bolhas nas costas, provocadas pelo excesso de sol durante o trabalho na lavoura.

²⁶⁹ Fernandes, em ofício datado em 05/12/1958 dirigido à Presidente do CNPI, reitera pedidos de providências junto às esferas competentes, no intuito de proteger os índios das ações das Cobrimco, que conforme informações “teria sido vista por duas vezes transportando índios em seus caminhões para fora da Serra dos Dourados.” Este reclama da falta de averiguação do fato por parte do SPI e do medo que os não-índios tinham em prestar informações temendo represálias dos agentes da Companhia. O órgão de proteção indígena regional, mantém-se afastado do caso sem tomar qualquer providência. Na correspondência Fernandes alerta: “os índios estão a mercê dos novos ocupantes da terra, que, cientes da ausência do SPI, manobram livremente”. (conforme citado no capítulo III).

suas intenções), uma vez que o reconhecimento de sua presença constituiria um entrave, impondo restrições às suas pretensões de expansão, colonização e ações políticas.

Neste caso, as ingerências, a burocracia estatal, a prática do indigenismo oficial baseada no ideário “integracionista e paternalista”, que, ao invés de salvaguardar o território para os índios, afasta-os e transfere-os; a falta de decisões rápidas, o descompromisso e as omissões do SPI para com os Xetá, aliados ao autoritarismo e ao “desconhecimento” intencional do Governo paranaense quanto aos direitos indígenas e às necessidades de medidas de proteção a suas terras, fez com que a sociedade Xetá ficasse à mercê de sua própria sorte. As ações dos dois segmentos complementaram-se e aceleraram o desaparecimento dos Xetá enquanto etnia do cenário paranaense.

4.5 Versões do extermínio

As versões a respeito da extinção da sociedade Xetá são as mais variadas, mas a principal delas é a idéia de que eram um grupo pacífico e por isso se acabaram. O que se observa no entanto, através desta idéia, é um modo sutil de legitimar a inferioridade das sociedades indígenas e justificar a inoperância do órgão executor da política indigenista do Estado, na época o SPI.

As narrativas dos sobreviventes a respeito do extermínio e do desaparecimento de seu povo, por exemplo, é impregnada de fatos e ações que apontam em direções diferentes em relação à interpretação branca de sua extinção enquanto povo. Ou seja, seus depoimentos comprovam que houve violência física, intimidações, invasões de aldeias, estupros e outras formas de violência sutil, porém eficiente, provocada por elementos da sociedade branca, principalmente através das ações das companhias de colonização.

Embora um dos seus subgrupos tenha buscado o contato com o branco, os demais insistiram em fugir dele. O contato mostrou-se tão violento que, ainda hoje, o destino desses grupos não é conhecido.

Os atos de violência praticados contra eles, também não foram divulgados, apesar do esforço de algumas pessoas e instituições envolvidas com a sua causa em solicitar às autoridades competentes que fosse averiguada a violência contra eles praticada.

Não fossem os registros de memória dos sobreviventes Xetá, alguns depoimentos de informantes não índios que conviveram com o grupo e/ou seus remanescentes, e os poucos registros documentais existentes a respeito do grupo, talvez continuássemos a apresentá-los como um povo pacífico, que não se opôs ao contato, e que por isto foram extintos. Ao contrário de outros grupos étnicos do sul do Brasil, como os Kaingang e Xokleng, que, apesar de terem sido dizimados e de serem considerados violentos, guerreiros e bravos na literatura, conseguiram fazer frente aos colonizadores e, ainda que devastados, resistiram ao confronto com o mundo dos brancos, subsistindo enquanto sociedade.

A ocupação branca da região da Serra dos Dourados, ao final da década de quarenta, consolida e põem um ponto final na luta pela sobrevivência do povo Xetá, que vinha sofrendo perdas de seus membros e espaço territorial desde o início da ocupação do norte do Estado, no final do século passado.

Como nos mostram as histórias narradas pelos sobreviventes, a percepção da ocupação de suas terras pelos brancos provocou uma desestabilização interna do grupo, que adota como estratégia de sobrevivência a fuga ao invés do confronto.

Se, no tempo dos antigos, as fugas empreendidas pelo grupo eram motivadas pela possibilidade de guerra com os Mbïa (possivelmente os Kaingang) e até mesmo pelos conflitos internos ocasionados pelo roubo de mulheres, a invasão de seu território pelos brancos os conduz à mesma estratégia, só que desta vez num espaço mais restrito, cada vez mais limitado e comprimido pela ação depredadora das plantações de café e das ações das companhias de colonização.

O imaginário Xetá a respeito dos brancos, segundo os informantes, nos indica que “ *os brancos, eram gente má, muito má mesmo. Comiam gente, roubavam suas crianças e não respeitavam suas coisas e a terra Xetá (...).*”

Os brancos, neste caso, como pudemos constatar ao longo das narrativas contempladas neste estudo, corresponderam a essa concepção. Durante suas investidas contra o povo Xetá, roubaram-lhes os filhos, os separaram, violentaram suas mulheres, mataram de diferentes maneiras sua gente e tomaram toda sua terra, como havia sido previsto naquela narrativa que os antigos contavam a respeito do surgimento dos brancos (cf. Capítulo III).

As narrativas autobiográficas dos sobreviventes Xetá, bem como as histórias a respeito da sociedade, contadas em suas trajetórias de vida, nos indicam que o grupo passava por uma desestruturação interna e que houvera um “fracionamento” entre dois subgrupos (o dos tios maternos de Tuca e o de seu pai), envolvendo aqueles núcleos familiares a eles vinculados pelas redes de solidariedade, aliança e parentesco.

Esta ruptura pode ter sido uma das razões pelas quais nenhum dos dois grupos localizados em 1956 (pela equipe da Universidade do Paraná) tenha querido acompanhar, ou estabelecer contato com aqueles brancos com os quais Ajatukã e os que o seguiam estivessem juntos.

Soma-se a esta possibilidade também o imaginário Xetá a respeito dos brancos (marcado por experiências de perdas, medo, fugas constantes, violências etc.) e as ações concretas destes estranhos sobre suas vidas (roubando-lhes seus filhos e seu espaço de sobrevivência física e cultural, obrigando-os a afastarem-se cada vez mais da possibilidade de aproximação com eles).

Assim, a instalação de algumas habitações (ranchos) em dezembro de 1957 na Gleba XV, as quais serviriam de posto de atração dos Xetá que ainda viviam no interior da floresta, dificilmente teria sucesso pois não seriam visitadas pelo grupo do pai de Tuca e seus amigos. Os demais possivelmente não transitariam por ali, considerando ser o mesmo um território do grupo que estabeleceu o contato com a fazenda (espaço de caça e coleta). Uma aproximação indevida nestas áreas poderia implicar em problemas ao transgressor, dado o respeito que tinham em relação aos diferentes espaços internos, ocupados e explorados pelos grupos familiares.

Neste caso, seria necessário instalar postos de atração em diferentes pontos, considerando seus diferentes acampamentos, grupos de parentesco e rotas migratórias.

Uma pesquisa antropológica com vistas ao conhecimento destas e de outras particularidades, somada às observações do cotidiano e ao estudo da organização social e do parentesco do grupo que manteve contato com a Fazenda Santa Rosa, talvez tivesse viabilizado propostas de ações efetivas ao estabelecimento de contato com os demais subgrupos nas suas diferentes áreas de permanência e domínio, garantindo-lhes proteção física, cultural e territorial.

As atribuições de cada um dos segmentos institucionais envolvidos no trabalho com os Xetá são confusas. Ou seja, o SPI não assume suas obrigações de proteção, defesa, garantia de direitos e assistência. O Estado ignora seus deveres e responsabilidades para com o território indígena e esbulha de maneira indevida suas terras, em função dos seus próprios interesses. A Academia (no caso a atual Universidade Federal do Paraná) - chamada a participar do processo desde a primeira expedição de contato com o grupo em 1955 -, que deveria ter atuado na produção de conhecimentos a respeito do grupo, na tentativa de orientar uma prática coerente e de respeito à diversidade étnica e cultural do povo Xetá, acaba assumindo o papel de executora da política indigenista e gestora de ações de proteção e respeito ao direito dos índios junto ao Estado e União, deixando assim de executar o seu papel acadêmico.

Alguns esforços foram empreendidos pelo antropólogo e professor José Loureiro Fernandes, desta instituição de ensino superior, no sentido de montar uma equipe de pesquisadores que efetuassem pesquisas junto ao grupo. Porém estes estudos acabam centrando-se, na cultura material e alguns estudos no âmbito da lingüística.²⁷⁰

O contato da sociedade Xetá com o mundo dos brancos, resultou na mobilização de instituições de pesquisa nacionais e internacionais que enviaram moções de apoio a sua causa, ao governo Federal e Estadual, intencionando que fosse garantido aos índios o direito à terra. Algumas delas destinou, inclusive, recursos para custear pesquisas junto ao grupo,²⁷¹ o que possibilitou os freqüentes deslocamentos de pesquisadores à Serra dos Dourados.

No entanto, toda esta mobilização dos diferentes segmentos acadêmicos, não chamou a atenção do SPI e do governo do Estado do Paraná para a adoção de medidas, que fossem modificadoras da situação vulnerável a qual estavam expostos os Xetá,

²⁷⁰ Muito embora, em fins dos anos de 1950, Alfred Metraux na UNESCO, tenha solicitado a Herbert Baldus a indicação de "alguém brasileiro ou estrangeiro" [termos do autor] para pesquisar a estrutura social dos Xetá. A indicação foi feita, porém, o antropólogo indicado [Roberto Cardoso de Oliveira] não pode atender à solicitação, por estar a época estudando os Tükuna. Cardoso de Oliveira (1986).

²⁷¹ A situação Xetá, foi objeto de comunicações em Reuniões da Associação Brasileira de Antropologia, em 1958 [1ª comunicação], 1959,1961; no congresso Internacional Americanista realizado em Viena em 1960, onde divulgou-se sobre a descoberta da sociedade Xetá e da necessidade de que ela fosse estudada pela antropologia e que lhe fosse prestada assistência médica e técnica. Nesta mesma ocasião foram aprovadas pelos congressistas, resoluções que recomendaram o estudo do grupo; no Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research, 1959; Congresso Internacional de Geografia, 1964; entre outros. Além de comunicações durante congressos, os Xetá foram objetos de publicações científicas e imprensa falada e escrita nacionais e internacionais.

tampouco poupou-lhes o fim trágico que tiveram. Seu território tradicional não existe mais. Dele, possuem lembranças que são narradas pelos sobreviventes. (Foto 62 e 63)

Como bem observam os sobreviventes, “ *não nos conheceram de verdade*”. O que se constata é que faltou empenho, determinação e colaboração de instâncias superiores do órgão de assistência indígena, destinando recursos, desenvolvendo ações voltadas para a proteção e respeito aos direitos dos Xetá e à diversidade cultural.



61. Os abusos da Combrico no território Xetá



62. Vista parcial de parte do território Xetá nas proximidades da fazenda Santa Rosa



63. Território Xetá dividido em glebas

COMENTÁRIOS FINAIS

Ao defender o meu projeto de pesquisa, tinha como hipótese de estudo que era possível efetuar um registro etnográfico do contato e extermínio da sociedade Xetá a partir das narrativas e lembranças dos sobreviventes do grupo.

A confiança nessa hipótese de trabalho não poupou-me de experimentar inseguranças e receios de que os “imponderáveis” impedissem que o estudo fluísse e que os seus resultados não fossem aqueles almejados.

A experiência da pesquisa, no entanto, vai acomodando as nossas ansiedades, dá forma e conteúdo às nossas intenções e, conseqüentemente, nos dá maior segurança e a certeza de que estamos trilhando na direção pretendida, adotando uma metodologia compatível com o que estamos nos propondo a estudar, ainda que saibamos que estamos trabalhando com fragmentos que vão adquirindo inteligibilidade no contexto da narrativa.

Na pesquisa junto aos sobreviventes Xetá, fui crescendo dia após dia junto com eles, embora cada sessão de entrevistas me suscitasse muitos questionamentos, dúvidas e um posterior amadurecimento após a sua superação.

Aos poucos envolvi-me com as tramas, os dramas e as tragédias que eram apresentadas nas narrativas biográficas. Pouco a pouco fui adquirindo habilidade na condução das entrevistas, muitas delas permeadas pela emoção e pela nostalgia, que marcaram a subjetividade não somente dos Xetá, mas também a minha. Meu diário de campo, companheiro inseparável do antropólogo, tornou-se o meu maior colaborador nesses momentos nostálgicos. Enquanto reconstituía o ocorrido durante as longas conversas, gravações de depoimentos do dia, amadurecia minhas observações, sistematizava alguns dados incompreensíveis, tentava relacioná-los com outras entrevistas e, concomitantemente, avaliava meu instrumental metodológico.

As dificuldades iniciais foram sendo acomodadas e, à medida em que a pesquisa transcorria, fui habituando-me a estabelecer relações entre os fatos narrados nas entrevistas anteriores com aquela que ocorria no momento e também com alguns documentos escritos.

Aos poucos, com a colaboração principalmente de Kuein, Tuca e Tikuein (Mã), os dados obtidos nas entrevistas iam sendo trabalhados e ganhavam inteligibilidade no

contexto de suas histórias de vida, cujas lembranças eram compartilhadas entre eles e traziam dados a respeito dos demais sobreviventes e da sociedade Xetá.

Os resultados da coleta de dados através das narrativas biográficas e entrevistas foram surpreendentes. Muitas informações sobre a sociedade Xetá eram apresentadas nelas, além da experiência do contato com o mundo dos brancos e do desaparecimento do grupo. As longas entrevistas trouxeram, ancoradas nelas, algumas narrativas míticas, lendas, dados de organização social, parentesco, regras e restrições alimentares, onomástica, terapêutica, etc. De modo que, para quem dispunha de poucos dados e uma exígua documentação, dispersa como os sobreviventes, de repente vi-me cercada por uma variedade de dados que poderiam ser desdobrados em vários estudos.

Não podia fazer tudo, é claro. Até porquê não haveria fôlego e condições para tanto, era muita pretensão, era imaginar-se “Deus”.

Chegou a hora do recorte temático, fase muito importante para refletir a respeito do que podia ou não fazer com todo o material coletado. Este é um dos períodos mais difíceis, porque envolve a escolha. E como fazer a escolha certa? Tanto material e ter que reduzi-lo na escrita. Era necessário o recorte.

Após a sistematização dos dados obtidos através das fontes orais e escritas, estes indicaram a necessidade de que os sobreviventes fossem os principais protagonistas deste estudo. Optei então por voar baixo, mas profundo, de maneira que as suas narrativas fossem o elemento propulsor da “construção” de uma pequena etno-história Xetá. Era preciso registrar a versão do “evento contato e extermínio” sob a ótica dos sobreviventes.

A iniciativa deu certo, o recorte foi dado, e o conteúdo desta etnografia já nos aponta a necessidade de outros estudos e conseqüentemente outras etnografias e reflexões, nos evidenciando assim que as possibilidades de estudo com sobreviventes de sociedades extintas são inúmeras e amplas.

A pesquisa antropológica que resultou neste estudo foi aos poucos ganhando inteligibilidade para os sobreviventes e para mim. Os dados gerados por ela foram sendo repensados, discutidos e retornados aos informantes, que os realimentaram e apresentaram novos elementos para compreensão das informações. Este procedimento metodológico os envolveu e motivou-nos a prosseguir o estudo.

Durante o trabalho de campo, transitei entre a condição de pesquisadora e a de pesquisada. No início, entre duas informantes, eu era muito mais entrevistada do que entrevistadora. Assim a pesquisa foi crescendo, ganhando credibilidade e envolvendo-os.²⁷²

Neste contexto, orientado por uma antropologia dialógica, os dados que apresentei no desenrolar deste estudo resultaram em outros dados, demandas e expectativas, nos demonstrando assim também que é possível o trabalho com narrativas biográficas na tentativa de reconstituir uma etnografia de grupos exterminados.

No caso deste estudo com sobreviventes da sociedade Xetá, um dos pontos positivos e inovadores de sua concretização foram as demandas e expectativas resultantes dele, bem como o envolvimento dos informantes no seu desenrolar, cabendo futuramente, uma reflexão a respeito dos métodos de pesquisa da antropologia, junto a sobreviventes de povos exterminados.

O apoio e o envolvimento dos oito remanescentes Xetá foram imprescindíveis ao bom andamento e ao desdobramento da pesquisa. Sem eles eu não teria avançado nem conseguido os resultados alcançados.

Os desdobramentos que foram ocorrendo ao longo do estudo, em sua grande parte, foram um estímulo para a pesquisadora e seus informantes, e para aquelas pessoas, não índias que não colocaram dificuldades para participar da pesquisa. Cada uma a seu modo colaborou para o seu bom andamento, atendendo-me sempre que possível, fornecendo-me materiais informativos, bibliográficos, dados de pesquisa, referências de pessoas, de locais onde eu poderia ter acesso a documentos e material de consulta, e até mesmo possibilitando a concretização das expectativas resultantes da pesquisa, que tornaram viáveis algumas ações pretendidas pelos sobreviventes Xetá.

Para não reforçar o “ethos” do sofrimento, às vezes considerado “condição” na formação dos antropólogos que estudam nas aldeias, prefiro não apresentar as dificuldades do percurso etnográfico e os da escrita, por considerar que, apesar de elas terem existido, os pontos positivos e os resultados do estudo foram mais significativos e as superaram. As dificuldades que ocorreram provocaram a reflexão e a retomada de estratégias

²⁷² O trabalho de Price (1983). *First - Time : the Historical Vision of an Afro-American People*. apresenta ao algumas passagens e situações ocorridas na relação pesquisador pesquisados muito semelhantes àquelas que experienciei junto aos Xetá.

metodológicas e do referencial teórico, que possibilitaram o avanço do trabalho e não o seu impedimento.

O conhecimento prévio que possuía de alguns deles também facilitou o nosso encontro etnográfico, encurtando assim alguns caminhos da relação de pesquisa. Soma-se a todos estes fatores a minha prévia experiência de trabalho com povos indígenas, que orientou a escolha e adoção de procedimentos teóricos e metodológicos adequados a cada situação observada ao longo do estudo. Tal experiência facilitou, em alguns momentos, o acesso a documentos, instituições, pessoas etc., sem algumas exigências formais e burocráticas que muitas vezes nos afligem, tomam tempo e impõem um ritmo desgastante à pesquisa.

No caso desta etnografia com os sobreviventes Xetá, considero que fiz as opções possíveis. O estudo mostrou-me vários questionamentos e dúvidas, algumas resolvidas ao longo da pesquisa e da elaboração desta escrita. Outras ainda persistem e carecem de mais reflexão e de novos desdobramentos. Afinal, como bem nos apresenta Peirano (1995, p. 57), “novas análises e reanálises virão para comprovar a fecundidade teórica do trabalho etnográfico. Elas certamente irão reforçar a convicção central dos antropólogos: de que a prática etnográfica - artesanal, microscópica e detalhista - traduz, como poucas outras, o reconhecimento do aspecto temporal das explicações. (...)”

Quanto aos sobreviventes Xetá, atualmente eles não têm um território ou aldeia. De caçadores e coletores vivem na condição de assalariados, empregados domésticos ou bóias-frias, totalmente dependentes da sociedade dos brancos. De herdeiros de um território de ocupação tradicional, simbólico e cultural, vivem como agregados em terra Kaingang, Guarani ou como inquilinos no meio urbano-rural. De um povo organizado em famílias extensas, onde as pequenas aldeias tinham várias moradias que abrigavam as famílias nucleares, vivem hoje separados, cada um num ponto do estado do Paraná, uma em São Paulo e outro em Santa Catarina.

Seus descendentes, filhos e netos somam hoje um total de quarenta e duas pessoas, entre adultos e crianças, que, repetindo a saga dos sobreviventes, vivem em condições semelhantes às deles, acreditando em um futuro melhor.

Os oito sobreviventes reconhecem-se e identificam-se enquanto Xetá. Quatro deles mantêm o conhecimento da língua e das histórias de seu povo, as quais foram apresentadas

a todo momento como o elo de ligação entre o presente e a sua sociedade de origem. Estes, apesar de não haverem ensinado aos seus filhos e netos a sua língua e costume de sua gente (até porque viviam sozinhos, sem o grupo), contaram-lhes suas histórias e dramas apresentando-lhes, assim, as razões de hoje estarem sós, vivendo separados um dos outros.

Quanto aos quatro sobreviventes, que dizem não lembrar do passado na aldeia²⁷³, estes observam que o afastamento de seu grupo de origem e o impacto decorrente desta saída provocou o esquecimento de sua sociedade. Suas narrativas nos trazem alguns dados que indicam que, não somente o afastamento do grupo pode ter-lhes provocado o esquecimento (até porque todos eles, a exceção de Tiquëin e Rondon, foram brutalmente arrancados de seus pais e levados para longe deles), mas também as condições em que foram criados pelas famílias brancas.

A este respeito, Moreira Neto, (1959) e Leite, (1964), chamaram a atenção para a maneira preconceituosa, a discriminação e a exploração da mão de obra (no trabalho doméstico e na lavoura) a qual eram submetidos os Xetá que viviam nas imediações da fazenda e aqueles retirados da família indígena para serem criados pelos brancos nessas propriedades.

Sobre os brancos ou os kikâtxu, como os tratam Kuein, Tuca e Tikuein (Mã), a narrativa dos informantes é perpassada por uma certa ambigüidade ao se referirem a eles e seus feitos. Estes os responsabilizam pelas tragédias provocadas a seu povo. No entanto, por outro lado, eles reconhecem que entre esses “brancos” tiveram alguns que os “protegeu” e não os deixou morrer, ainda que não os tenha “criado” com os direitos de filhos e apenas com obrigações e no trabalho²⁷⁴. À essas pessoas que entraram em suas vidas no universo da infância e/ou adolescência, eles demonstram afeto e gratidão, mesmo expressando descontentamento com a maneira como foram tratados ao longo de suas vidas.

A importância de Tuca, Kuein, Tikuein (Mã) e ã na recuperação das lembranças da sociedade Xetá é reconhecida por Tiguá (Eirakã), Tiguá (Iratxamëway), Tiquëin e Rondon. Esses, como já apresentado anteriormente, são reconhecidos como os depositários da

²⁷³ Vale observar que os quatro remanescentes aos quais me refiro são: Tiquëin, Rondon, Tiguá (Eirakã) e Tiguá (Iratxamëway).

²⁷⁴ Santilli (1989) em *Os Filhos da Nação*, efetua uma reflexão localizada, a respeito das crianças indígenas levadas para serem criadas fora de suas aldeias no vale do Rio Branco/RR, a partir de meados do século XX. As observações do autor a respeito dessa prática e os diferentes mecanismos utilizados por quem a executa para justificar seu ato, resguardadas algumas particularidades, são semelhantes àquelas sofridas pelos Xetá.

memória coletiva de um povo, que só existe hoje em suas lembranças. O extermínio de sua sociedade perpassa a história de cada um deles.

Embora reconheçam ser impossível retornar ao passado e retomar uma vida orientada pela pauta cultural de seu povo, eles afirmam que desejam reconstruir e resgatar uma relação de convívio entre si, emergir da condição que vivem hoje como indivíduos remanescentes de uma sociedade exterminada²⁷⁵ e sair da invisibilidade que lhes foi imposta. Ser, enfim, reconhecidos como sobreviventes, tendo enquanto tal os seus direitos legitimados pelo Estado, bem como o de seus descendentes.

Aos sobreviventes Xetá, se apresenta a possibilidade de tentar reaver o mínimo do “tudo” que no passado lhes foi roubado sob diferentes pretextos. Como bem observam:

“Viver como nosso povo antes é impossível; mas tentar recuperar o nosso respeito, enquanto sobreviventes de um povo exterminado, é nosso direito. Nós, adultos de hoje (crianças e jovens de ontem, irmãos, tios e primos que nos conhecemos aqui no Encontro depois de quarenta anos), não escolhemos nos separar, mas fomos espalhados.”
(Sobreviventes Xetá, Curitiba, 31/08/97)²⁷⁶

²⁷⁵ Resguardadas as particularidades da situação apresentada pelos sobreviventes Xetá, o trabalho de (Arruti (1997, p. 7-38) poderá colaborar nas futuras discussões e reflexões em torno de suas reivindicações enquanto remanescentes de uma sociedade extinta.

²⁷⁶ Ver relatório do Encontro em anexo.

ANEXOS



Anexo 01

Antecedentes Históricos

Desde a metade do século XIX, os registros históricos produzidos por agentes do serviço público, missionários e viajantes, a respeito do rio Ivaí e seus afluentes, trazem dados sobre a presença de um povo indígena da família lingüística Tupi-Guarani, com características culturais semelhantes à dos Xetá da região da Serra dos Dourados no noroeste do Estado do Paraná.

O rio Ivaí, assim como o Paranapanema, o Tibagi, o Piquiri, o Paraná e o Iguaçu fizeram parte do território jesuítico do Guairá, onde, durante o final do século XVI e início do XVII, se instalaram várias reduções jesuíticas espanholas, que chegaram a abrigar mais de duzentos mil índios, em sua maioria Guarani, distribuídos em 17 reduções.

Porém, a partir de meados do século XVII, a região em questão, se tornou um palco de grandes lutas entre índios e espanhóis que desejavam mão de obra indígena para as “encomiendas”. No mesmo período, intensificam-se ainda as perseguições dos jesuítas àqueles grupos que não se submeteram à evangelização e os ataques dos bandeirantes paulistas contra os Guarani, na tentativa de escravizá-los, praticando qualquer tipo de atrocidade contra as reduções para atingir o seu intento.

Como resultado desta conjugação de intenções e ações, as reduções jesuíticas instaladas em terras paranaenses, parte do território do Guairá, são dissolvidas. Grande número dessas populações são massacradas. Alguns grupos fogem e outros se dispersam para o interior da mata, em regiões do sul e sudeste brasileiro, colocando fim ao quadro trágico de ações dos colonizadores europeus sobre os Guarani, que durante o séculos XVI e XVII dominavam tal região.

Inicia-se uma nova fase de ocupação desse território por outro povo indígena, no caso os Jê, em detrimento de alguns poucos grupos sobreviventes Guarani, embrenhados nas florestas ao longo dos rios (Paraná, Ivaí, Paranapanema), afugentados pelos bandeirantes, pelos jesuítas e também pelos Coroados (bugres e/ou Kaingang da família Jê).

Em meio a este novo cenário que se redesenha após a tragédia e o extermínio dos povos Tupi-Guarani do Guairá e o conseqüente desaparecimento das reduções jesuíticas, o

rio Ivaí e seus afluentes passam a abrigo ao longo de seu curso os Coroados e alguns sobreviventes Tupi-Guarani que resistiram às ações dos jesuítas e dos bandeirantes. Entre os Tupi-Guarani habitantes da região, a partir de meados do século XIX (1845) vamos encontrar registros (através dos relatos de viajantes) da presença de um povo que recebeu diversas denominações: Botocudos, Bugres, Aré, Yvaparé, Setá, Notobotocudo.

Mais tarde, já no século XX (na década de cinquenta), os habitantes do rio Ivaí da família lingüística Tupi-Guarani (com características semelhantes àquelas descritas pelos viajantes do século anterior) que entram em contato com os colonizadores são identificados nos registros etnográficos pelo etnônimo Xetá (Fernandes, 1958), o mais corrente e conhecido na literatura antropológica, e Héta (Kozák, 1981).

As primeiras notícias durante o século passado e início deste a respeito de um povo com características semelhantes aos Xetá nos foram apresentadas por Elliot, 1868; Keller, 1866; Bigg-Wither, 1974; Borba, 1904, 1908; Fric, 1907; Nimuendaju, 1987; Ilhering, 1907 e Mercer, 1978.

Elliot, em 1845, ao explorar os sertões entre os rios Verde, Itararé, Paranapanema e seus tributários descendo o rio Paraná e subindo o Ivaí, relata haver encontrado vestígios da presença de índios ao longo dos percursos feitos, encontrando um grupo deles no Ivaí, aos quais denomina a princípio de bugres e posteriormente de botocudos²⁷⁷, por usarem o botoque no lábio inferior.

Posteriormente, em 1866, os engenheiros Keller, designados pelo então Presidente de Província para explorar o Ivaí, examinar a colônia Tereza e identificar as tribos selvagens que por ali encontrassem, indicam existirem nas proximidades do referido rio dois grupos botocudos distintos. Um seria da família Tupi, o outro, Jê.

²⁷⁷ O relato do autor informa que: "Navegando o rio, viram fumaças e, seguindo os trilhos, ouviram vozes. Logo avistaram um grupo de bugres rodeando o fogo com uma enorme panela de palmitos, muitos jacus e porcos mortos ao pé. O grupo da expedição lhes deu machados, foices, facas, anzóis lhos e outros objetos. Eram 15 mulheres, muitas crianças de ambos os sexos, cinco homens, e 14 ranchos". Algumas das características do grupo eram as seguintes: "altos e bem feitos, as mulheres antes bonitas do que feias. Os homens com o lábio inferior furado, e no orifício botoques de resina com aparência de fino alambre. Homens e mulheres usam tangas de fibra de urtiga." (Elliot, 1869, p. 36).

Elliot (1869), os identifica ainda como botocudos, descendentes das extintas reduções jesuíticas espanholas, acrescenta que seus machados eram de pedra, bem como os instrumentos para confeccionar seus ornamentos.

A descrição a respeito dos Botocudos da família Tupi que vivem ao longo do Ivaí feita pelos Keller, no entanto, ainda são insuficientes²⁷⁸ para afirmarmos serem eles os possíveis antepassados dos Xetá, dos quais se tem notícias a partir do final da década de quarenta. Muito embora, à página 12, os engenheiros descrevam uma situação que nos remete a algumas informações que perpassam a história oral narrada pelos sobreviventes Xetá, que contam haver sido seu povo vítima de diversas investidas dos Kaingang do Ivaí a suas aldeias, as quais destruíam, matavam, roubavam suas crianças, mulheres e tornavam-nos prisioneiros e escravos deles.²⁷⁹

O mais completo relato a respeito de um povo com características semelhantes aos Xetá (que estabeleceram o contato com a Fazenda Santa Rosa em 1954) é apresentado por Bigg-Wither (1974), engenheiro britânico. Percorrendo o rio Ivaí durante o período de 1872-1875, com objetivo de efetuar o levantamento dos obstáculos à sua navegação, com vistas à instalação de uma estrada de ferro nas suas imediações, registra como ele e alguns membros de sua expedição, acampados nas imediações do Salto do Ariranha, no rio Ivaí, empreendem uma caçada aos habitantes locais, os bugres, os quais denomina Botocudos. (Ver mapa n.º 10)

O grupo comandado pelo engenheiro captura um Botocudo que estava na copa de uma árvore, em sua aldeia, utilizando-o como guia para atingir os demais, que haviam fugido momentos antes da chegada dos invasores.

²⁷⁸ As narrativas Xetá trazem informações a respeito de apenas dois tipos de tembetá, um de rezina e outro de osso. Os sobreviventes nunca falaram da existência do tembetá de nó de pinho, embora informassem que talvez os antigos tenham usado. sem, no entanto, afirmar com certeza, pois não viram nada semelhante quando viviam junto ao grupo, nem seus pais lhes tinham contado algo a respeito.

²⁷⁹ Os coroados, segundo os Keller, chamavam a estes “prisioneiros, botocudo curu-tom, o que quer dizer: sem roupas, pois as mulheres botocudo, não tinham sequer tanga ou curú (...). In: Lovato, 1974, p. 12. Informa ainda os irmãos que, no aldeamento São Pedro de Alcântara, havia na época alguns deles. No caso, os coroados capturavam os botocudos ou curuton, principalmente os mais jovens, com a intenção de torná-los escravos. Aqueles que lhes opunham resistência eram mortos. O registro da existência de prisioneiros denominados curuton entre os coroados de São Pedro de Alcântara coincide também com os registros de Frei Timóteo, em seus escritos efetuados em 1861, apresentados por Cavaso, 1980, p. 265. Ao longo das descrições dos Keller a respeito dos grupos por eles considerados como da família Tupi, ao discorrerem sobre os “Cayoás”, a descrição do tembetá e de alguns objetos de cultura material, no entanto, são mais aproximados com os utilizados pelos Xetá, contatados na década de 50. Das observações contempladas nos registros dos engenheiros, levanto uma questão que a meu ver ainda está por ser trabalhada: Serão os Xetá descendentes dos botocudos descritos por Elliot e posteriormente pelos Kellers? Ou serão algum daqueles grupos denominados cayoás no Paraná? Ou terão sido uma dissidência dos Mbyá, com os quais, segundo Rodrigues, 1979, existem fortes aproximações lingüísticas? Serão os mesmos um daqueles grupos Guarani que escaparam das perseguições dos espanhóis e dos bandeirantes? São algumas pistas a serem trabalhadas futuramente, principalmente do ponto de vista arqueológico.

A expedição, guiada por um índio prisioneiro, atinge um outro grupo de onze deles, dois homens, quatro mulheres e cinco crianças.²⁸⁰ Conforme o engenheiro, os índios são levados para o acampamento dos seus captores sem oferecerem resistência.

Dias após a captura, o índio Caiuá, que auxiliava Bigg-Wither em seu percurso na floresta, retorna ao acampamento com mais 14 (quatorze) índios da mesma etnia dos primeiros, somando agora um total de 26 pessoas capturadas, acrescidas pelo nascimento de mais uma criança²⁸¹.

Alegando não haver conseguido que os prisioneiros índios retornassem às suas antigas moradias, transfere-os para a colônia Tereza, com a intenção de que fossem entregues aos coroados mansos que viviam ali próximo - do outro lado do rio Ivaí.

Antes, porém, de chegarem ao destino traçado pelo engenheiro, do grupo composto por vinte cinco pessoas, morreram vinte três na viagem, acometidos por “desinteria”. Chegando ao destino apenas dois deles. No acampamento do Salto do Ariranha, junto com a comitiva de Bigg-Wither, ficou um casal de crianças²⁸².

Borba (1904, 1908) também descreve alguns aspectos culturais a respeito de povo indígena conhecido como Botocudo, das margens do rio Ivaí. A tal grupo designa Aré²⁸³. (Ver localização dos Aré no mapa 11 extraído de Ihering, 1907).

²⁸⁰ Pela descrição que fazem nos capítulos XV e XVI a respeito das características físicas das pessoas, da habitação, objetos de cultura material, adornos, alimentos, etc., é possível que seja o referido grupo antepassado dos Xetá que viviam na Serra dos Dourados.

²⁸¹ Relata Bigg-Whiter que os prisioneiros eram dóceis e humildes. Descreve uma cantoria do grupo e como participavam dela os homens e mulheres. Falam de como se deu a cura de uma mulher que sentia dor no estômago, etc. Enfim, todas as descrições que faz coincidem, em sua maior parte, com aquelas feitas pelos sobreviventes a respeito de seu povo, bem como aqueles registros bibliográficos existentes sobre eles. O engenheiro tem a idéia de contar com alguns deles como intérpretes em sua equipe. Para tanto, volta sua atenção a um casal de crianças na faixa etária de aproximadamente 8 e nove anos, os quais julga serem irmãos. Deste modo, executa seu plano, retirando as crianças do convívio de seus familiares, justificando que certamente não fariam falta a seus parentes. Mesma intenção tinha em relação a um dos adultos.

²⁸² Das duas pessoas do grupo que sobreviveram ao percurso da viagem até a Colônia Tereza, não se tem mais notícias no relato do autor. Quanto ao casal de crianças, ambos adoeceram após a saída de seus familiares do acampamento. A menina não resistiu e morreu. O destino do menino, tal como o dos adultos não está registrado no relato.

²⁸³ Ver Borba, 1904; 1908. Em seus escritos o autor informa que, quando conseguiu relações com o grupo estes o disseram que o nome de seu povo era Aré. Também descreve alguns de seus objetos de cultura material e fala do tembetá utilizado por eles no lábio inferior e da sua principal fonte de alimentação. Para o autor, “não há dúvida de que os selvagens, tanto pelos caracteres físicos, como pelos lingüísticos”, sejam Guarani. (Borba, 1904:53)

Borba registra ainda a “Lenda ou myto Aré”, narrada por um senhor de aproximadamente 60 anos, que de acordo com suas observações era cativo dos Kaingang do aldeamento de São Pedro de Alcântara, há aproximadamente quatro anos. Suas considerações registram que os Botocudos eram chamados, pelos Kaingang “coroados”, de Kurutons e eram feitos cativos pelos Kaingang, que invadiam as aldeias Arés com

Algum tempo depois, outras notícias sobre os botocudos do rio Ivaí vão constar dos escritos do botânico Fric, que, ao visitar uma aldeia situada às margens do rio Ivaí em 1906, recebe informação da parte do líder do grupo de que havia, nas proximidades daquele rio, um povo de aspecto pigmóide desconhecido por eles, os quais chamavam Kuruton (sem roupas)²⁸⁴.

Junto aos Coroados, Fric encontra ainda, dois Kuruton, os quais denomina Setá, Ssetá ou Sjetá²⁸⁵. Coleta deles um pequeno vocabulário²⁸⁶, o qual transfere ao linguísta Cestimir Loukotka para posterior estudo, junto com alguns dados etnográficos²⁸⁷.

Também Nimuendaju,²⁸⁸ em 1912, ao empreender uma viagem ao Estado do Paraná encontra, entre os Kaingang habitantes do rio Ivaí, dois cativos, identificando-os como Yvaparé, da família Guarani²⁸⁹. Ressalta o etnólogo que tal povo é também conhecido como Botocudo e Aré.

Finalmente, Mercer, contratado como Agrimensor pela Colle, Weiss e Cia, concessionária do Estado para construir a estrada Paraná - Mato Grosso (atual Mato Grosso do Sul), encontra, à margem direita do rio Ivaí, duas léguas acima de sua foz, uma aldeia Caiuá, da qual o cacique lhe informa existir, nas margens do mesmo rio, um povo denominado Aré.²⁹⁰

objetivo de capturá-los para escravizá-los. Os jovens e crianças eram o principal alvo. Apresentando a narrativa descrita pelo autor, sob o título: Lendas ou Mitos Aré, a um dos sobreviventes Xetá, (Tikuein (Mã), este observou semelhanças entre a história do dilúvio de sua gente e a que lhes apresentei, porém informou que ela era bem diferente daquela que sempre ouviu de seu pai. (Borba, 1904, p. 61-62)

²⁸⁴ Segundo Fric, citado por Loukotka (1929,p.373; 1961,p.330).

²⁸⁵ De acordo com Fric, mencionado por Loukotka(1961,p.330).

²⁸⁶ Borba(1904,p.57) também registra um pequeno vocabulário coletado junto àquele Aré cativo dos Kaingang.

²⁸⁷ Segundo Fric, citado por Loukotka(1929,p.373): "Le tribu des Setá vit sur le rio Yvaý dans les fôrets vierges de l'Etat brésilien du Paraná. Leur centre de diffusion se trouve dans le voisinage du ruisseau que se jette dans l'Yvaý non loin de la Ranhananha, qui porte aussi le nom de Ariranha, tout à côté du village Kaingang Ubá".

²⁸⁸ Segundo Nimuendaju, citado por Loukotka (1961, p. 330).

²⁸⁹ Conforme Nimuendaju, 1987:16, "os Yvaparé - os Botocudos brasileiros - perambulam como caçadores esquivos e inacessíveis pelas matas do baixo Ivaý ou vivem como escravos entre os Kaingýgn. Eles estão no mesmo nível cultural dos Guayaqui do Paraguai, que também falam o Guarani [...]". Ao narrar a migração de um grupo Guarani, em busca da Terra Sem Mal, à pag. 102, Nimuendaju observa que "[...] aqueles que Telêmaco Borba chama Aré, pode ser apenas uma mutilação de Yvaparé; pelos brasileiros são chamados de "Botocudos [...]."

²⁹⁰ Mercer, 1978, p. 153. Na ocasião era contratado do fazendeiro Manoel Mendes de Camargo, para proceder serviços técnicos de sua especialidade no extremo oeste do estado. Tratava-se de ligar o picadão que fizera em 1910-1912, com os campos de Vacaria no Estado do Mato Grosso.

O autor registra, ainda, que enquanto trabalhava com sua equipe nas imediações do 215 - durante o ano de 1920 - nas proximidades da foz do córrego do ferro com o Ivaí, encontrou uma aldeia abandonada, cujas características das habitações, eram as mesmas daquelas utilizadas pelos Xetá da Serra dos Dourados em 1955²⁹¹.

A partir dos registros de Mercer (1978), somente no início da década de quarenta começam a circular novas notícias da presença de povos indígenas nas margens do Ivaí e seus tributários, no noroeste do Estado Paraná, um dos últimos pontos do Estado ainda “desabitado”²⁹² (não ocupado por brancos), para o qual o Governo empreendia esforços na tentativa de ocupar os “espaços vazios”.

²⁹¹ Conforme Jornal O Estado do Paraná de 08/11/1955. Mercer, 1978, P. 133-134, registra, que em 1918, quando viajava pelo rio Ivaí com uma de suas expedições, encontrou um pequeno grupo de índios “um homem, três mulheres e uma menina”, que de acordo com o autor, eram os únicos habitantes daquela morada, nas proximidades do referido rio. Pela sua descrição, embora incipiente, é possível que tal grupo seja um dos descendentes dos Xetá da Serra dos Dourados. Às páginas 73-74, conta que a ocupação do Ivaí-Piquiri-Paraná, em 1913, ainda era um pouco protegida da invasão branca, apesar de já se observar entre o Tibagi e Ivaí, muitos milhares de alqueires pertencentes ilegalmente a particulares. Nas pag. 81-82, faz denúncias a respeito da venda de terras por parte do governo do Estado do Paraná à Cia Mate Laranjeira, em região destinada ao estabelecimento do Parque Nacional nas adjacências de Sete Quedas. À página 115 informa que, na região de Campo Mourão, já residiam cerca de 20 famílias, que se ocupavam da criação de gado, lavoura de cana e café, por volta de 1916. O mesmo ocorria com os terrenos da margem direita do Ivaí, os quais “estão sendo povoados intensamente”. Seus registros nos demonstram que, em meados da década de dez, já se tinha dado início à colonização da região Noroeste do Estado. Nas páginas 152-153, quando se refere aos índios que habitam e habitaram o Estado do Paraná, em artigo publicado no Jornal do Comércio, de 04 de abril de 1925, registra que, nas margens do rio Ivaí, sobrevivem às missões, os Aré e os Caiuá, índios do grupo Tupi.

²⁹² Vale destacar que, por esta ocasião, embora o discurso oficial do governo afirmasse que a região era desabitada, os povos indígenas da família linguística Jê e Tupi - Guarani (a exemplo dos Xetá), a habitavam originalmente, haja visto as fontes documentais e os registros de memória de tais populações narrados através da história oral.

Anexo 02**ENCONTRO DOS XETÁ: SOBREVIVENTES DO EXTERMÍNIO**

Carmen Lucia da Silva
PPGAS/UFSC
Bolsista CAPES/FORD/ANPOCS

Nos dias 30 e 31 de agosto de 1997 realizou-se em Curitiba/Pr o “Encontro dos Xetá: Sobreviventes do Extermínio”.

Os Xetá, grupo étnico da família lingüística Tupi-Guarani, habitantes originais da região conhecida como Serra dos Dourados, no Noroeste Paranaense, foi a última etnia de origem pré colombiana, do Estado do Paraná, a entrar em contato com o mundo dos brancos (1954/1956). Este fato porém, não prolongou a sua continuidade enquanto um povo socio-culturalmente organizado, posto que, num período inferior a dez anos tal sociedade foi tragicamente exterminada e seus sobreviventes , à época crianças e jovens, “distribuídos” entre os brancos.

Atualmente os remanescentes Xetá são em número de oito pessoas: três do sexo feminino (Maria Rosa Padilha (Ã), Maria Rosa Tiguá Brasil, Ana Maria (Tiguá)), e cinco do masculino (Tucanambá José Paraná, Kuein Manhaai Nhaguakã, José Luciano da Silva (Tikuein), Rondon Xetá e Tiquêin Xetá).

Afastados do convívio uns dos outros, os remanescentes vivem hoje em diferentes municípios do Estado do Paraná, alguns em áreas indígenas Kaingang, outros em zonas urbanas. Uma deles reside na Grande São Paulo. Seus descendentes somam um total de quarenta pessoas entre adultos e crianças.

Tal afastamento, porém, não lhes apagou os registros da memória de seu povo e nem lhes roubou a vontade de se conhecerem, principalmente quando foram descobrindo,

durante o processo de pesquisa de dissertação de mestrado, Sobreviventes do Extermínio: um estudo das narrativas e lembranças “históricas” da extinção da sociedade Xetá, do PPGAS/UFSC, que existiam outros sobreviventes do grupo ligados pelos laços do parentesco. Estas descobertas foram despertando e acelerando, cada vez mais, o desejo dos remanescentes Xetá virem a se conhecer.

Deste modo, considerando a solicitação dos Xetá, o encontro teve como objetivo principal promover a aproximação, e o conhecimento, entre os remanescentes atendendo, assim, os seus desejos e expectativas de se conhecerem, conversarem e estabelecerem futuras redes de sociabilidade entre si.

Também foi uma preocupação do evento apresentar aos sobreviventes a produção científica que trata a respeito de seu povo. Assim sendo, além do material audio visual do Professor José Loureiro Fernandes e do Cinetécnico Vladimir Kozák, ambos da UFPR, pode-se contar com a colaboração e participação no evento do Prof. Dr. Aryon D. Rodrigues, UNICAMP/UNB, que realizou pesquisa da língua Xetá, e conhecia alguns dos remanescentes.

Como resultado do evento, os Xetá participantes do encontro, em conjunto com os familiares presentes, elaboraram um documento onde registram o acontecimento e solicitam, aos diferentes segmentos da sociedade e autoridades competentes, o reconhecimento de todos os sobreviventes, e seus respectivos descendentes, enquanto membros da etnia Xetá. Solicitam ainda, a atenção do órgão de assistência (FUNAI), e uma indenização em forma de terra, com casas, para que eles e seus familiares possam habitar e se refazerem das enormes perdas que tiveram ao longo de suas vidas.

Elaborado o documento, os remanescentes Xetá, em reunião com os presentes, solicitaram ao presidente do ISA, Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho e o mestrando do Programa de Pós Graduação em Direito/UFPR Fernando Antônio de Carvalho Dantas, presentes à reunião, esclarecimentos das dúvidas de natureza jurídica que perpassam as suas reivindicações. Os autores do documento reivindicaram apoio, orientação e colaboração na adoção dos procedimentos necessários ao atendimento de seus pedidos.

Após os devidos esclarecimentos e orientações, por parte do representante do ISA, ficou estabelecido entre os presentes que a primeira providência a ser tomada, considerando o rol de reivindicações apresentadas, será uma ação de retificação de registro de nome, no

registro civil, de cada um dos sobreviventes, e seus descendentes, a partir da genealogia levantada durante a execução do “Projeto de Pesquisa Sobreviventes do Extermínio: um estudo das narrativas e lembranças históricas da extinção da sociedade Xetá”, defendido junto ao PPGAS/UFSC por Carmen Lucia da Silva, com bolsista da CAPES e Fundação FORD/ANPOCS.

O encontro foi promovido pelo Instituto Socioambiental (ISA) que tornou possível a realização do sonho dos Xetá, oferecendo todas as condições para a sua concretização.

Tal evento, contou ainda, com o apoio do Museu de Arqueologia e Etnologia de Paranaguá/UFPR e do Centro de Estudos Jurídicos do Curso de Pós Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná/UFPR.

Graças ao interesse e colaboração dos envolvidos, a primeira semente foi lançada. Aos remanescentes Xetá se apresenta a possibilidade de tentar reaver o mínimo do “tudo” que no passado lhes foi roubado, sob diferentes pretextos. Como bem observam: “viver como nosso povo, antes, é impossível; mais tentar recuperar o nosso reconhecimento e respeito, enquanto sobreviventes de um povo exterminado, é nosso direito. Nós, adultos de hoje - crianças e jovens de ontem, irmãos, tios, e primos, que nos conhecemos aqui neste encontro, depois de quarenta anos separados -, não escolhemos nos separar, fomos espalhados.” (Sobreviventes Xetá, Curitiba, 31/08/97)

Anexo 03**LEVANTAMENTO POPULACIONAL DOS SOBREVIVENTES XETÁ E SEUS
DESCENDENTES**

I - Kuein Manhaai Nhaguakã Xetá, 65 anos
Solteiro

II - Tucanambá José Paraná - 53 anos

Nome indígena: Anambu Guaka

Esposa: Helena Machado, 32 anos (Kaingang)

Filhos do 1º casamento com Belarmina Luiz Paraná (Kaingang)

1 - Indioara Luiz Paraná , 27 anos

Nome Xetá: Minomy

Esposo: José Domingos Costa (não índio)

Filhos

Pablo Luiz Paraná - 09 anos

Nome Xetá: Pyntahai

Patric José Paraná Costa - 04 anos

Nome Xetá: Nhaguarajo

Albert Pietro Paraná Costa - 03 anos

Nome Xetá: Nhaguakã

2 - Indiamara Luiz Paraná - 23 anos

Nome Xetá: Mohai

Esposo: Marcos José Silva (não Índio)

Filhos

Bruno de Oliveira Oteiro - 09 anos

Nome Xetá: Mandioajo

Maiara do Rosário de Jesus - 06 anos

Nome Xetá: Japotyrami Hivandei

Jaqueline Paraná da Silva -11 meses

Nome Xetá: Puapokã

3 - José Ubirajara Luiz Paraná - 19 anos

Nome Xetá: Maragüire

Solteiro

III - Maria Rosa Â Xetá, ou Maria Rosa Padilha, 49 anos**Nome Xetá: Moko**

Esposo: Carlos Ramirez Bráz (Guarani-Mbyá)

Filhos

1 - Iati Alves Xetá , ou Maria Cátia Padilha, 27 anos

Esposo: Júlio de Lima (não índio)

Filho: Um menino recém nascido, 06 meses

2 - Sebastião Alves Padilha, 18 anos

Nome Xetá: Keramai

3 - Aricã Alves Padilha, 16 anos

Nome Xetá: Guayrakã

IV - José Luciano da Silva, conhecido como Tikuein, 46 anos**Nome Xetá: Nhaguarai**

Esposa: Maria Conceição pereira Martins (não índia)

Filhos

1 - Edival da Silva

Esposa: Fátima Jorge (Guarani)

Filhos

Edna da Silva, 09 anos (filha de Fátima)

Odair da Silva, 07 anos

André da Silva 03 anos

Odaísa da Silva, 02 anos

2 - Maria Zenilda da Silva (Tuti)

Esposo: Hipólito Cândido da Silva (kaingang)

Filhos

Ilma da Silva, 09 anos

Anderson da Silva, 05 anos

Leandro da Silva, 03 anos

Kelvis da Silva, 02 anos

Maiko da Silva, 01 ano

3 - Claudenir da Silva

Esposa Kaingang

Filhos

Andreia da Silva, 06 anos

Adrielle da Silva, 04 anos

Andecléia da Silva, 02 anos

4 - Benedita da Silva

Esposo - Kaingang

Filhos

Franciele da Silva, 02 anos

Vanderléia da Silva, 04 anos

5 - Sueli da Silva

Esposo (não índio)

Carlos Luiz da Silva, 03 anos

Kelvi da Silva, 01 ano

6 - Rosângela da Silva

solteira

7 - Júlio César da Silva

Solteiro

V - Maria Rosa Tiguá Brasil, conhecida como Tiguá, 48 anos

Nome Xetá: Irajo

Filhos

Indianara Tiguá Brasil, 14 anos

Tânia Dornela Sabino, 11 anos (doada)

VI - Ana Maria, 44 anos, conhecida como Tiguá

Nome Xetá: Tuncaadjo

Esposo: Luiz Carlos Ferreira (não índio)

Filho

Paulo Sérgio Ferreira, 19 anos

VII - Tiquëin Xetá, 36 anos

Nome Xetá: Karombe

Esposa: Ivone Ribeiro Xetá (não índia)

Filhos

Fagner Ribeiro Xetá, 09 anos

Aline dos Santos Xetá, 04 anos

VIII - Rondon Xetá

Nome Xetá: Mohai

Esposa: Librantina Belino Xetá (Kaingang)

Filhos

Juliana Belino Xetá, 10 anos

Rafaela Belino Xetá, 07 anos

Anexo 04**Identificação das pessoas representadas no genealograma de acordo com os números****EGO = Tuca (93)**

- 14 - Kôikuein'ay
- 17 - Haikumbay
- 23 - Tekande Koguai
- 25 - Patayo
- 26 - Kuein Itakã
- 32 - Jiwa'Pantatay
- 34 - Moko
- 35 - Ke'ray
- 36 - Nhengorai
- 37 - K
- 38 - R
- 39 - V
- 40 - W
- 41 - Nhumay (Nhengo)
- 42 - 'Enguaka'Xagüi (a'nagüi)
- 43 - S
- 44 - Mwëw
- 46 - D
- 47 - F
- 48 - E'wawi
- 49 - B
- 50 - Mokoajo
- 51 - A
- 52 - T
- 53 - He'vay
- 55 - Iratxamëway
- 56 - J
- 57 - J
- 58 - Tipatxagüi
- 59 - Haikumbay
- 60 - kapiway'Xagüi
- 61 - Ipópe'ajo
- 62 - ?
- 63 - Adjatukã - Ta'hey
- 69 - P
- 70 - Eirakã
- 71 - nhagüa
- 73 - Kuein

- 74 - Tõtoay
- 75 - U
- 76 - C
- 77 - G
- 82 - Natal (provável sobrevivente)
- 83 - Provável sobrevivente
- 85 - ã
- 86 - Kaiuá (Tikuein Ueió)
- 89 - Maria Rosa Tiguá Brasil (Tiguá (Iratxamëway), Irajo)
- 90 - A'ruay
- 91 - He'vay
- 92 - ?
- 94 - 'Xami
- 95 - He'vay
- 96 - 'Xami
- 97 - Pomba Preta
- 99 - Tikuein (Mã), Nhagorai
- 100 - Geraldo Brasil (Tikuein Gaméi)
- 101 - Iati
- 102 - Sebastião (Karamai)
- 103 - Aricã (Guairakã)
- 104 - Indianara
- 105 - Tânia
- 107 - Ana Maria (Tiguá, Tuncaajo)
- 110 - Rondon
- 111 - Tiquëin
- 114 - Indioara
- 115 - Indiamara
- 116 - José
- 117 - Provável sobrevivente
- 118 - Edival
- 119 - Claudenir
- 120 - Maria Zenilda
- 121 - Benedita
- 122 - Sueli
- 123 - Rosângela
- 124 - Júlio
- 125 - ?
- 126 - Paulo Sérgio
- 127 - Juliana
- 128 - Rafaela
- 129 - Aline
- 130 - Fagner
- 131 - Pablo
- 132 - Patric
- 133 - Albert
- 134 - Bruno

- 135 - Maiara
- 136 - Jaqueline
- 137 - Odair
- 138 - André
- 139 - Odaísa
- 140 - Adriele
- 141 - Andecléia
- 142 - Andreia
- 144 - Anderson
- 145 - Leandro
- 146 - Maiko
- 147 - Kelvis
- 148 - Franciele
- 149 - Vanderléia
- 150 - Carlos
- 151 - Kelvi

Observação: Os nomes e números faltosos deve-se ao fato de não terem os informantes lembrado dos mesmos.

Anexo 05**Mapas****Observações Referentes aos Mapas**

Mapa N.º 07 - A área proposta como Parque Estadual e a área Xetá, foram representadas de modo aproximado, considerando a descrição das fontes documentais.

Mapa N.º 08, 09, 09 A - As áreas registradas como Parque, foram apresentadas no mapa de modo aproximado, obedecendo os limites naturais considerados no seu decreto de criação.

Mapa N.º 10. A utilização do mapa do final do século passado, deve-se ao fato de que os viajantes localizavam-se através dos acidentes geográficos: rios, ribeirões, corredeiras, serras, saltos e cachoeiras.

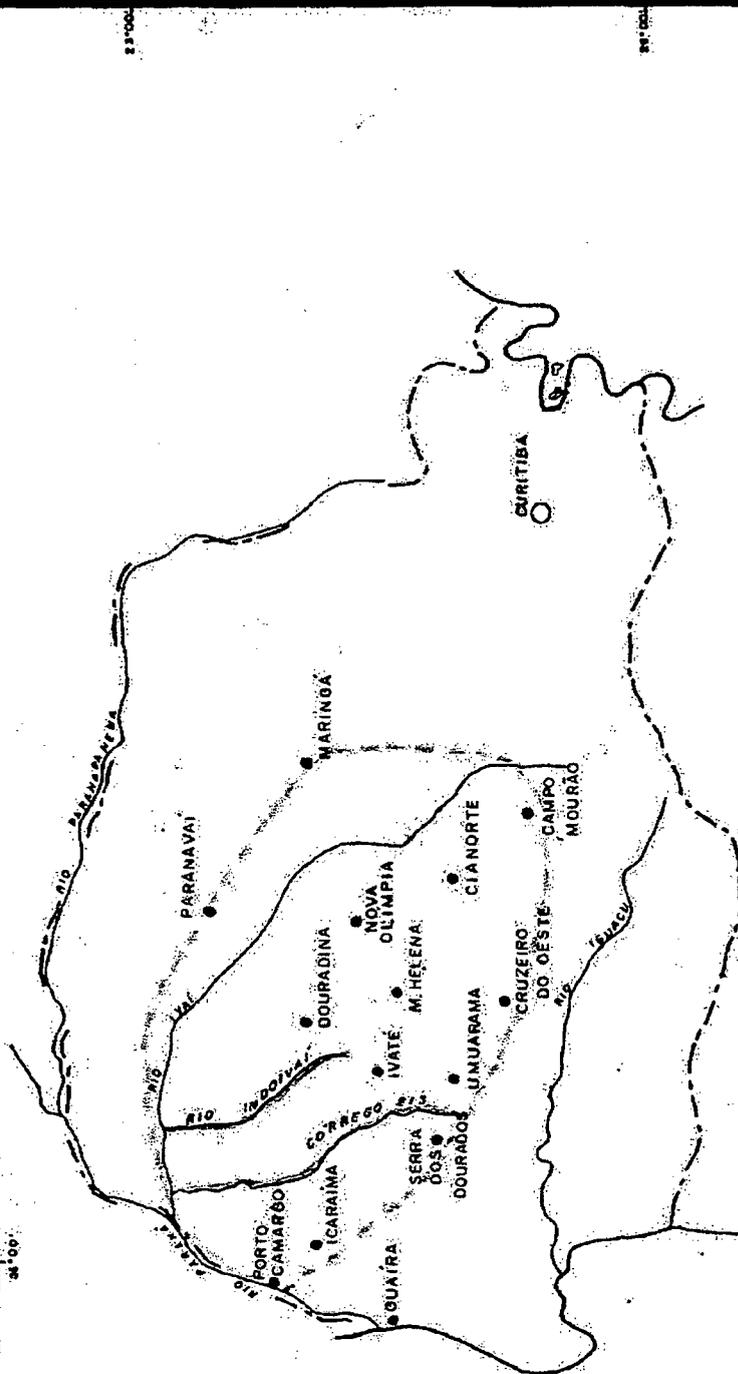
A marcação do local onde Bigg-Wither capturou o grupo que denominou botocudos, é aproximada, baseada no relato do viajante.

ESTADO DO PARANÁ

ESCALA APROXIMADA: 1:3.700.000

DESENHO: KATJA BOMFIM

TERRITÓRIO XETÁ DELIMITADO PELOS SOBREVIVENTES



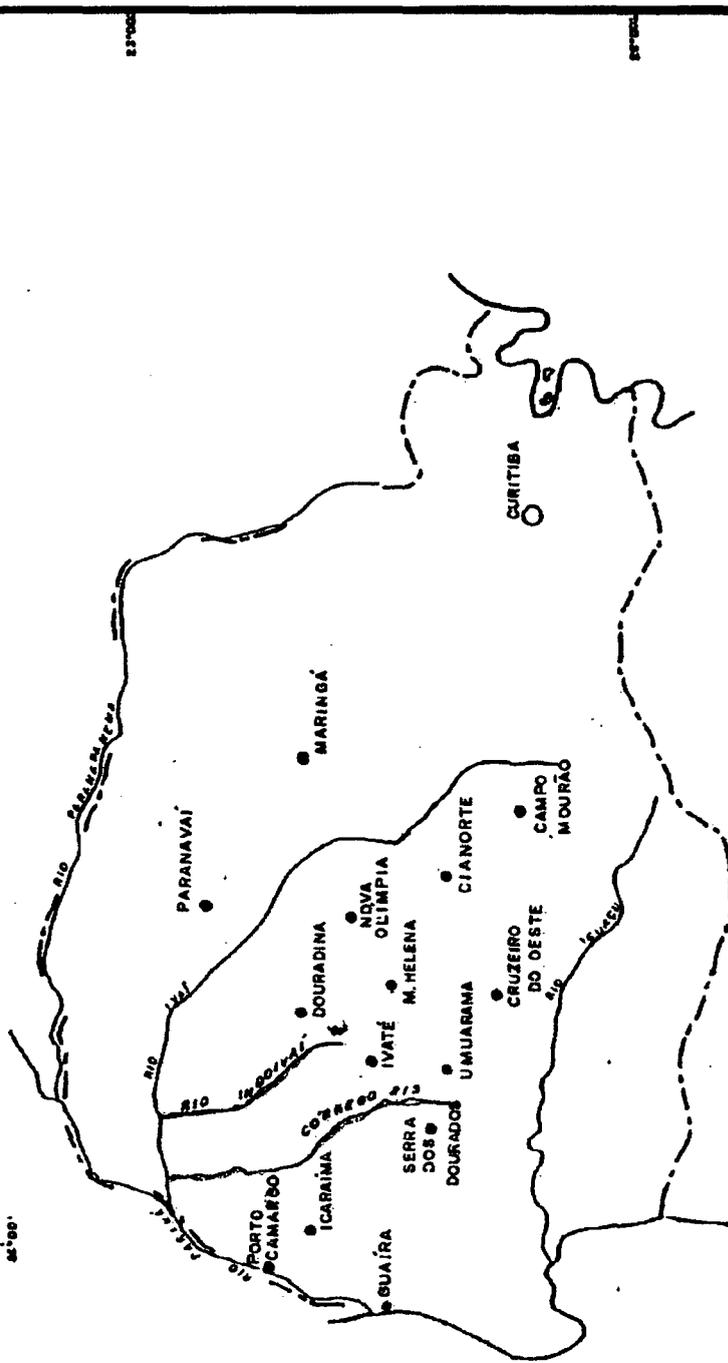
SINAIS CONVENCIONAIS LEGENDA

- - - DIVISA ESTADUAL
- LOCALS DE ALDEIAS XETÁ
- CAPITAL
- CIDADES
- TERRITÓRIO XETÁ CONFORME SOBREVIVENTES

ESTADO DO PARANÁ

ESCALA APROXIMADA: 1:3.700.000

DESENHO: KATIA BOMFIM



SINAIS CONVENCIONAIS LEGENDA

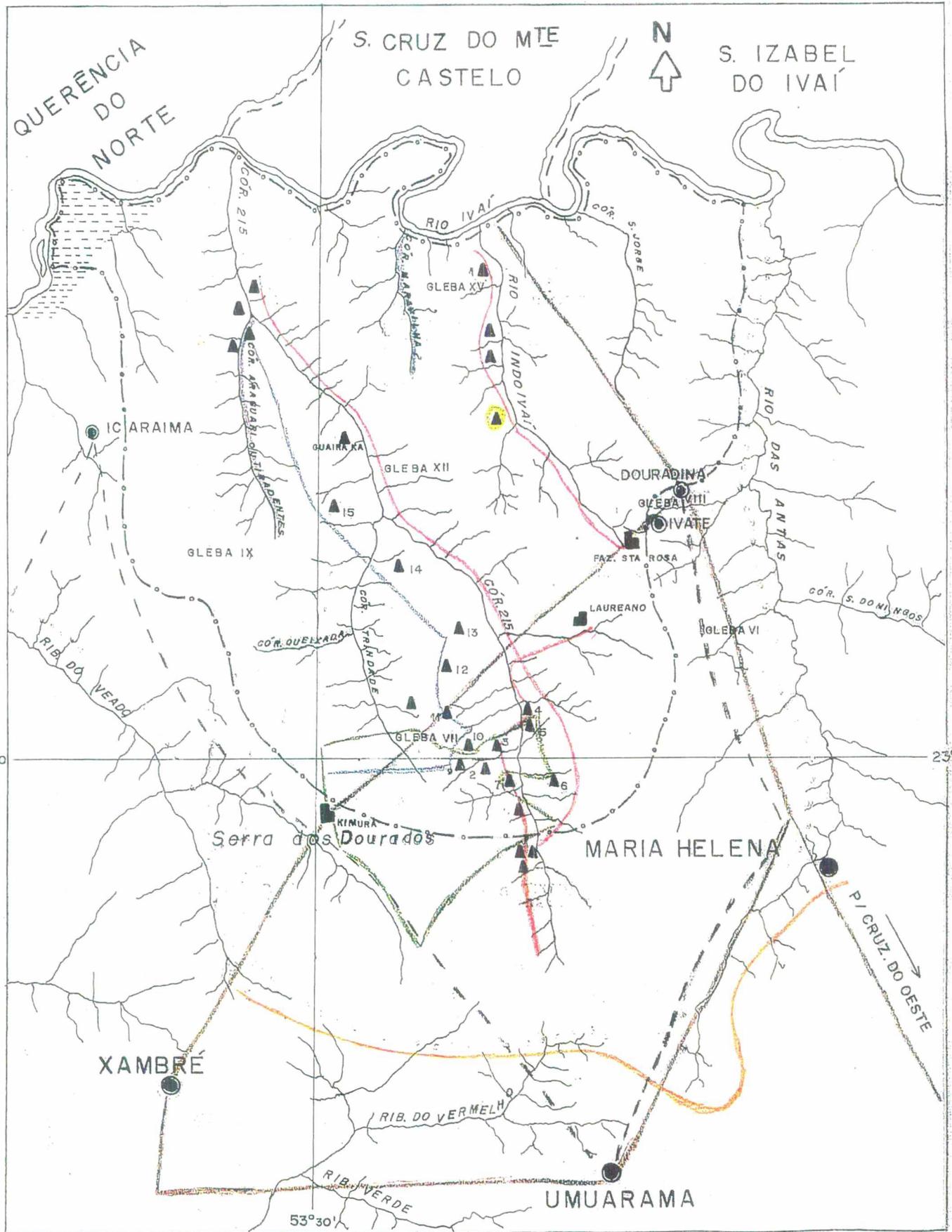
- DIVISA ESTADUAL
- CAPITAL
- CIDADES
- ⊙ LOCAIS ONDE FORAM LOCALIZADAS ALDEIAS XETÁ
- ⊙ FAZENDA SANTA ROSA

EXPEDIÇÕES DE CONTATO E PESQUISA.

LEGENDA.

-  - PERCURSO DEOCLECIANO DE SOUZA NENÉ - SPI (CONF. RELATÓRIO DE VIAGEM SOUZA NENÉ - 1952).
-  - PERCURSO EXPEDIÇÃO - 1955
-  - PERCURSO EXPEDIÇÃO - 1956
-  - PERCURSO MOREIRA NETO - 1959
-  - NOTÍCIAS DA PRESENÇA XETÁ (1959/1961) (CONF. KOZÁK, 1960/1961; RODRIGUES, 1960/1961; MOREIRA NETO, 1959).
-  - ALDEIA HADJATUKĀ (1960/1964) (CONF. KOZÁK, 1960/1961; RODRIGUES, 1960/1961; LEITE, 1964 E FONTES ORAIS).
-  - PERCURSO FEITO PARA LEVANTAMENTO FITOGEOGRÁFICO (1958-1961) CONFORME BRAGÁ, 1962.
-  - PERCURSO WISMAR DA COSTA FILHO - SPI (1948) CONFORME ANOTAÇÕES KOZÁK, 1963.
-  - ROTEIRO DE DUAS EXPEDIÇÕES DA FAC. DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS DE PRESIDENTE PRUDENTE (CONF. LEITE, 1964).

FONTES UTILIZADAS PARA LOCALIZAÇÕES DE ALDEIAS - CONFORME PLANTA PARCIAL DAS GLEBAS VI - VII - VIII - IX - XII - XV DA SERRA DOS DOURADOS COM O CURSO SUPERIOR DOS RIOS 215 E INDOIVAI - CROQUI NEY BARRETO.

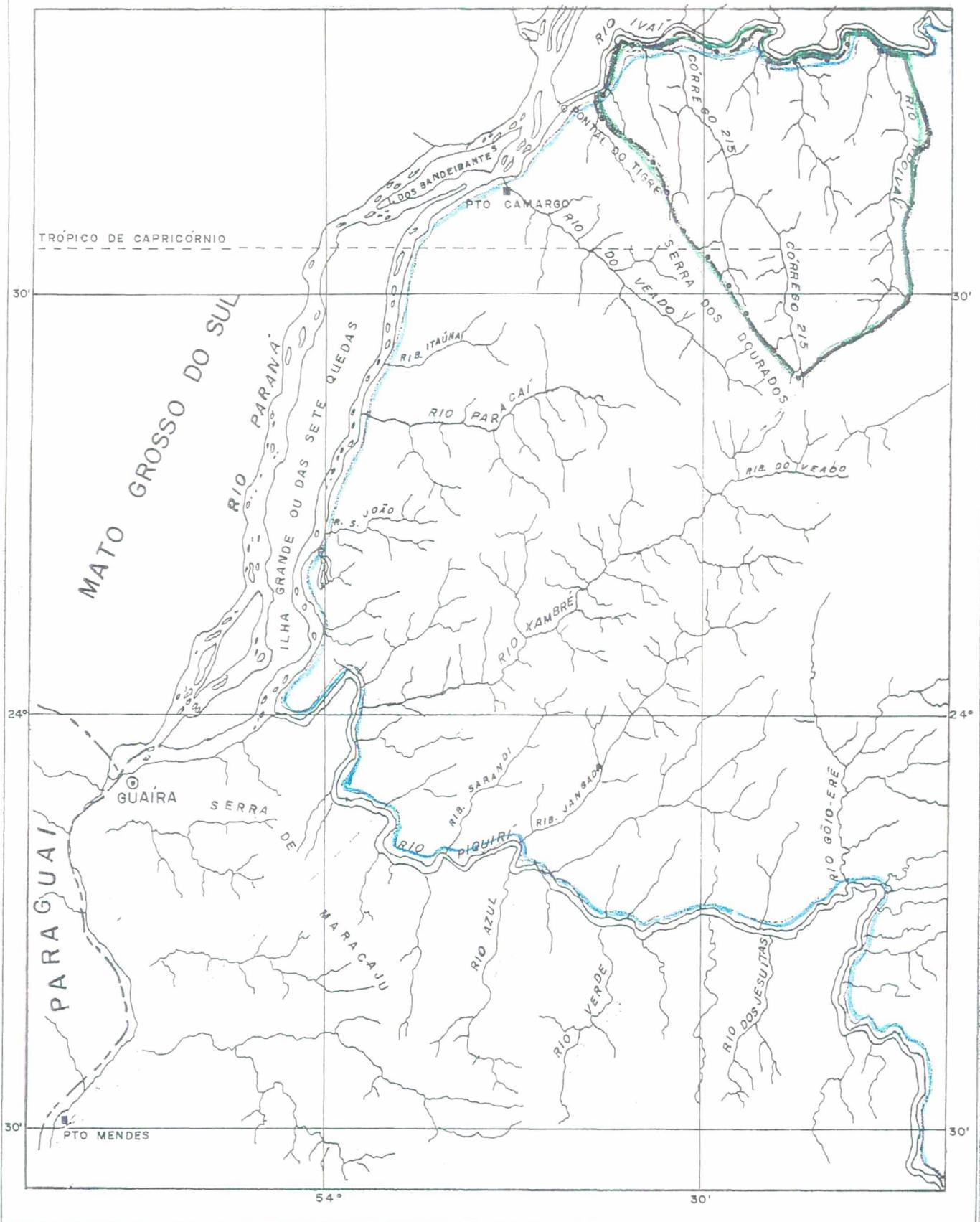


MAPA Nº 06

LEGENDA

- ○ --- ÁREA HABITADA PELOS XETÁ CONFORME DOCUMENTAÇÃO OFICIAL
- CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- ALAGADOS
- DIVISA DE MUNICÍPIOS
- CIDADES
- ▲ ALDEIA XETÁ

BASE CARTOGRÁFICA: DEPTO DE GEOGRAFIA, TERRAS E COLONIZAÇÃO (1955)
 ESC 1:25 000



PROPOSTA DE TERRA P/ OS ÍNDIOS XETÁS

LEGENDA

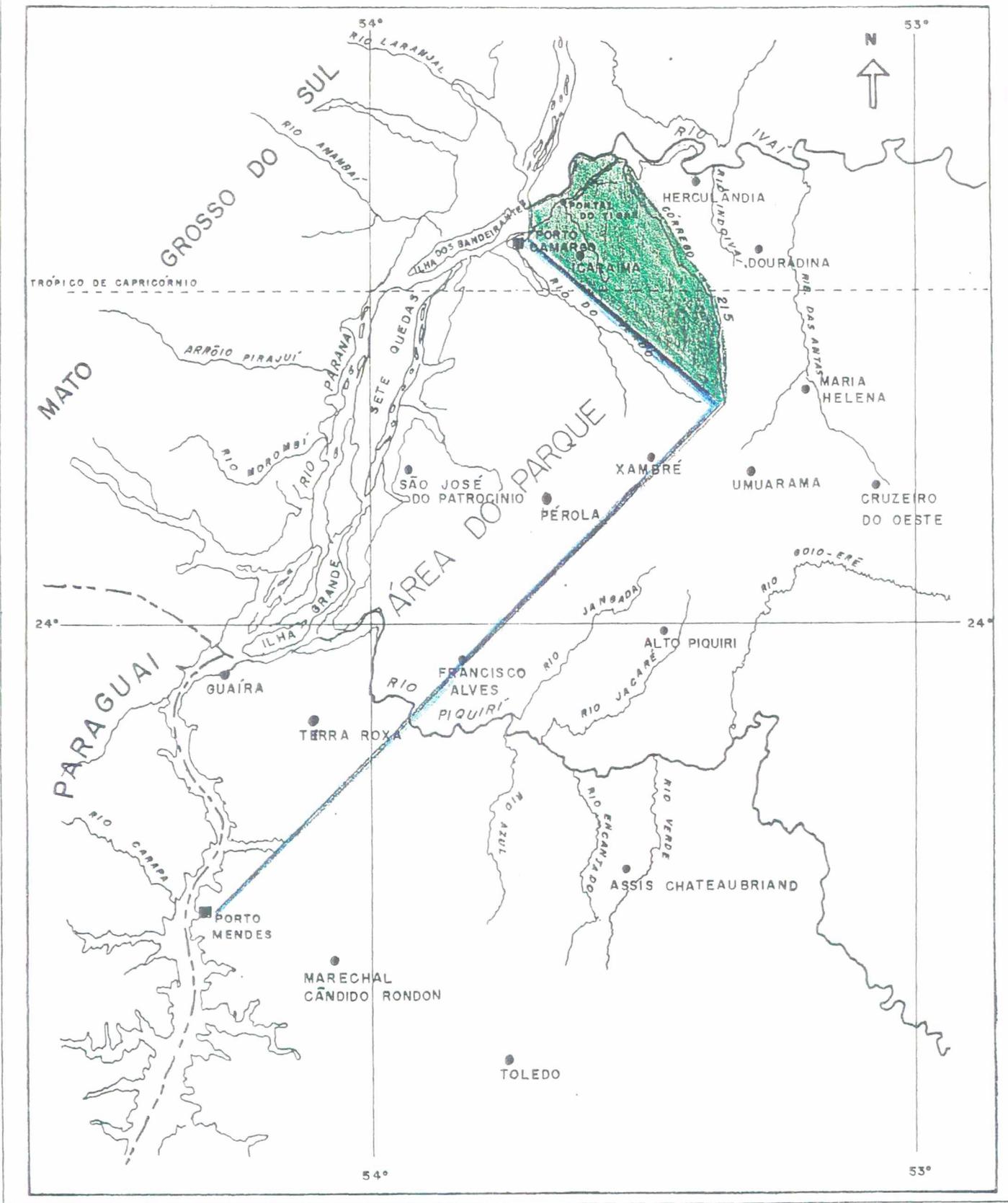
-  - ÁREA REIVINDICADA PARA OS XETÁS (FERNANDES, 1957)
-  - DIVISA INTERNACIONAL
-  - ÁREA PROPOSTA PARA O PARQUE ESTADUAL EM 1955 (FERNANDES, 1957 e LUSTOSA DE OLIVEIRA, 1978)
-  - CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
-  - CIDADES
-  - PORTO
-  - BASE CARTOGRÁFICA: DEPTO DE GEOGRAFIA, TERRAS E COLONIZAÇÃO. (1953)

*FONTES DE DADOS: PESQ. DOCUMENTAL

ESC. 1: 650.000

DESENHO: KATIA BOMFIM

MAPA 07



O PARQUE NACIONAL e os XETA'

LEGENDA

 — ÁREA APROX. DO PARQUE NACIONAL DE SETE QUEDAS — DECR. Nº 50665

 — ÁREA XETA', CONSIDERADA NOS LIMITES DO PARQUE

 — CURSO D'ÁGUA PERMANENTE

 — PORTO

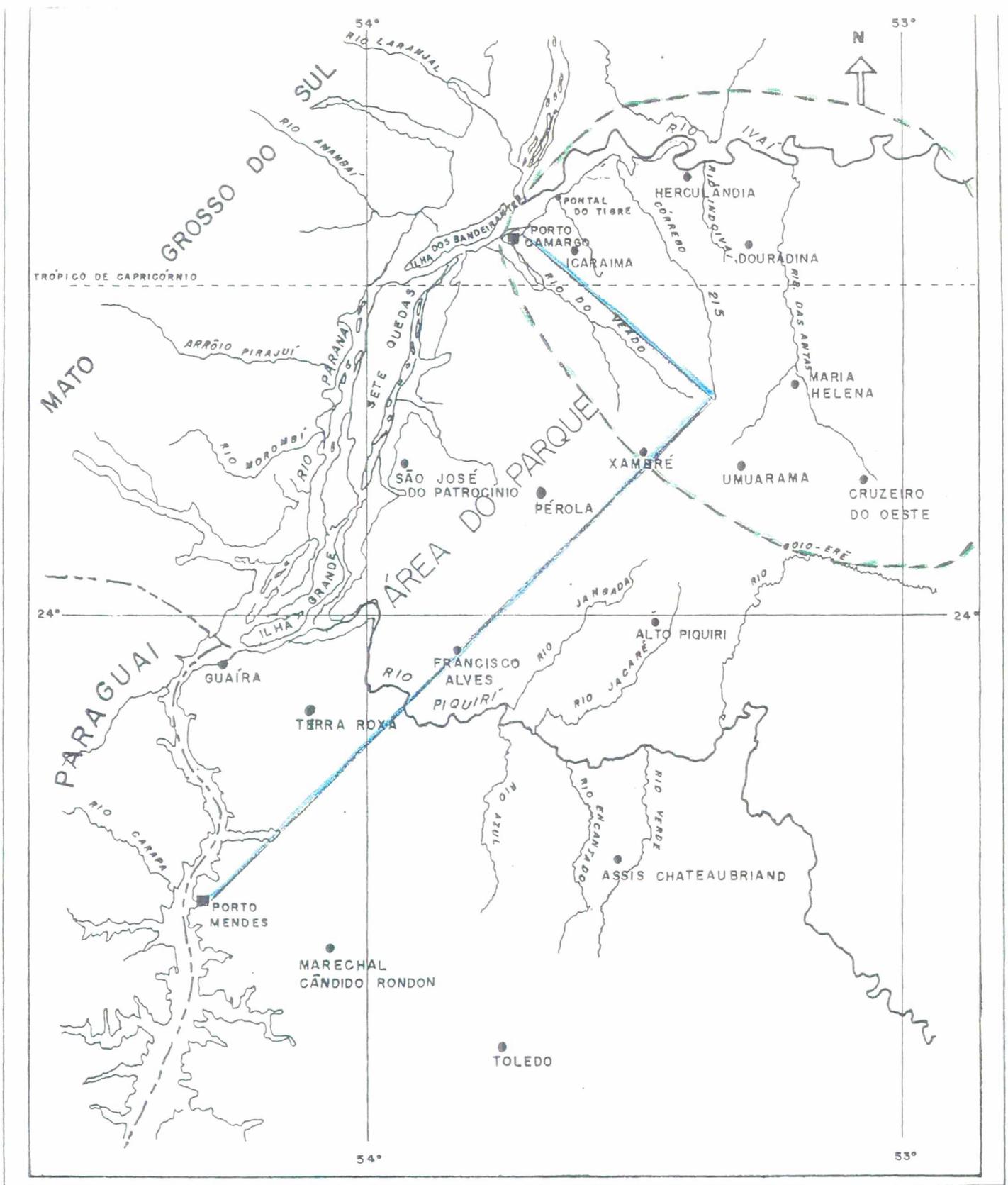
 — CIDADES

 — DIVISA INTERNACIONAL

FONTE: PESQUISA DE CAMPO E DOCUMENTAL

BASE CARTOGRÁFICA: MAPA RODOVIÁRIO E POLÍTICO

SECRETARIA DOS TRANSPORTES / DER



O TERRITÓRIO XETÁ E O PARQUE NACIONAL

LEGENDA

--- TERRITÓRIO TRADICIONAL XETÁ CONFORME DEPOIMENTOS ORAIS

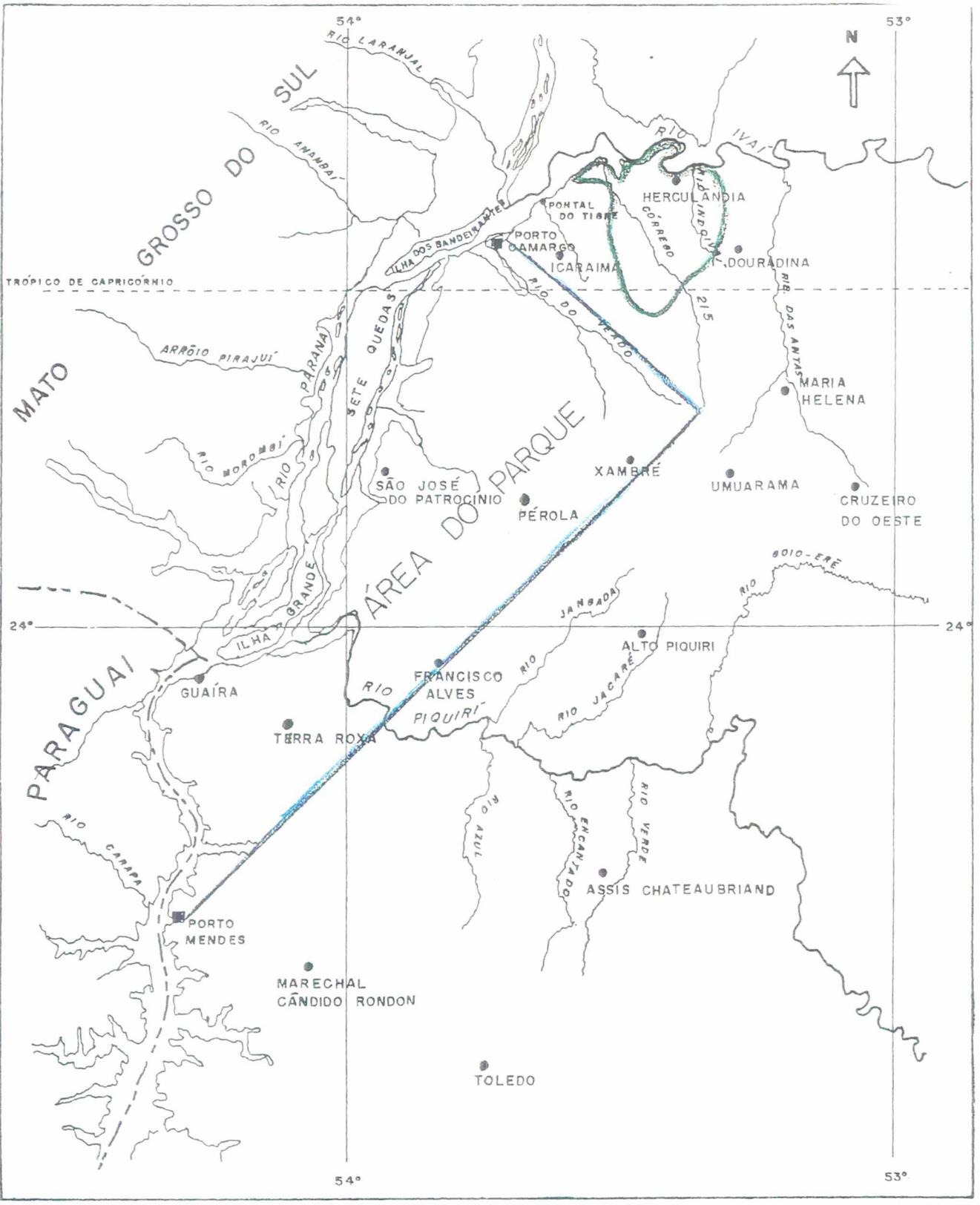
— ÁREA APROX. DO PARQUE NACIONAL DE SETE QUEDAS

— CURSO D'ÁGUA PERMANENTE

■ — PORTO

● — CIDADES

--- DIVISA INTERNACIONAL



LEGENDA

 - ÁREA HABITADA PELOS XETÁ CONFORME DOCUMENTAÇÃO OFICIAL

 - ÁREA APROX. DO PARQUE NACIONAL DE SETE QUEDAS
DECR. Nº 50665

 - CURSO D'ÁGUA PERMANENTE

 - PORTO

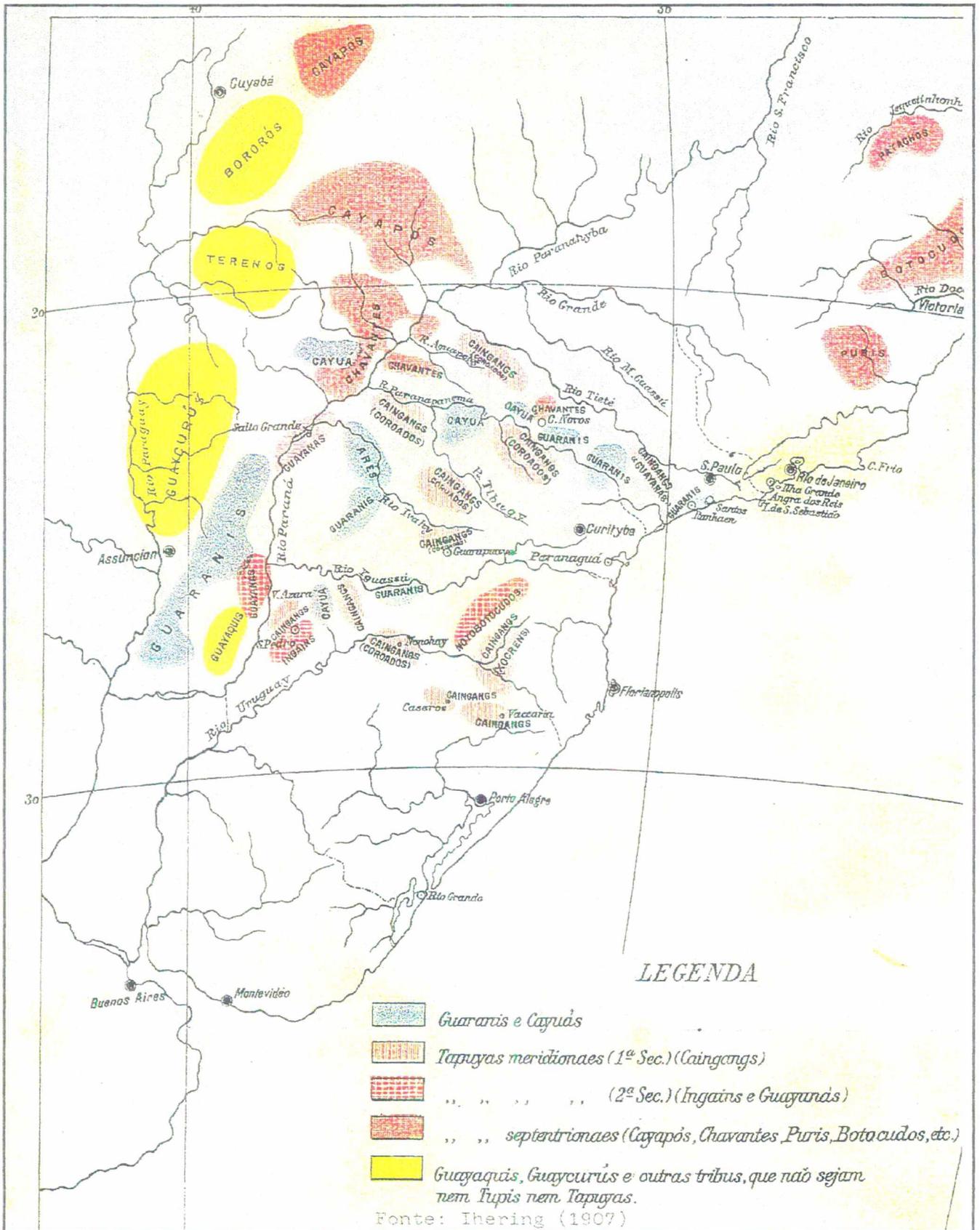
 - CIDADES

 - DIVISA INTERNACIONAL

FONTE: PESQUISA DOCUMENTAL

BASE CARTOGRÁFICA: MAPA RODOVIÁRIO E POLÍTICO

SECRETARIA DOS TRANSPORTES / DER



MAPPA DA ACTUAL DISTRIBUIÇÃO DOS ÍNDIOS NO BRAZIL MERIDIONAL

Anexo 06

Lista das histórias dos antigos coletadas durante a pesquisa de campo.

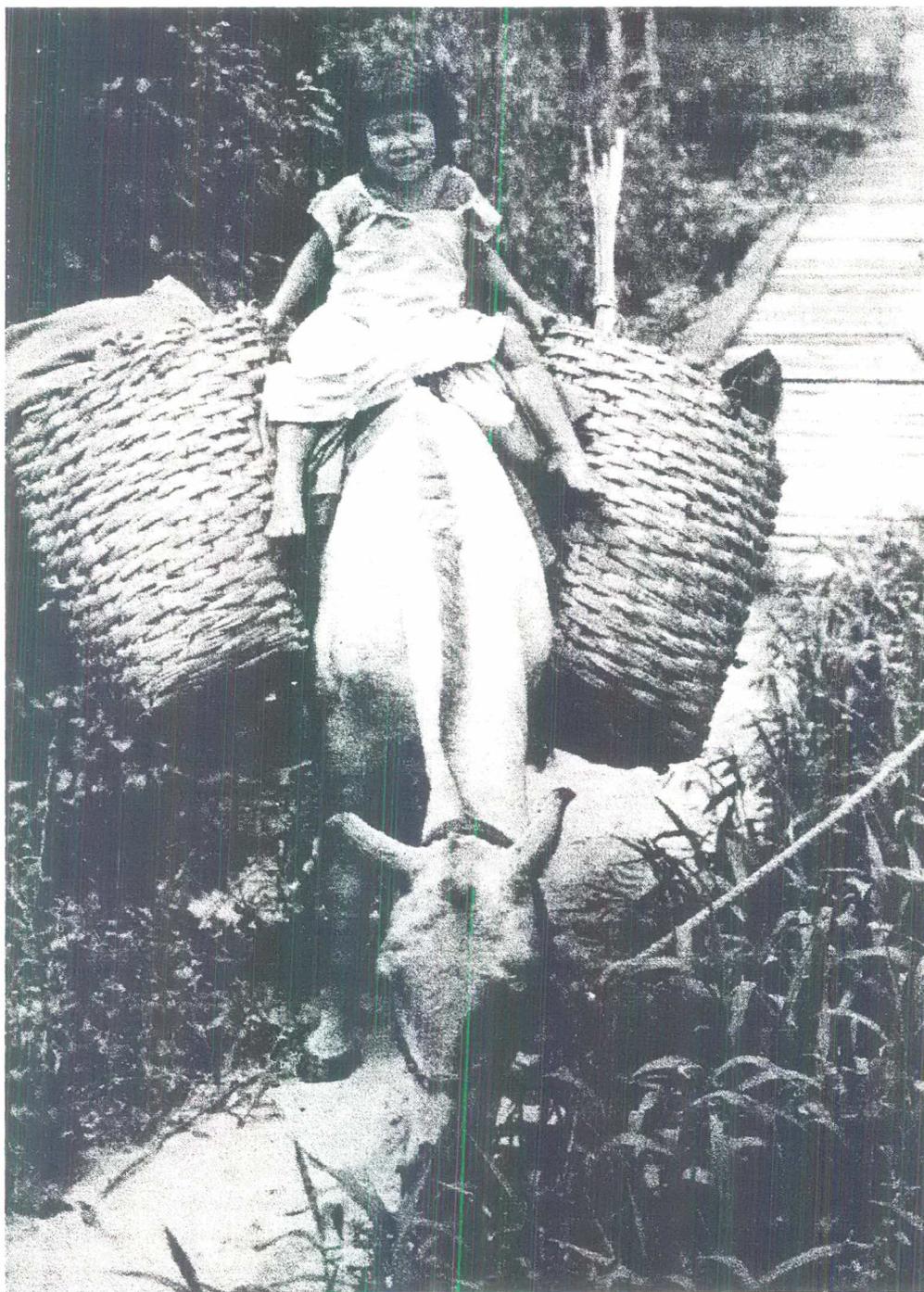
Narradores: Kuein, Tuca e Tikuein (Mã)

Relação das histórias narradas

- A história de como se mata o Tigre
- A história do Dilúvio
- A história do Fogo
- A história do macaco
- História da capivara
- História do Sol e da Lua
- Quando a paca era o pai do Sol e da Lua
- História do Sol, a Lua e Mokoraia
- História do Êtãnhem kãhandũ (Tatu grande)
- História do Tigre com o Tamanduá
- História do Rio Ivaí
- Histórias de quando os antigos comiam gente
- Histórias de quando morávamos só no Apoeng
- História da Cobra Mboiatchê (jibóia) Móyadji
- História da Nhãdjöadji - História da Aranha grande (que segura o mundo)
- História do Caramujo (Caramujo gente/gente caramujo)
- História do gavião
- História da peneira (incompleta)
- História da pedra de fazer machado (incompleta)
- História do barranco (incompleta)
- História da criação do branco
- História da criação do porungo
- História do fim do mundo

- Sistema de numeração
- História da onça
- História do grilo (iniciação feminina)
- História da geada
- História da chuva, do raio e do trovão
- História da criação do mundo
- História da cigarra e do sapo (furo labial)
- História das simpatias com o urubu, couro de onça e com o gavião (etnomedicina)

GLOSSÁRIO DE TERMOS XETÁ



Glossário de termos Xetá

amantxa - pintura facial

a`ruay = urubu branco

anambu = nambu, inhambu

ay`garate`agway = os de lá; aqueles que moram mais no interior da mata, mais distantes do rio

ajarikrame = [os informantes não lembravam-se da tradução]

eirakã = irara

guaka = arara vermelha

guayrakã = mico

há`karew = [Chama o menino ao homem que fura seu lábio. Não souberam informar o significado]

ha`wãtxi = Tuca chamava à esposa de Eirakã que fez sua pintura facial por ocasião de seu ritual de iniciação.

ajatukã = [de acordo com Tikuein (Mã) o termo significa, o pai mais novo, pai pequeno. Era assim que ele chamava o irmão mais novo de seu pai Ta`hey].

haikumbay = caçador de anta

hãkwãyti`remo = o pai de Tuca o chamava assim

hapa` = termo utilizado para chamar às crianças não ligadas ao interlocutor pelo parentesco

he`vay = veado

hi`rare = chama o menino à mulher que o pinta para o ritual de iniciação

ipópe`adjo = anta

Iratxamëway = caçador de capivara

ita = pedra

itakã = pedra pequena

kã = sufixo indicativo de pequeno (a)

kikãtxu = homem branco

kóguay = espécie de batata branca que dá no mato

karamay = quati

karombe = tartaruga

manhaai = espécie de pássaro de inverno

mbïa = índios de outra etnia; outros índios que não os Xetá.

mohai = bicho furão

moko = tamanduá

moko'ajo = tamanduá bandeira

mwëw = espírito

mwo = Tuca chamava também a seu tio materno Mã, após este haver furado seu lábio.

nhagua = onça

nhaguakã = gato do mato

ô'paba 'ita = ô'paba' = várzea do rio; 'ita = pessoal, gente; as pessoas que moram na várzea do rio.

oka = lugar

oka = lugar + kã = lugar pequeno, acampamento

oka-wautchu = lugar grande, aldeia grande

Patayo = uma espécie de vespa que tinha a costa amarela

pexarara'wa / pexara'raw = canto do urubu

pinpey'wa / pinpeay = canto da jacutinga

pixapa' = não lembram-se da tradução em português.

ta'hey = araponga

tapuy-apoeng = casa grande

tapuy-kã = casa pequena, rancho provisório

tâtay 'wa = o canto do surucuá

txikuein = menino, criança do sexo masculino

tuncaajo = tucano grande

txa'pare = chamava a moça iniciada ao homem que a escarificava

'tximi'rama = chama o homem à moça iniciada

'xami = paca

wau'wy = banana-de-mico

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ARRUT, José Maurício Andion. A Emergência dos “remanescentes” : notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **MANA** – Estudos de Antropologia Social Rio de Janeiro, n.3, p. 7-38, out. 1997.
- AUGÉ, Marc (org.). **Os Domínios do parentesco**. Lisboa : Edições 70, 1975.
- AZZAN JUNIOR, Celso. **Antropologia e interpretação, explicação e compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz**. Campinas : UNICAMP, 1993.
- BACHELARD, Gaston. **A Dialética da duração**. São Paulo : Ática, 1994.
- BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: _____. **Magia e técnica, arte e política** : ensaios sobre literatura e história da cultura. 7.ed. São Paulo : Brasiliense, 1996, p. 36-49.
- _____. 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.
- BERTAUX, D. L’approche biographique : sa validité methodologique, ses potentialités. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Paris, Vol. LXIX, 1980.
- BOAS, Franz. The Methods of Ethnology 1888-1920. In: _____. **Selected papers from The American Anthropologist**. Washington : F. Laguna : American Anthropological Association, 1960, p. 877-887.
- BOSI, Ecléia. **Memória e sociedade** : lembranças de velho. 2.ed. São Paulo : T. A. Queiroz : da Universidade de São Paulo, 1987.
- BRUNER, Edward M.; GORFAIN, Phyllis. Dialógic 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.
- _____. Etnography as narrative. In: TURNER, Victor; _____. **The Anthropology of experience**. Chicago : University of Illinois Press, 1986, p. 139-155.
- 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.
- 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.

- CAPRANZANO, Vicent. Diálogo. **Anuário Antropológico**. Brasília, n.88, p. 59-80, 1991.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n.85, p. 227-246, Tempo Brasileiro, 1986.
- _____. **Sobre o pensamento antropológico**. Brasília : Tempo Brasileiro, 1988.
- _____. **O Trabalho do antropólogo**. São Paulo : UNESP, 1998.
- CARMACK, Robert M. La Etnohistoria : una reseña de su desarrollo, definiciones, métodos y objetivos. **Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca**, Guatemala, n.26, p. 7-47, 1979.
- 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.
- _____. Introdução a uma história indígena. In: _____ (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo : Cia das Letras : FAPESP : SMC, 1992, p. 9-26.
- _____.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Vingança e temporalidade : os Tupinambás. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n.85, p. 57-78, Tempo Brasileiro, 1986.
- CERTEAU, Michel. "Etno-Grafia". In: _____. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1982, p. 211-236.
- CHAUI, Marilena. A Memória. In: _____. **Convite à Filosofia**. 5.ed. São Paulo : Ática, 1995, p. 125-130.
- CLASTRES, Pierre. **A Fala sagrada** : mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas : Papyrus, 1990.
- _____. **Crônica dos índios Guayaki** : o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. 1.ed. Rio de Janeiro : Editora 34, 1995.
- _____. Arqueologia da violência : a guerra nas sociedades primitivas. In: _____. **Arqueologia da violência** : ensaios de antropologia política. São Paulo : Brasiliense, 1982. p. 169-204.
- _____. 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.; MARCUS, G. E. (Ed.). **Writing, culture**. Berkeley : University of California Press, 1986.
- COLLIER, John. J. **Antropologia Visual** : a fotografia como método de pesquisa. São Paulo : EPU : EDUSP, 1973.

- COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. **Ethnography and historical imagination**. Oxford : Westview Press, 1992, p. 21-54.
- CORRÊA, Mariza. **História da Antropologia no Brasil : 1930-1960**, testemunhos : Emilio Willems, Donald Pierson. São Paulo : Vértice : Revista dos Tribunais, 1987.
- CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral : revendo algumas questões. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janáina (org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro : Fundação Getulio Vargas, 1996, p. 149-164.
- DARNTON, Robert. História e Antropologia. In: _____. **O Beijo de Lamourette : mídia, cultura e revolução**. São Paulo : Cia das letras, 1990, p. 284-303.
- DEBERT, Guita G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth (org.). **A Aventura Antropológica : teoria e pesquisa**. 2.ed. Rio de Janeiro : Paz & Terra, 1988, p. 141-156.
- DURAND, Gilbert. Introdução. In: **As Estruturas antropológicas do imaginário : introdução à arquetipologia geral**. Lisboa : Presença, 1989, p. 17-45.
- ECKERT, Cornélia. **Investigando vidas pelo método etnográfico : seguido do estudo de memória e identidade social de uma comunidade de trabalho (La Grand-Combe França)**. Texto apresentado no Congresso Internacional do ISA. Bielsfeld, Alemanha, [19--].
- ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. 12.ed. São Paulo : Perspectiva, 1995.
- EVANS-PRITCHARD. E. E. **Os Nuer**. São Paulo : Perspectiva, 1978.
- FABIAN, J. **Time and the other : how Anthropology makes its object**. New York : Columbia University Press, 1983, p. 1-35.
- 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.
- FELDMAN-BIANCO, Bela. Reconstruindo a saudade portuguesa em vídeo : histórias orais, artefatos visuais e tradução de códigos culturais na pesquisa etnográfica. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.1, n.2, p. 59-68, 1995.
- _____. A Saudade da terra na América : memória cultural e experiências de imigrantes portugueses na inserção de culturas. **Encontros de Antropologia**, Curitiba, v.1, p. 45-63, 1993.
- FERNANDES, Florestan. Os Mecanismos tribais de controle social e a guerra. In: _____. **A Função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo : Pioneira, [19--].
- 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.
- 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.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro : Guanabara, 1989.
- _____. **El Antropólogo como autor**. 1.ed. Espanha : Ediciones Paidós, 1989.
- GODOLPHIN, Nuno. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação de imagem enquanto mensagem antropológica. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.1, n.2, p. 125-142, 1995.
- GOOD, Byron. The Narrative representation of illness. In: _____. **Medicine, rationality and experience : an anthropological perspective**. New York : Cambridge University Press, 1994, p. 135-165.
- GUIMARÃES, Alba Zaluar. **Desvendando máscaras sociais**. 3.ed. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1990.
- GURHAN, Milton. Fotografia e pesquisa antropológica. **Cadernos de Texto : Antropologia Visual**, Rio de Janeiro : Museu do Índio : FUNAI, 1987.
- HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. São Paulo : Vértice, 1990.
- _____. **La Mémoire collective**. 2.ed. Paris : Presses Universitaires de France, 1968.
- HILL, Jonathan D. **Rething, history and mith indigenous south american perspectives on the past**. Chicago : University of Illinois Press, 1988.
- HUNT, Lynn. História, cultura e texto. In: _____ (org.). **A Nova história cultural**. São Paulo : Martins Fontes, 1992, p. 1-130.
- IHERING, Hermann Von. A Antropologia do Estado de São Paulo. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, Vol. VII, p. 202-257, 1907.
- KROEBER, Theodora. **ISHI in two worlds a biography of the last wild indian in North America**. California : Deluxe, 1961.
- 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. **Tupi** : índios do Brasil atual. São Paulo : FFLCH : USP, 1986.

- LE GOFF, Jacques. Memória. In: **História e memória**. 3.ed. Campinas : Unicamp, 1994, p. 423-483.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janáina (org.) **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro : Fundação Getulio Vargas, 1996, p. 167-182.
- LÉVI-STRAUSS, C. História e Etnologia. In: _____. **Antropologia Estrutural**. 3.ed. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989, p. 13-41.
- MALDI, Denise. A Teia da memória : proposta teórica para a construção de uma etno-história. **Série antropologia**. Mato Grosso do Sul : UFMT, n.1, fev. 1993.
- MALUF, Marina. Ruidos da memória. São Paulo : Siciliano, 1995.
- MALUF, Sônia W. **Narrativas de bruxaria e relações de gênero em uma comunidade do litoral sul do Brasil**. Trabalho apresentado no 17º Congresso Anual da ABA, GT. "Relações de Gênero". Florianópolis, 1990. (mimeog.).
- MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes : requisitos para etnografias sobre a modernidade, no final do século XX ao nível mundial. **Revista de Antropologia**, São Paulo : USP, v.34, p. 197-221, 1991.
- MARRE, Jacques Léon. História de vida e método biográfico. **Cadernos de Sociologia, Metodologias de Pesquisa**, Porto Alegre, v.3, n.3, p. 89-141, jan./jul. 1991.
- MATTA, Roberto da. **Relativizando** : uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro : Rocco, 1987.
- MAUSS, Marcel. **Manual de Etnografia**. Portugal : Dom Quixote, 1993.
- _____. 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.
- MELLO E SOUZA, Laura de. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo : Cia das Letras, 1993.
- MORIN, Françoise. Pratiques anthropologiques et histoire de vie. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Vol. LXIX, p. 313-339, 1980.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. A Demanda da "Terra Sem Mal". In: _____. **As Lendas da criação e destruição do mundo** : como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani. São Paulo : HUCITEC : USP, 1987, p. 97-108.
- PAULA, Fátima de. Tensões e ambigüidades em Walter Benjamin : a modernidade em questão. **Plural Sociologia**, São Paulo, USP, n.1, p. 106-130, 1.sem. 1994.
- PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1995.

- PEIXOTO, Clarice. O Jogo de espelhos e das identidades : as observações comparada e compartilhada. **Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, n.2, p. 69-85, 1995.
- PRICE, Richard. **First-time** : the historical vision of an afro-american people. Baltimore; London : The Johns Hopkins University Press, 1983.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais : do “indizível” ao “dizível”. In: VON SIMSON, Olga de Moraes (org.). **Experimentos com histórias de vida** : Itália-Brasil. São Paulo : Vértice : Revista dos Tribunais, 1988, p. 14-43.
- RAMOS, Alcida Rita. Vozes indígenas : o contato vivido e contado. **Série Antropologia**, Brasília : UNB : DEAN, n.66, 1988. (mimeog.).
- RIBEIRO, Berta G. **Dicionário do artesanato indígena**. Rio de Janeiro : Itatiaia, 1988.
- RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a civilização** : estudos de antropologia da civilização. 4.ed. Petrópolis : Vozes, 1982.
- RICOEUR, Paul. Narrative time. In: MITCHELL, W. J. T. (org.). **On Narrative**. Chicago : University of Chicago Press, 1981, p. 165-186.
- RODRIGUES, Aryon D. Relações internas na família lingüística Tupi-Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo : USP, v.27-28, p. 33-53.
- _____. **Línguas brasileiras** : para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo : Loyola, 1986.
- ROSALDO, R. Análise de narrativa. In: _____. **Cultura y verdad** : nueva propuesta de analisis social. México : Grijalbo, 1991, p. 123-136.
- _____. Subjetividad en la analisis social. In: _____. **Cultura y verdad** : nueva propuesta de analisis social. Mexico : Grijalbo, 1991, p. 157-179.
- _____. **Ilongot headhunting 1883-1974** : a study in society and history. Stanford : University Press, 1980.
- ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janáina (org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro : Fundação Getulio Vargas, 1996, p. 93-101.
- SAAS, Louis. Fermentação na Antropologia. **Diálogo**, Rio de Janeiro, n.20, p. 63-71, 1988.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro : Zahar, 1990.
- SAMAIN, Etienne. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.1, n.2, p. 19-48, 1995.
- SANTILLI, Paulo. Os Filhos da nação. **Revista de Antropologia**, São Paulo : USP, v.30-32, p. 427-456, 1987-1989.

- SANTOS, Sílvio Coelho dos. **O Homem índio sobrevivente do sul** : antropologia visual. Porto Alegre : Garatuja, 1978.
- _____. Grupos tribais sobreviventes no sul do Brasil. **Anais do Museu de Antropologia da UFSC**. Santa Catarina, ano IV, p. 25-39, 1979.
- _____. Indígenas sobreviventes no sul do Brasil : perspectiva para o seu destino. **Revista Brasileira de Sociologia**, Campinas, Vol. III, n.1-2, p. 40-55. 1977.
- SCHADEN, Egon. A Origem e a posse do fogo na mitologia Guarani. In: _____. **Leituras de Etnologia Brasileira**, São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1976, p. 306-314.
- _____. **A Mitologia heróica de tribos indígenas no Brasil** : ensaios etnossociológico. 3.ed. São Paulo : EDUSP, 1989.
- SCHULTZ, Alarich R. **Botânica Sistemática**. Vol. II. Porto Alegre : Globo, [19--].
- 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.
- SEL, Susana. Reflexiones en Antropologia Visual. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.1, n.2, p. 117-124, 1995.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 20.ed. rev. aum. São Paulo : Cortez, 1996.
- SPERBER, Dan. Etnografia interpretativa e antropologia teórica. In: _____. **O Saber dos antropólogos**. Lisboa : Edições 70, 1992, p. 21-57.
- STORER, Iracy I.; USINGER, Robert L. **Zoologia geral**. São Paulo : EDUSP, 1971.
- TAUSSIG, Michael. Terror. In: _____. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem** : um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro : [s.n.], 1993, p. 25-140.
- TELDLOCK, Dennis. A Tradição analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro, n.85, p. 183-202, 1986.
- _____. Ethnography as interaction : the storyteller, the audience, the fielworker and the machine. In: _____. **The Spoken word and the work of interpretation**. Philadelphia : University of Pensylvania Press, 1986, p. 285-301.
- THIOLLENT, Michel. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. São Paulo : Polis, 1981.
- TODOROV, Tzvetan. Os dois princípios da narrativa. In: _____. **Os Gêneros do discurso**. 1.ed. São Paulo : Martins Fontes, 1980, p. 61-74.
- _____. **A Conquista da América** : a questão do outro. 3.ed. São Paulo : Martins Fontes, 1991.

TREBITSCH, Michel. A função epistemológica e ideológica da história oral no discurso da História contemporânea. In: MORAES, Marieta (org.). **História oral**. Rio de Janeiro : Diadorim, 1994, p. 19-41.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Biblioteca Central. Normas para apresentação de trabalhos. 2.ed. Curitiba : UFPR : Governo do Estado do Paraná, 1992. 8v.

WHITE, Hayden. The value of narrativity in the representation of reality. In: MITCHELL, W. J. T. (org.). **On Narrative**. Chicago : University of Chicago Press, 1981, p. 1-23.

_____. **Trópicos do discurso** : ensaio sobre a crítica da cultura. São Paulo : EDUSP, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Pensando o parentesco ameríndio. In: _____ (org.). **Antropologia do parentesco** : estudos ameríndios. Rio de Janeiro : UFRJ, 1995, p. 7-24.

_____. Parentesco e outras coisas substanciais e afins. In: _____. **Araweté** : os deuses canibais. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1986, p. 365-464.

_____. Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo : USP, v.27-28, p. 7-24, 1984-1985.

Paraná

BALHANA, Altiva Pilatti; BRASIL, Pinheiro Machado; WESTPHALEN, Cecília Maria. Nota prévia ao estudo da ocupação da terra no Paraná moderno. **Boletim da Universidade Federal do Paraná**, Curitiba, n.7, p. 1-52, 1968.

_____; _____. **História do Paraná**. Curitiba : GRAFIPAR, 1969, v.1.

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.

BIGG-WITHER, Thomas P. **Novo caminho no Brasil meridional** : Província do Paraná. Rio de Janeiro : J. Olympio, 1974. Coleção Documentos Brasileiros, v.162

BORBA, Telêmaco M. Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, Vol. VII, p. 53-62, 1904.

_____. **Actualidade indígena** : breves notícias sobre os índios Caingangues, conhecidos pela denominação de Coroados, habitam no território compreendido entre os rios Tibagi e Uruguai. Paraná : Paranaense, 1908.

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.

- CANCIAN, Nadir A. **Cafeicultura paranaense** : 1900-1970. Curitiba : GRAFIPAR, 1981.
- CARDOSO, Jaime Antônio; Westphalen, Cecília Maria. **Atlas histórico do Paraná**. Curitiba : Projeto, 1981.
- 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.
- 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.
- DEPARTAMENTO DE TERRAS E COLONIZAÇÃO. **Exploração da região noroeste do Estado do Paraná, entre os rios Ivay, Paraná, Paranapanema e Tibagy**. Curitiba, 1933.
- ELLIOT, John Henrique. Resumo do itinerário de uma viagem exploradora pelos rios Verde, Itararé, Paranapanema e seus afluentes, pelo Paraná, Ivahy e sertões adjacentes, empreendida por ordem do Exmo. Barão de Antonina. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v.10, p. 17-42, 1869.
- FERREIRA, João Carlos Vicente. **O Paraná e seus municípios**. Maringá : Memória Brasileira, 1996.
- GUÉRIOS, Rosário F. Mansur. **Dicionários das tribos e línguas indígenas da América meridional**. Curitiba : J. Haupt, 1948. Museu Paranaense, Tomo IA.
- HELM, Cecília Maria Vieira. **Kaingang, Guarani e Xetá na historiografia paranaense**. Trabalho apresentado na XIX Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu, 17-21 out. 1995.
- _____. Síntese histórica do contato entre índios e brancos no Paraná. **Estudos Brasileiros**, Curitiba, n.4, p. 267-272, dez. 1977.
- KELLER, José; KELLER, Francisco. **Exploração do rio Ivai**. Extrato de relatório apresentado à assembléia legislativa da Província do Paraná, na 1ª sessão da 8ª legislatura pelo Presidente Dr. André Augusto de Padua Fleury, [s.l.], 15 fev. 1866.
- LOVATO, Leda. A Contribuição de Franz Keller à etnografia do Paraná. **Boletim do Museu do Índio**, Rio de Janeiro, n.1, nov. 1974.
- 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.
- MERCER, Luiz Leopoldo. **Edmundo Alberto Mercer** : Toca Mercer, um livro só para nós. Edição comemorativa do seu primeiro Centenário, [Curitiba] : [s.n.], out. 1978.

- 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.
- MONBEIG, Pierre. A zona pioneira do norte do Paraná. **Boletim Geográfico**, Rio de Janeiro, v.3, n.25, p. 11-17, abr. 1945.
- 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.
- _____. A Presença indígena no Paraná. In: _____. **As Guerras dos índios Kaingang** : a história épica dos índios Kaingang no Paraná : 1769-1924. Maringá : EDUEM, 1994, p. 63-89.
- 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.
- 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. Departamento de Geografia Terras e Colonização. **Mapa do Paraná**. Curitiba : Paranaense, 1953.
- PARANÁ. **Relatório apresentado pelo Departamento de Geografia, Terras e Colonização do Estado do Paraná, referente aos trabalhos de colonização**. [Curitiba], 1954.
- 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. Biblioteca Pública do Paraná. **Governantes do Paraná de 1853-1983**. Curitiba, 1985.
- PARANÁ. **Sete Quedas**. Curitiba : Secretaria de Estado da Cultura e do Esporte, 1987.
- WACHOWICZ, Ruy C. **Norte velho, norte pioneiro**. Curitiba : Vicentina, 1987.
- _____. **História do Paraná**. Curitiba : Vicentina, 1967.

Xetá

AYTAI, Desidério. Um Microcosmo musical : cantos dos índios Héta. **Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense**, Curitiba, Vol. XXXVIII, p. 121-159, 1981.

_____. Um Microcosmo musical : cantos dos índios Xetá. **Publicações do Museu de Paulínia**, Paulínia, n.3, p. 1-5, jan. 1978.

_____. Um Microcosmo musical : cantos dos índios Xetá. **Publicações do Museu de Paulínia**, Paulínia, n.4, p. 1-5, abr. 1978.

_____. Um Microcosmo musical : cantos dos índios Xetá. **Publicações do Museu de Paulínia**, Paulínia, n.6, p. 10-17, nov. 1978.

_____. Um Microcosmo musical : cantos dos índios Xetá. **Publicações do Museu de Paulínia**, Paulínia, n.8, p. 13-15, maio 1979.

_____. Um Microcosmo musical : cantos dos índios Xetá. **Publicações do Museu de Paulínia**, Paulínia, n.9, p. 9-17, ago. 1979.

_____. Um Microcosmo musical : cantos dos índios Xetá. **Publicações do Museu de Paulínia**, Paulínia, n.10, p. 15-18, nov. 1979.

BALDUS, Herbert. O XXXIV Congresso Internacional de Americanistas. Separata de: **Revista Sociologia**, [s.l.], Vol. XXII, n.4, p. 459-463, dez. 1960.

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.

COSTA, Samuel Guimarães. Os sobreviventes da Idade da Pedra. **Revista Panorama**, Curitiba, ano VII, n.110, p. 20-26, jul. 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.

_____. "A dying people." **Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research**, [s.l.], n.2, 1959.

_____. 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.

- _____. 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.
- _____. Os Índios da Serra dos Dourados : os Chetá. **Almanaque Popular Teuto-Brasileiro**, Florianópolis, p. 193-202, 1961.
- _____. Os índios da Serra dos Dourados. **Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research**, Vienna, n.5, p. 151-154, 1962.
- GUÉRIOS, Rosário F. Mansur. **A Posição lingüística dos Xetá**. Trabalho lido na IV Reunião Brasileira de Antropologia, em Curitiba, em 16 de jul. 1959.
- 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.
- IGUAJURU, L. Nobre figura indígena do Paraná. **Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense**, Curitiba, Vol. XXXVIII, p. 161-189, 1981.
- KOZÁK, Vladmir. Stone age revised. **Natural History**, New york, Vol. LXXXI, n.8, p. 14-26, oct. 1972.
- _____. Os índios Héta : peixe em lagoa seca. **Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense**, Curitiba, Vol. XXXVIII, p. 11-120, 1981.
- 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.
- _____. Les Xeta, survivants de L'age de la Pierre. **Revue du Musée de l'Homme**, Paris, tome IX, 1964.
- 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.
- LOUKOTKA, C. Le Setá : un nouveau dialecte Tupi. **Jornal Société des Americanistes**, Paris, n.21, p. 373-398, 1929.
- _____. Une Tribu indienne peu connue dans L'État bresilien Paraná. Separatum: **Acta Ethnographica**, Budapest, tomus IX, n.3-4, 1960.
- LUSTOSA DE OLIVEIRA. Antônio. **Passos de uma longa caminhada**. Curitiba : Formigueiro, 1978.
- 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.

- MARANHÃO, Maria Fernanda C. **Etnoarqueologia Xetá**. Curitiba, 1989. Monografia (Especialização em Antropologia Social), Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Humanas Artes e Letras, UFPR.
- MILLER, Tom O. Stonework of the Xetá indians of Brazil. **Lithic Use-Wear Analysis**, New York : Academic Press, p. 401- 407, 1979.
- 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.
- _____. Segunda expedição a Serra dos Dourados. **Revista da Guaira**. Ano VII, n.65, p. 08-16, dez. 1955.
- PARANÁ. **Relatório parcial de pesquisa do projeto Memória Indígena do Paraná** : Pesquisa Xetá (dez. 1988 - mai. 1989). Curitiba, 1989.
- O MASSACRE dos Xetá. **Revista Panorama**, Ano 28, n.259, p. 14-17, jul. 1978.
- 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.
- SANTANCHÉ, Gioacchino. Gli indios della Sierra dos Dourados : gli Xetá. **Estratto dagli Atti del Seminario di Sociologia**, Roma, Vol. II, 1964.
- SILVA, Carmen Lucia. **Fragments 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.
- _____. **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.
- _____. **Relatório parcial de pesquisa apresentado à Fundação FORD/ANPOCS** (ago - dez, /96). Florianópolis, 1997a.
- _____. **Relatório Final de Pesquisa apresentado à Fundação FORD/ANPOCS** (jan-ago. /97). Florianópolis, 1997b.
- 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.).

Referências a Decretos

- BRASIL. Decreto n. 50.665, de 30 de maio de 1961. Cria o Parque Nacional de Sete Quedas e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, p. 4884, 30 mai. 1961.

BRASIL. Decreto n. 86.071, de 4 de junho de 1981. Extingue o Parque Nacional de Sete Quedas, criado pelo decreto n. 50.665, de 30 de maio de 1961, e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, 4 jun. 1981.

BRASIL. Termo de Acordo entre o Governo da União e o Governo do Estado do Paraná visando regularização das terras destinadas aos índios no território daquele Estado e a prestação de maior assistência aos mesmos silvícolas. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Rio de Janeiro, p. 7513, 18 mai. 1949.

Documentos sobre os Xetá

CONSELHO NACIONAL DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO. **Memorando 00337, enviado pelo Presidente do CNPI ao diretor do Serviço Florestal do Ministério da Agricultura**. Rio de Janeiro, 9 jul. 1961. (mimeog.).

_____. **Memorando da Presidente do CNPI ao Governador do Estado do Paraná, Ney Braga**. Rio de Janeiro, 7 mar. 1961. (mimeog.).

_____. **Exposição de motivos ao diretor do Serviço Florestal do Ministério da Agricultura, Sr. Manoel Carneiro de Albuquerque Filho**. Ministério da Agricultura, n.98, Brasília, 29 set. 1960. (mimeog.).

FERNANDES, José Loureiro. **Memorial sobre os Xetá da Serra dos Dourados no Estado do Paraná apresentado à Profª Heloisa Alberto Torres [CNPI]**. Curitiba, 25 jan. 1957. (mimeog.).

_____. **Ofício n.20 enviado à Presidente do CNPI, Heloisa Alberto Torres**. Curitiba, 25 jan. 1957. (mimeog.).

_____. **Carta enviada ao Deputado Estadual Antônio Lustosa de Oliveira**. Curitiba, 8 fev. 1957. (mimeog.).

_____. **Ofício n.42/57, enviado ao Governador do Estado do Paraná, Moysés Lupion**. Curitiba, 18 set. 1957. (mimeog.).

_____. **Ofício nº 28/58, enviado ao Governador do Estado do Paraná Moysés Lupion**. Curitiba, 18 set. 1957. (mimeog.).

_____. **Ofício 56/58 enviado à Presidente do CNPI Heloisa Alberto Torres**. Curitiba, 5 dez. 1958. (mimeog.).

_____. **Ofício n.24/59, encaminhado ao Sr Paulo Afonso Grisolli**. Curitiba, 20 fev. 1959. (mimeog.).

_____. **Ofício n.12/61, enviado à presidente do CNPI Sra. Heloisa Alberto Torres**. Curitiba, 04 mar. 1961. (mimeog.).

HEINE-GELDERA, Robert. **Carta do Presidente do XXXIV congresso Internacional Americanista ao Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil**. Viena, 25 jul. 1960. (mimeog.).

UNIVERSIDADE DO PARANÁ. **Atividades das Secções de Antropologia e Arqueologia (1953-1955) do Instituto de Pesquisa da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras**. Curitiba, [195-?]. (mimeog.).

_____. **Atividades das secções de Antropologia e Arqueologia (1953-1957) do Instituto de Pesquisa da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras**. Curitiba, [195-?]. (mimeog.).

LEITE, José Ferrari. **Ofício 54/DG/64 encaminhado à Sra. Heloisa Alberto Torres**. Presidente Prudente, 13, out. 1964. (mimeog.).

MENDONÇA DE Lima, Rafael. **Relatório de Viagem à 7ª IR SPI**. Rio de Janeiro, 1957. (mimeog.).

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. **Relato de viagem de expedição, encaminhado ao Prof. José Loureiro Fernandes**. Curitiba, 3 ago. 1959. (mimeog.).

_____. **Relatório de viagem informando situação atual dos Xetá ao Prof. José Loureiro Fernandes**. Rolândia, 2 dez. 1959. (mimeog.).

PARANÁ. Penitenciária Feminina. **Prontuário da Interna Maria Thiara Marques**, n.639, livro 3, Piraquara, 4 set. 1979. (mimeog.).

PODER JUDICIÁRIO. **Autos 25/79 Ação penal intentada contra Maria Thiara Marques**. Comarca de Loanda/Paraná, 20 ago. 1979. (mimeog.).

PODER JUDICIÁRIO. **Processo Crime n.44/85, movido pela Justiça Pública da Comarca de Joaquim Távora/Paraná, contra José Luciano da Silva [vulgo Tikuein]**. Joaquim Távora, 1985. (mimeog.).

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO. **Notícias sobre os índios da Serra dos Dourados**. Curitiba, 7ª IR, [195-]. (mimeog.).

_____. **Ata da reunião da Comissão do SPI com o representante do Estado do Paraná, para localização de terras indígenas a serem demarcadas no Paraná, no dia 14 de março de 1950**.

SOUZA, Dival José. **Carta encaminhada ao Prof. Ney [?]**. 03 jun. 1967.

SOUZA NENÊ, Deocleciano. **Relatório de viagem a região da Serra dos Dourados, encaminhado pelo inspetor da 7ª IR SPI, ao chefe da inspetoria Lourival da Mota Cabral**. Curitiba, 7 ago. 1952. (mimeog.).

_____. **Relatório de viagem à Serra dos Dourados do inspetor da 7ª IR/SPI, ao chefe da 7ª IR Lourival da Mota Cabral**. Curitiba, 23 dez. 1957. (mimeog.).

SOUZA, Dival José de. **Relatório sobre duas expedições promovidas pela 7ª IR à região da Serra dos Dourados, município de Cruzeiro do Oeste no Estado do Paraná.** Curitiba, 5 Jan. 1956. (mimeog.).

Jornais

ACUADOS na selva os nômades Xetá : índios paranaenses na idade da pedra III, **O Globo**, Rio de Janeiro, 24 jan. 1959.

ATAÍDE, Eunice. XETÁ : a colonização do Paraná matou barbaramente uma comunidade de índios que viviam como homens da pedra às margens do rio Ivai. **Folha de Londrina**, 8 mai. 1982, p. 18.

CATEDRÁTICO paranaense sugere a criação de reserva para preservação dos índios Xetá. **Folha da Manhã**, São Paulo, 19 nov. 1958.

CHARQUETTI, P. No Rastro do desconhecido silvícola da Serra dos Dourados. **Estado do Paraná**, Curitiba, 8 nov. 1955, p. 6.

CHARQUETTI, P. No rastro do desconhecido silvícola da Serra dos Dourados II. **Estado do Paraná**, Curitiba, 10 nov. 1955, p. 06.

CIENTISTAS desvendam aos poucos a cultura dos índios Xetá. **Diário do Paraná**, Curitiba, 17 ago. 1960.

É PRECISO impedir que os Xetá desapareçam : índios na idade da pedra II. **O Globo**, Rio de Janeiro, 20 jan. 1959.

EXPEDIÇÃO à Serra dos Dourados : discurso pronunciado na Assembléia legislativa do estado por um integrante da mesma. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 3ª secção, 22 nov. 1955.

ÍNDIOS desconhecidos localizados no Paraná. **Diário de Belo Horizonte**, 24 ago. 1956.

ÍNDIOS Xetá estão sendo dizimados por incursões de brancos. **Estado do Paraná**, Curitiba, 25 nov. 1962.

LAVRADORES, no Paraná invadem as reservas do SPI e dizimam índios. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 19 jul. 1962.

LUSTOSA DE OLIVEIRA, Antônio. Aparecimento de tribo de índios desconhecidos no noroeste do Paraná. **Rotary Club de Curitiba**, 10 out. 1955.

NECESSÁRIA criação do Parque Florestal na Serra dos Dourados. **Estado do Paraná**, Curitiba, 3 set. 1958.

- ORICOLLI, Sílvio. A Lei : o advogado e indigenista Vitório Constantino, de Londrina, critica a legislação : ela não protege minorias étnicas. **Folha de Londrina**, 12 set. 1985. p. 11.
- ORICOLLI, Sílvio. Os Xetá : extermínio. **Folha de Londrina**, 11 set. 1985. Caderno 2, p. 11.
- ORICOLLI, Sílvio. Xetá : uma lembrança. **Folha de Londrina**, 16 out. 1986. Caderno 2, p. 7.
- ORICOLLI, Sílvio. XETÁ : uma saudade. **Folha de Londrina**, 17 out. 1986. Caderno 2, p. 13.
- PROFESSOR Loureiro Fernandes condena avanço “legal” ao território dos índios. **Diário do Paraná**, Curitiba, 24 ago. 1960.
- PRONUNCIAMENTO sobre os índios da Serra dos Dourados. **Estado do Paraná**, Curitiba, 20 nov. 1955, p. 8.
- RECUO melancólico dos Xetá na serra dos Dourados : a insânia pioneira perturba a obra da natureza. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 3 dez, 1959.
- TRIBO de índios primitivos descobertos na Serra dos Dourados. **Diário da Noite**, São Paulo, 20 ago. 1956.
- VERBA para as Sete Quedas. **Estado do Paraná**, Curitiba, 19 dez. 1961.

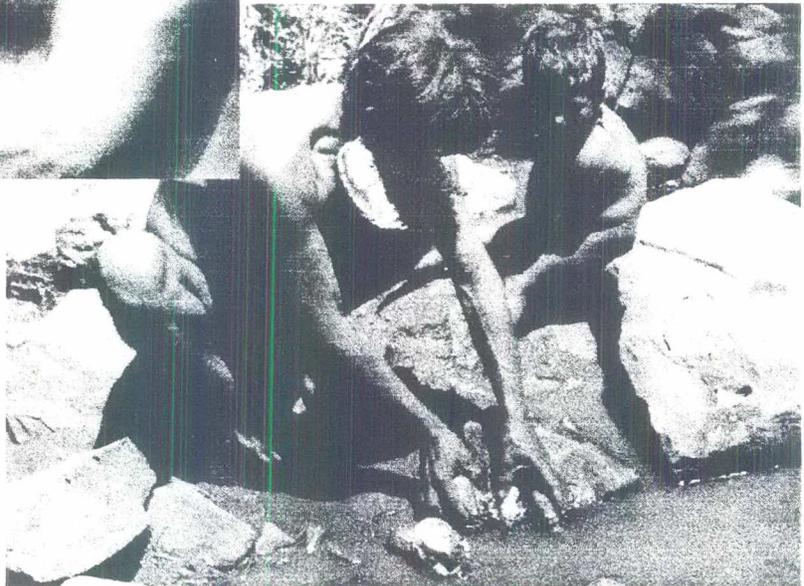
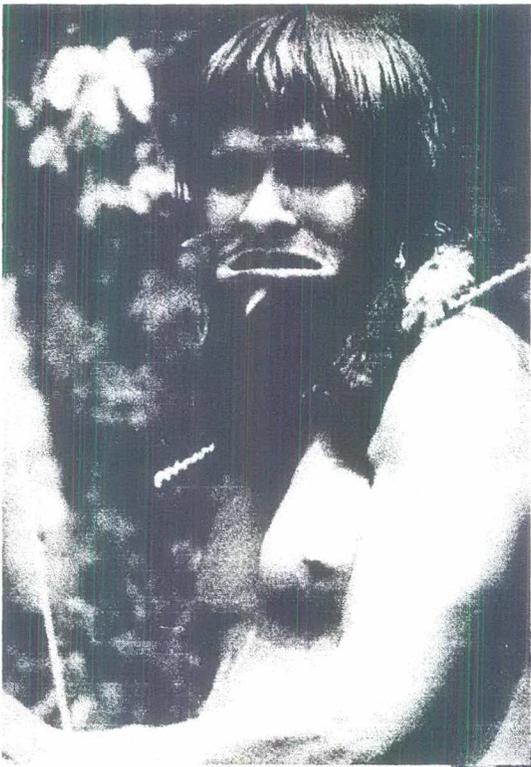
Outras fontes: filmes, vídeos e manuscritos

- ARAWETÉ. Murilo Santos. Pará : CEDI, 1992. videocassete (28 min) : son., color.; 12 mm. VHS NTSC.
- ENCONTRO Xetá. UEL. São Jerônimo da Serra : jul. 1994. videocassete (120 min) : son., color.; 12 mm. VHS NTSC.
- KOZÁK, Vladimir. **Anotações de viagem à Serra dos Dourados, PIN Guarapuava, PIN Pinhalzinho, PIN Laranjinha, para registro de imagens junto aos Xetá**. Curitiba, 1955-1970. Museu Paranaense, Autos n.12094/79.
- PIONEIROS de Douradina. Prefeitura Municipal de Douradina. 1989-1994. videocassete (160 min) : son. color.; 12 mm. VHS NTSC.
- RODRIGUES, Aryon D. Anotações de pesquisa de campo feita junto aos Xetá da Serra dos Dourados em jul./ago. 1960; set. 1960 e jan./fev. 1961.
- SILVA, Carmen. Diário de campo. 1996-1997.

The LAST of his tribe. Jonvoight Ame Archer. California : 1992. videocassete (90 min) :
legen., color.; 12 mm. VHS NTSC.

Os XETÁ da Serra dos Dourados. José Loureiro Fernandes. Serra dos Dourados :
Departamento de Antropologia da UFPR, [196-]. Videocassete (47 min) : son., color.;
12 mm. VHS NTSC.

REFERÊNCIAS DE FOTOS



Referências fotos

- Foto 01 ----- pag. 05
Fazenda Santa Rosa. [195_]. 1 fot.: pb. ; 10 x 15 cm. Círculo de Estudos Bandeirantes
- Foto 02 ----- pag. 05
 KOZÁK, V. **Ajatukã.** 1955. 1 fot. : pb. ; 7 x 10 cm. Museu Paranaense.
- Foto 03 ----- pag. 05
 KOZÁK, V. **Eirakã.** [196_]. 1 fot. : pb. ; 13 x 17 cm. Museu Paranaense.
- Foto 04 ----- pag. 05
 KOZÁK, V. **Kuein.** [196_]. 1 fot. : pb. ; 13 x 17 cm. Museu Paranaense.
- Foto 05 ----- pag. 05
Kaiuá [Tikuein Ueió] e Pixapa'. 1952. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Carolina Freitas.
- Foto 06 ----- pag. 05
 KOZÁK, V. **Tuca [Anambu Guaka].** [195_]. 1 fot. :pb. ; 13 x 17 cm. Museu Paranaense.
- Foto 07 ----- pag. 10
 KOZÁK, V. **Mã [Haikumbay].** 1955. 1 fot. : pb. ; 6 x 8 cm. Museu Paranaense.
- Foto 08 ----- pag. 10
 KOZÁK, V. **Ã [Moko] e o irmão Tikuein Ueió [Kaiuá].** 1955. 1 fot. :pb : 13 x 10 cm. Museu Paranaense.
- Foto 09 ----- pag. 10
 KOZÁK, V. **Nhengo.** 1956. 1 fot. : pb. ; 13 x17 cm. Museu Paranaense.
- Foto 10 ----- pag. 10
Antônio de Freitas, Geraldo [Tikuein Gaméi] e Tiguá [Irajo]. [195_]. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Carolina Freitas.
- Foto 11 ----- pag.10
Tiguá [Tuncaajo] seu pai Eirakã, sua mãe e irmão. 1956. 1 fot. : pb. ; 7 x 6 cm. Desconhecido.
- Foto 12 ----- pag.10
 KOZÁK. V. **Tiquëin [Karombe], o irmão Rondon [Mohai] e A'ruay.** [196_]. 1 fot. : pb. ; 12 x 20 cm. Museu Paranaense.

Foto 13 ----- pag. 40
 ROSATO, Márcia. **Tuca [Anambu Guaka]**. 1997. 1 fot. : pb. 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 14 ----- pag. 40
 SILVA, Carmen L. **Tuca, suas filhas e netos**. 1997. 1 fot. : color. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 15 ----- pag. 51
 KOZÁK, V. **Tuca e Kaiuá durante a 1ª expedição a Serra dos Dourados**. 1955. 1 fot. : pb. ; 10 x 8 cm. Departamento de Antropologia/UFPR.

Foto 16 ----- pag. 51
 KOZÁK, V. **Tuca e a segunda expedição**. 1955. 1 fot. : pb. 6 x 8 cm. Museu Paranaense.

Foto 17 ----- pag. 51
 SILVA, Carmen L. **Tuca, sua esposa e Kuein**. 1996. 1 fot. : color. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 18 ----- pag. 63
 ROSATO, Márcia. **Kuein**. 1997. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 19 ----- pag. 63
 KOZÁK, V. **Kuein e seu irmão Eirakã com esposas e filhos**. 1955. 1 fot. : pb. ; 10 x 13 cm. Museu Paranaense.

Foto 20 ----- pag. 63
 KOZÁK, V. **Kuein, Mã [Haikumbay] e Tikuein (Mã) no Parque do Passeio Público em Curitiba**. 1958. 1 fot. : pb. ; 12 x 17 cm. Museu Paranaense.

Foto 21 ----- pag. 63
 ROSATO, Márcia. **Sebastião [Keramai], Kuein e ã [Moko]**. 1997. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 22 ----- pag. 75
 ROSATO, Márcia. **ã [Moko]**. 1997. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 23 ----- pag. 75
 KOZÁK, V. **ã: o início de uma viagem sem retorno**. 1955. 1 fot. : pb. ; 10x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 24 ----- pag. 75
 ROSATO, Márcia. **ã e a filha Iati**. 1997. 1 fot. : color. ; 10 x 15. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 25 ----- pag. 74
 ROSATO, Márcia. **Tuca [Anambu Guaka] e Sebastião [Karamai]**. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 26 ----- pag. 85
 ROSATO, Márcia. **Tikuein (Mã) [Nhaguarai]**. 1997. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 27 ----- pag.85
 KOZÁK, V. **Os Xetá na fazenda Santa Rosa**. 1960. 1 fot. : pb. ; 12 x 8 cm. Departamento de Antropologia.

Foto 28 ----- pag. 85
 ROSATO, Márcia. **Tikuein (Mã), esposa, filhas e netos**. 1997. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá/

Foto 29 ----- pag.92
 ROSATO, Márcia. **Tiguá (Iratxamëway), Maria Rosa e/ou Irajo**. 1997. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 30 ----- pag.92
 SILVA, Carmen L. **Indianara filha de Tiguá (Iratxamëway)**. 1996. 1 fot. : color. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 31 ----- pag.92
 ROSATO, Márcia. **As três gerações feminina**. 1997. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 32 ----- pag.97
 ROSATO, Márcia. **Tiguá (Eirakã). Ana Maria e/ou Tuncaajo**. 1997. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 33 ----- pag.102
 SILVA, Carmen L. **Tiguá (Eirakã), marido e filho**. 1996. 1 fot. ; color. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 34 ----- pag.102
 SILVA, Carmen L. **Rondon [Mohai] e Tiquëin [Karombe]**. 1996. 1 fot. : color. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 35 ----- pag.102
 KOZÁK, V. **Tiquëin e seu pai Eirakã**. [196_]. 1 fot. : pb. ; 17 x 13 cm. Museu Paranaense.

Foto 36 ----- pag.102
 KOZÁK, V. **A família de Tiquëin e Rondon**. [196_]. 1 fot. : pb. ; 17 x 13 cm. Museu Paranaense.

Foto 37 ----- pag.102
 ROSATO, Márcia. **Tiquëin, esposa e filho**. 1997. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 38 ----- pag.102
 SILVA, Carmen L. **Rondon, esposa e filhas**. 1996. 1 fot. : color. ; 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 39 ----- pag.105
Provável Sobrevivente. [196_]. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Carolina Freitas.

Foto 40 ----- pag.105
Prováveis sobrevivente. [155_]. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Círculo de Estudos Bandeirantes.

Foto 41 ----- pag.105
 SELUSNIACK, Aleixo. **Provável sobrevivente**. 1956. 1 fot. : pb. ; 12x 17 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 42 ----- pag.105
 Penitenciária Feminina de Piraquara. **Provável Sobrevivente**. 1979. 1 fot. : pb. ; 3 x 4 cm. Coleção sobreviventes Xetá.

Foto 43 ----- pag.112
 ROSATO, Márcia. **Sobreviventes do Extermínio**. 1997. 1 fot. : 10x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 44 ----- pag.112
 SILVA, Carmen L. **Sobreviventes do Extermínio**. 1998. 1 fot. : 10 x 15 cm. Coleção Sobreviventes Xetá.

Foto 45 ----- pag.134
 KOZÁK, V. **Os Xetá**. 1956. 1 fot. : pb. ; 12 x 7 cm. Memorial Xetá.

Foto 46 ----- pag.134
 KOZÁK, V. Um grupo familiar Xetá. 1956. 1 fot. : 10x 15 cm. Departamento de Antropologia/UFPR

Foto 47 ----- pag.134
 KOZÁK, V. **Nhengo e seu grupo**. 1956. 1 fot. : pb. ; 19 x 12 cm. Departamento de Antropologia/UFPR.

Foto 48 ----- pag.134
 KOZÁK, V. **O grupo dos parentes de Nhengo**. 1956. 1 fot. : pb. ; 19 x 12 cm. Departamento de Antropologia/UFPR

- Foto 49 ----- pag.145
KOZÁK, V. Preparativos para o ritual de iniciação masculina. 1961. 1 fot. : pb. ; 19 x 12 cm. Departamento de Antropologia/UFPR.
- Foto 50 ----- pag.145
KOZÁK, V. Mulheres e crianças Xetá. 1956. 1 fot. : pb. ; 17 x 12 cm. Departamento de Antropologia/UFPR.
- Foto 51 ----- pag.162
KOZÁK, V. Floresta da Serra dos Dourados. 1956. 1 fot. : pb. ; 12 x 19 cm. Departamento de Antropologia/UFPR
- Foto 52 ----- pag.162
Desconhecido. Captura de Kaiuá e Pixapa'. 1 fot. : pb. ; 10 x 15 cm. Cedida por Carolina de Freitas.
- Foto 53 ----- pag.199
Primeira Expedição. 1955. 1 fot. : pb. ; 6 x 8 cm. Museu Paranaense.
- Foto 54 ----- pag.199
Segunda Expedição. 1955. 1 fot. : pb. ; 7,5 x 7,5 cm. Museu Paranaense.
- Foto 55 ----- pag.199
Segunda Expedição: a aldeia de Mã (Haikumbay) e Ajatukã. 1955. 1 fot. : pb. ; 6 x 8 cm. Museu Paranaense.
- Foto 56 ----- pag.199
KOZÁK, V. Expedição de Pesquisa. 1956. 1 fot. : pb. ; 19 x 12 cm. Departamento de Antropologia/UFPR.
- Foto 57 ----- pag.199
KOZÁK, V. Os ranchos da gleba XV. 1956. 1 fot. : pb. ; 19 x 12 cm. Carolina de Freitas.
- Foto 58 ----- pag.199
KOZÁK, V. A última viagem de Tuca a Serra dos Dourados. 1961. 1 fot. : pb. ; 17 x 12 cm. Departamento de Antropologia/UFPR.
- Foto 59 ----- pag.200
KOZÁK, V. As vítimas das doenças e dos brancos. 1956. 1 fot. : pb. ; 12 x 17 cm. Museu Paranaense.
- Foto 60 ----- pag.200
KOZÁK, V. Destruição do habitat Xetá. 1955. 1 fot. : pb. ; 6 x 8 cm. Museu paranaense.

Foto 61 ----- pag.222
KOZÁK, V. **Os abusos da Cobrimco no território Xetá.** 1956. 1 fot. : pb. ; 17 x 12 cm.
Memorial Xetá.

Foto 62 ----- pag.222
SILVA, Carmen L. **Vista parcial do território Xetá nas proximidades da fazenda Santa Rosa.** 1996. 1 fot. : color. ; 10 x15 cm. Coleção sobreviventes Xetá.

Foto 63 ----- pag.223
Planta das Glebas da Colônia Serra dos Dourados. [195 _].