

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GIAN CARLO TEIXEIRA LEITE

“VOCÊ MESMO ESTÁ SE MATANDO A SI PRÓPRIO”:
A CONTRA-ANTROPOLOGIA DOS XETÁ

CURITIBA

2021

GIAN CARLO TEIXEIRA LEITE

“VOCÊ MESMO ESTÁ SE MATANDO A SI PRÓPRIO”:
A CONTRA-ANTROPOLOGIA DOS XETÁ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Edilene Coffaci de Lima

CURITIBA
2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Leite, Gian Carlo Teixeira

“Você mesmo está se matando a si próprio” : a contra-antropologia dos Xetá. /
Gian Carlo Teixeira Leite. – Curitiba, 2021.

Dissertação (Mestrado em Antropologia e Arqueologia) – Setor de Ciências
Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Prof^a. Dr^a. Edilene Coffaci de Lima

1. Índios Xetá. 2. Terra indígena São Jerônimo da Serra (PR). 3. Índios –
Alimentação. 4. Indígenas – Usos e costumes. 5. Cultura. I. Lima, Edilene Coffaci de,
1967-. II. Título.

CDD – 980.41



TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **GIAN CARLO TEIXEIRA LEITE** intitulada: "**Você mesmo está se matando a si próprio**". **A contra-etnologia dos Xetá**, sob orientação da Profa. Dra. EDILENE COFFACI DE LIMA, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 22 de Abril de 2021.

Assinatura Eletrônica

23/04/2021 11:38:36.0

EDILENE COFFACI DE LIMA

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

02/05/2021 18:38:46.0

MARTA ROSA AMOROSO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO)

Assinatura Eletrônica

26/04/2021 19:20:30.0

MIGUEL ALFREDO CARID NAVEIRA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

AGRADECIMENTOS

À minha mãe e meu pai, Rosana e Altamir, agradeço o apoio, a confiança e o carinho sem os quais esta dissertação, e tudo o que vale à pena em minha vida, não existiriam. Ao meu irmão, o meu primeiro e melhor amigo, por nunca deixar de ser.

Aos amigos que fiz em Curitiba. Pedro Sávio e Lucas Andrade, pela longa duração de nossa história, que já está para fazer dez anos. À Verônica Carvalho, por compartilhar comigo a companhia, o carinho e o tempo. Lucas Voi, também pela amizade, sou grato.

Àqueles cuja alegria de estar junto inicia-se durante a graduação na UFPR e prolonga-se até hoje, agradeço por fazerem em mim, sempre, pulsar a vida. Adriano Taques, Ana Carol Belei, Ana Clara Zilli, Anne da Rocha, Bárbara Ribas, Bárbara Tamin, Bruno Ribeiro, Caetano Pires, Camilo Leão, Castrão de Castro, Débora Fidelis, Fabiano Azola, Felipe Alves, Fernando Lajus, Filipe Ribeiro, Guilherme de Andrade (GG), Henrique Bueno, Luana Maria, Lucas Strugala, Marcos Beghetto, Marcus Paulo de Freitas, Matheus Kich, Naiara Brizola, Renan Flores, Ricardo Storniolo, Pedro Frasson, Pollo (Gustavo Fernandes), Paulo Franz, Peixe (Leonardo D'aquino), Tiago da Silva Pereira e Vinicius Krachinski.

Por desde 2018 compartilharmos as mesmas aulas, e atravessarmos juntos a mesma jornada como mestrandos de Antropologia, agradeço à companhia de Aline Moisés Bonfá, Beatriz Rangel, Bruna Gonçalves de Pádua Reis, Eber Santos da Silva, Filipe Ribeiro, Florência Sueldo, José Roberto Barbosa, Leandro Altheman, Luana Maria, Pedro Henrique Frasson, Titi Joao Lubengo. Em especial, agradeço ao Du (Eduardo Oliveira de Almeida) pela intensidade da amizade que iniciamos, e Pedro Frasson, pelo estreitamento do laço que alcançamos. À Anne da Rocha, amiga historiadora, por me fazer cruzar o corredor que separa a Antropologia da História, no sexto andar do prédio Dom Pedro I, na UFPR.

Estendo os agradecimentos às pessoas que fazem a Universidade Federal do Paraná, todos, professores e servidores administrativos. Dos que trabalham no Restaurante Universitário, é preciso agradecer por, há uma década já, cozinham aquilo do que me alimentei.

Aos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPR, João Rickli, coordenador, e Paulo Marins, secretário, pelo trabalho excelente e inestimável que fazem. Aos professores todos do PPGA pelas várias discussões, aulas, e espaços de aprendizado proporcionado. A todos do Núcleo de Estudos Ameríndios (NEA), agradeço por compartilhar a sala, sempre muito rica de aprendizado e amadurecimento intelectual. Em especial agradeço o prof. Ricardo Cid Fernandes, cujo apoio foi fundamental quando tentei concorrer a uma bolsa estudos canadense.

A todos do Museu Paranaense e do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR, agradeço por fazerem destas instituições locais sempre abertos à consulta, e prazerosos de se estar para pesquisar antropologia.

Por despertar em mim a paixão pela antropologia, eu agradeço à minha orientadora Edilene Coffaci de Lima e ao prof. Miguel Carid. Foram a partir das aulas de ambos – a Antropologia Francesa ministrada por Edilene, e Outras Antropologias, conduzidas por Miguel – que optei na graduação por esse campo de estudos das Ciências Sociais. À Edilene, ainda, por me colocar nos rumos da pesquisa com os indígenas Xetá, isso quando me aceitou como seu orientando de Iniciação Científica, em 2015. Desde então, juntos realizamos IC, monografia de graduação, publicação de artigos, organização de eventos, trabalho de campo, esta dissertação de mestrado, e muito mais. Pela orientação, paciência, ensinamentos, generosidade e toda esta (co) laboração, sou muito agradecido e feliz.

Agradeço também a CAPES pela bolsa de estudos, que foi imprescindível para a dedicação exclusiva a tudo que envolve o mestrado.

Sou grato também a professora Laura Pérez Gil, de quem nesta trajetória acadêmica não tive a oportunidade de assistir as aulas, mas tive a felicidade de me encontrar com suas ideias, comentários e análises sempre muito valiosos para o resultado final desta dissertação. A ela agradeço por ter lido meu trabalho e composto, junto de Miguel Carid, a banca de qualificação cujas contribuições foram tantas.

Ao Miguel Carid e Marta Amoroso, agradeço por aceitarem compor a Banca Examinadora de defesa desta dissertação. É de inestimável valor a contribuição de ambos, ainda mais neste período pandêmico, em que todo trabalho que demanda leitura e atenção se faz com dificuldade.

Agradeço a todos amigos pesquisadores que também se dedicam a trabalhar com os Xetá e indígenas de São Jerônimo da Serra. Por termos juntos compartilhados momentos inesquecíveis e de intenso trabalho, agradeço a Luana Maria (UFPR), Ana Clara Zilli (UFSC), Rafael Pacheco (USP), Lilianny Rodriguez (UFPR), Sady Carmo Jr. (UFPR), Josieli Spenassato (Museu Paranaense), Edilene Cofacci de Lima (UFPR), Laura Perez Gil (MAE/UFPR), Claudia Parellada (Museu Paranaense), Douglas Fróis (MAE) e Paulo Ramon (UEM).

Por fim, aos Xetá todos que conheci ao longo desses anos, agradeço a confiança depositada no trabalho que realizei até aqui. Aos de São Jerônimo da Serra, agradeço por compartilharem comigo casa, comida, afeto e tempo. Às famílias do *cacique* Dival e Fátima, do *vice-cacique* Claudemir e Samira, de Zézão e Regina, de Suzamara e Reginaldo, de Benedita e Franho, de Júlio Cezar e Gisele, sou agradecido pela hospitalidade e generosidade imensa com a qual fui recebido na *reserva*. A Potchaco (*in memoriam*) por me guiar no *mato*.

Lentidão é um sonho a encorajar, mais do que um traço a objetificar.

Anna Tsing, “Contaminação”, em *Viver nas Ruínas*, 2019.

RESUMO

A partir de experiência etnográfica realizada junto aos indígenas Xetá (tupi-guarani) que vivem na Terra Indígena São Jerônimo da Serra (São Jerônimo da Serra – PR, bacia do Rio Tibagi), esta dissertação busca apresentar como os *brancos*, em cuja língua nativa denomina-se *txikãndj* ou *kikãtxu*, aparecem ao povo Xetá como figura relevante de uma contra-etnologia. O trabalho desenvolve-se de modo a demonstrar que noções e práticas observadas no campo da alimentação, ao que se destaca a *comida*, são mobilizadas como formas a partir das quais os Xetás pensam e se relacionam com os seus Outros. Por meio de uma abordagem crítica, tal contra-etnologia associa os modos de vida característicos dos *brancos*, ou *povo da cidade* (como costumam dizer), a paisagens e histórias de erros, devastação, catástrofe e letalidade. Dentre estas condutas de destruição, são especialmente significativas a manipulação de *veneno*, de *ração* e *gás* nas práticas de produção alimentar. Tais práticas, que objetivam acelerar o tempo de *formação* ou *cozimento* dos alimentos, tem como consequência a diminuição do tempo de vida daqueles que dessa comida se alimentam. O discurso crítico Xetá avança ainda sobre os efeitos nocivos do plantio em larga escala de eucalipto, qual seja, a escassez de água. Passando ao plano das especulações acerca do futuro, esta conduta destrutiva assume aspectos de autodestruição, evocando assim uma possibilidade de extinção dos *brancos* causada por eles próprios.

Palavras-chave: Xetá, contra-etnologia, alimentação, catástrofe.

ABSTRACT

Based on an ethnographic experience carried out with the Xetá indigenous people (Tupi-Guarani) who live in the Terra Indígena São Jerônimo da Serra (São Jerônimo da Serra - PR, Tibagi River basin), this dissertation seeks to present how *white people*, in whose native language it is called whether *txikãndj* or *kikãtxu*, they appear to the Xetá people as a relevant figure in counter-anthropology. The work is developed in a way that demonstrates that, notions and practices observed in the feeding field, with emphasis on *food*, are mobilized as ways in which the Xetás think and relate to their Others. From a critical approach, such counter-anthropology associates the characteristic ways of life of *white people*, or *townspeople* (as they say), with landscapes and stories of errors, devastation, catastrophe and lethality. Among these destructive behaviors, the handling of *poison*, *feed* and *gas* in food production practices is particularly significant. Such practices, which aim to speed up the time of formation or cooking food, have the consequence of reducing the life span of those who eat this food. The Xetá critical discourse also advances on the harmful effects of large-scale planting of eucalyptus, namely, water scarcity. Moving on to speculation about the future, this destructive conduct takes on aspects of self-destruction, thus evoking a possibility of extinction of *white people* caused by themselves.

Key-words: Xetá, counter-anthropology, food, catastrophe.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – A PALMEIRA.....	18
FIGURA 2 – FUBÁ NO TACHO E DORSOS DE FRANGO	21
FIGURA 3 – FOGÃO A LENHA	77
FIGURA 4 – PÉ DE MANDIOCA	79
FIGURA 5 – PLANTAÇÃO DE REPOLHOS	80
FIGURA 6 – CORÓ QUE COME PAU PODRE.....	88

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
Campo na Terra Indígena São Jerônimo da Serra	02
O tema	05
Campo com o <i>peçoal</i> Xetá	12
<i>O trabalho</i> na casa das pessoas	13
Síntese dos Capítulos	15
1 CAPÍTULO 1 - Cultura e Comida: imagens espelhadas	18
1.1 <i>Cultura</i> , ou seja, <i>comida</i>	19
1.2 A hospitalidade	24
1.3 <i>Acostumar</i> e <i>Cevar</i>	30
1.4 <i>Os brancos cevaram os índios</i>	36
2 CAPÍTULO 2 - As origens: dos Xetá, dos brancos, dos desertos	44
2.1 A origem dos Xetás e a reconstrução do mundo	49
2.2 O retorno dos <i>brancos</i> e a destruição do mundo	56
2.3 A produção de desertos.....	66
3 CAPÍTULO 3 - Contra-etnologia crítica Xetá – (auto) destruição branca	70
3.1 <i>Veneno, Ração e Gás</i> como técnicas de aceleração do tempo	70
3.1.1 A ração e os remédios.....	74
3.1.2 O fogão a gás.....	76
3.1.3 O veneno	78
3.2 Corpos que duram menos	83
3.3 <i>Você vai comer eucalipto?</i>	91
3.4 Algo sobre o futuro.....	101
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
5 REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

A primeira vez que ouvi falar sobre os indígenas Xetá foi no pátio do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná - UFPR, unidade a qual está vinculado o curso de graduação em Ciências Sociais, e do qual eu era aluno na época, isto em 2013. Ali eu conversava com alguém que me fez saber dos tais indígenas, que, segundo me informava a pessoa, eram de uma etnia cuja história de contato recente com os *brancos* no Estado do Paraná era marcada por uma violência tal que, seu efeito imediato, teria sido levar os Xetá à extinção. Por conta disto, me informava ainda, “restavam” ainda uns cinco ou seis indígenas vivos. Já a segunda vez em que o nome da etnia apareceu para mim, foi numa sessão de cinema realizada na Cinemateca de Curitiba, onde ao entrar atrasado para assistir a um documentário, a pessoa que estava comigo me informou que, os indígenas retratados de uma forma um tanto “primitiva” que eu via na tela manipulando instrumentos líticos no interior de uma floresta, eram “Os Xetás da Serra do Dourados” (Fernandes, 196-), sendo este, inclusive, o nome do filme.

Falo destas duas ocasiões já de início pelas imagens que elas evocam acerca dos Xetá e a persistência que elas têm no tempo. Refiro-me às ideias de “extinção” dos indígenas e seus correlatos, quais sejam, a de que haveria atualmente poucos Xetás, e a de que tudo o que se possa saber deles, por conta disso, não versa sobre o presente, mas sobre um passado onde o que sobressai são imagens de primitivismo. Estas são, inclusive, algumas das principais representações que encontrei sobre a etnia, quando em 2015, Edilene Coffaci de Lima, que é minha orientadora desde então, me convidou a realizar pesquisa sobre os Xetá via documentação jornalística, e cujo resultado desdobrou-se em uma monografia e um artigo (cf. Leite, 2017, 2019).

Mobilizo tais imagens, a de “extinção” e de “remanescência”, porque são contra elas que esta etnografia é escrita, pois o fim do povo Xetá, desde já deixamos claro, é uma ideia falsa. A realidade incômoda, no entanto, sobre isto, é que não só entre aqueles a quem os Xetás têm como seus inimigos e rivais, é que se ouve afirmações de que a etnia não existe, ou de que são poucos. A ampla circulação da falácia da “extinção” encontra-se também, e com muita recorrência, inclusive em falas públicas, entre aqueles que, bem intencionados e

posicionados em defesa e garantia dos direitos indígenas, se referem aos Xetás como povo que, tendo sido vítima de uma brutal violência colonial no passado, não está presente.

Contra a ideia de que os Xetá seriam uma etnia morta, extinta, portanto, este trabalho de pesquisa etnográfica foi realizado com os Xetás vivos, especificamente junto aos que habitam hoje na Terra Indígena São Jerônimo da Serra, no norte do Paraná.

Campo na Terra Indígena São Jerônimo da Serra

A Terra Indígena São Jerônimo da Serra, localizada em município de mesmo nome, no norte do Paraná, é onde foi realizado o trabalho de campo que resulta nesta etnografia. Lá é onde hoje vive a maioria do povo Xetá, grupo indígena de língua tupi-guarani que habitava a região da Serra dos Dourados, no noroeste do Paraná, margem esquerda do rio Ivaí, quando na metade do século XX, agentes estatais e sociedade civil engendraram a conquista de seu território.

Trata-se de um processo de colonização que ao expandir plantações de café à região, acaba invadindo e repassando a extensão territorial tradicionalmente habitada pelos Xetá ao patrimônio ou uso privado. A violência com que se deu tal processo acaba por submeter os Xetá a uma “tecnologia do contato e das remoções” que resulta em ações específicas de extermínio, redução populacional, envenenamentos e deslocamento compulsório de seus territórios (Lima, 2016, p. 29). Estimados em cerca de 250 pessoas (cf. Fernandes, 1959, p. 31), no curto espaço de uma década, 1950-1960, os Xetá foram reduzidos a poucos sobreviventes, desterrados, e “jogados ao esquecimento” a partir da Ditadura Militar (Brasil, 2014, vol. 2, p. 220). Amparado na Lei nº 2.889/56, em 2014, tal processo foi qualificado como genocídio pelo Ministério Público do Paraná no âmbito da Comissão Estadual da Verdade (Paraná, 2017, p. 143).

Já há quase meio século vivendo em territórios alheios, aqueles que lograram sobreviver ao genocídio, a partir da década de 1990, passam a subverter a imagem de povo extinto que desde o período militar se propagou a respeito do grupo no imaginário estatal, na cena pública e na literatura antropológica. E por meio da realização de encontros entre sobreviventes e seus descendentes, se articulam politicamente delineando um novo cenário onde reivindicam publicamente ao Estado, como medidas de reparação aos danos causados no passado, o reconhecimento étnico, a valorização da memória e a devolução, via processo de

demarcação, de suas terras¹. Este período marca o início de um notável processo de recuperação demográfica, dado que de 1997 a 2004, a população do grupo praticamente dobrou (Brasil, 2014, p. 70-71). Contudo, são somente cinco os Xetás que, tendo vivenciado diretamente os horrores da colonização praticados na Serra dos Dourados, conseguiram de algum modo escapar à morte, e seguem vivos. Não é improvável, contudo, a existência de outros indígenas que, tendo sido dispersos, permaneçam desconhecidos até o momento – há pistas na documentação e na literatura sobre o grupo que sugerem essa hipótese.

Mais recentemente, diversos trabalhos antropológicos têm sido realizados de modo a contar e analisar esta história (cf. Lima, 2016, 2018; Lima & Pacheco, 2017, 2019; Lima & Leite, 2019), e é reconhecido em todos eles que, dos deslocamentos compulsórios a diversas localidades, a que os Xetá denominam *extravio*, resulta hoje que a etnia, embora tenha se recomposto demograficamente, viva *espalhada* em diferentes áreas². Segundo Pacheco (2018, p. 4), a partir do último levantamento feito pelo *cacique* do grupo, Dival da Silva, em 2016, os Xetá totalizam cerca de 200 pessoas. Ainda segundo o autor, a documentação e literatura conjugadas com indicações obtidas entre lideranças do grupo informa que os Xetá vivem dispersos em

áreas indígenas e cidades do Paraná – TI São Jerônimo (São Jerônimo da Serra), TI Yvyoporã/Laranjinha (Santa Amélia), TI Marrecas dos Índios (Guarapuava), TI Mangueirinha (Mangueirinha), TI Rio das Cobras (Nova Laranjeiras), Aldeia Urbana Kakané Porã (Curitiba), municípios de Curitiba (bairro Pilarzinho), Almirante Tamandaré (região metropolitana de Curitiba), Douradina e Umuarama (noroeste paranaense/Serra dos Dourados) e Guaratuba (litoral) – e em Santa Catarina – TI Chapecó (Iguaçu, oeste).

Ainda sem território próprio demarcado, portanto, entendem-se a si mesmos como *inquilinos* e *emprestados* de terras alheias. Este é o caso dos Xetás que vivem na Terra Indígenas São Jerônimo da Serra, local onde encontra-se um dos núcleos relativamente estáveis e de população expressiva da etnia³.

A Terra Indígena São Jerônimo da Serra, ou *reserva*, como a chamam os indígenas, está localizada no município de São Jerônimo da Serra, no norte do Paraná. De titulação kaingang, ela fica na bacia hidrográfica do rio Tibagi, e tem como área atual 1.339,34

1 Em 2014 a Funai publicou estudos que reconhecem a área de ocupação tradicional dos Xetá, compreendendo parte do território em que viviam até à década de 1950 (cf. Funai, 2014 p. 70-71). Contudo, o processo demarcatório da Terra Indígena Herarekã Xetá encontra-se inconcluso até o momento da publicação deste trabalho.

2 Convenciono o uso de itálico para termos nativos.

3 Outro núcleo significativo é a aldeia urbana Kakané Porã, localizada no bairro Campo de Santana, na zona sul de Curitiba.

hectares⁴. De acordo com levantamento de Spenassatto (2016, p. 10), lá residem cerca 600 pessoas, no entanto, a estimativa dá margem para inexatidão, uma vez que se tem alta mobilidade dos Xetás, Kaingangs, Guaranis e *Branco*s que lá vivem, mas não necessariamente se fixam permanentemente. A *reserva* dista da área urbana, da *cidade*, como chamam os indígenas, cerca de 2km, de modo que é comum que seus habitantes façam o trajeto a pé. Já de Londrina, que é o município mais populoso e de maior infraestrutura mais próximo, fica cerca de 90 km.

No que diz respeito a configuração sociopolítica da *reserva*, conforme lembra Pacheco (2018, p. 90), seus limites geográficos circunscrevem o coletivo geral de moradores enquanto *comunidade*. E esta é composta por outras três *comunidades* étnicas, os Kaingang, os Guarani e os Xetá. Sua estrutura política, a política de *lados*, no entanto, é dualista: há o *lado* guarani, e o *lado* kaingang, cada qual contendo seu *cacique*, *vice-cacique* e *lideranças*, e que hierarquicamente respeitam, respectivamente, a esta ordem. Os Xetá, muito embora tenham sido autorizados a eleger um *cacique* e *vice-cacique*, que atualmente são Dival da Silva e Claudemir da Silva, bem como constituir suas próprias *lideranças*, tal feito não constituiu um terceiro *lado*. Deste modo, os Xetá foram englobados ao *lado* Kaingang, sendo por estes representados na política geral da *comunidade*. No entanto, tal como observa Souza (no prelo) houve um momento passado em que os Xetá eram mais próximos do *lado* guarani, de modo que foi só com passar dos anos que o rearranjo político ocorreu no sentido de que os Xetá tenham se *agregado* ao *lado* dos Kaingang, e isto em parte porque uma série de casamentos foram realizados entre mulheres xetás e homens kaingangs.

Há que se notar, contudo, que a conformação dos *lados* não é definida sob critérios étnicos, de modo que no modelo oferecido pela pesquisa de Spenassatto (2016, p. 142, p. 139) tal conformação opera como “contrafluxo” da “fluidez” étnica, da *mistura*. A política de *lados* assim é animada por disposições diversas, tal como os

[...] casamentos que recrutam as pessoas aos lados. Estes últimos passam a fazer valer alguns de seus princípios somente a partir do casamento, que opera *a posteriori* em relação aos *lados* e não *a priori*. Sugiro aqui que os lados são agenciados pelas pessoas como uma forma de equilibrar possíveis desequilíbrios na disposição ou distribuição simbólica e material. Eles parecem buscar garantir uma compatibilidade no acesso aos recursos e instrumentos simbólicos de forma um tanto independente da “conexão étnica”. (Idem, 191-192)

4 Informação de área consultada no Portal Kaingang. Disponível em: http://www.portalkaingang.org/index_s_j_serra.htm

“ ‘Em São Jerônimo, quase todo mundo é *misturado*’, diz-se, na literatura e no campo. A percepção geral é a de que os intercasamentos produzem a *mistura*” (Pacheco, 2018, p. 106). Consequência da drástica redução populacional Xetá no passado bem como do *extravio*, tem-se que entre os poucos familiares da etnia que sobreviveram, os casamentos ficaram inviabilizados, de modo que desde então,

o tipo de vínculo afetivo daqueles sobreviventes, convivas na infância, desaparecidos até à vida adulta, e, por fim, reencontrados no exílio, não prevê a possibilidade de relacionamentos amorosos ou sexuais, envolvendo-os numa conduta recíproca de respeito, que inclui a circunscrição de uma área de tabu afetivo-sexual que impulsiona exogamia (étnica). (Idem, 2018, p. 112)

Disto resulta que, atualmente, as pesquisas de campo que se fazem com os Xetá – tal como é o caso desta – acontecem também, inevitavelmente, entres Kaingang, Guaranis e *Branços*, com quem os Xetá se casaram, formaram famílias, e com quem vivem juntos cotidianamente.

O tema

Esta etnografia é uma tentativa de estudo acerca de como os *brancos*, em que cuja língua nativa denomina-se *txikãndj* ou *kikãtxu*, aparecem ao povo indígena Xetá como figura relevante de uma “contra-antropologia histórica do mundo branco” (Albert, 2015, p.542), uma “antropologia reversa” (Wagner, 2012, p. 98)⁵. Sob tais abordagens, ela intenta ter como objeto “menos o modo de pensar indígena que os objetos desse pensar” (Viveiros de Castro, 2002, p. 123) e toma como inspiração o que Bruce Albert escreveu na “Introdução” de “Pacificando o Branco” (Albert, 2002), a saber, que toda sociedade que consegue sobreviver ao extermínio captura e transfigura “em seus próprios termos culturais tudo que lhe é proposto ou imposto, até nas mais extremas condições de violência e sujeição, independentemente de qualquer confronto político” (p. 15). A abordagem, assim, é de uma perspectiva em que a alteridade dos *brancos* é situada em uma perspectiva particular Xetá,

onde o ângulo de abordagem privilegiado não é, como de costume, procurar definir a identidade do Outro; antes, de maneira inversa, trata-se de analisar as construções de nossa alteridade pelo Outro: o branco torna-se aqui, objeto de outras antropologias (Albert, 2002 p. 10).

⁵ Nos registros de C.L.Silva, *branco* encontra-se traduzido tanto como *kikãtxu* (C.L.Silva, 2003, p. 102), como *kikádjy*’ (cf. C.L.Silva, 2003 p. 47).

Trata-se, assim, da elaboração de uma pesquisa de pós-graduação que visa uma inversão da perspectiva adotada durante a graduação, período em que pude estudar que imagens foram produzidas sobre os Xetás pelos *brancos* em meio a publicações jornalísticas, desde o contato até os dias atuais, o que compreende sete décadas (cf. Leite, 2017).

Nas idas iniciais a campo, no entanto, não era esse o meu interesse primeiro. Uma impressão antecipatória do campo refletiu na formulação temática da pesquisa, e que só mais tarde, foi modificada: a experiência cristã, especificamente pentecostal entre os Xetá da TI São Jerônimo da Serra, é que figurava entre meus interesses de pesquisa após algumas idas prévias à *reserva*. As razões para tal era um misto de relevância e facilidade de acesso ao fenômeno. Relevância principalmente pela originalidade do tema que, excetuados trabalhos que reservem alguma parte ou capítulo ao pentecostalismo Xetá, não consta como tema central de nenhuma pesquisa com o grupo até o momento; e facilidade porque, com dias, horários e locais predefinidos pelos próprios indígenas para irem aos *cultos*, bem como por conta de um cotidiano todo perpassado por uma moral e símbolos cristãos, o pentecostalismo indígena se faria visível a mim de maneira mais nítida.

Contudo, logo na realização do primeiro campo, tais impressões não se confirmaram. Embora frequentasse os cultos e expusesse aos indígenas *crentes* meu interesse pelo tema, apesar de meus esforços em observar/participar do universo religioso, e da paciência de Dival, que é cacique e pastor, em me fazer saber tudo o quanto fosse possível sobre a *palavra* de Deus, havia uma dificuldade de compreensão do fenômeno devido à diferença de gênero existente entre mim, que sou homem, e as pessoas *crentes* que com mais frequência, e em maior número, devotam, ou seja, as mulheres. Essa diferença não era de todo um obstáculo, mas com certeza impunha certa dificuldade, que acabou direcionando-me a outros aspectos da vida entre os indígenas. Tal “direcionamento” influenciou-me mesmo em meus percursos na *reserva*.

Este foi o caso de quando, embora soubessem do meu interesse em participar das atividades religiosas, as mulheres não me convidaram para confeccionar junto a elas as pequenas bíblias em miniatura que seriam entregues a visitantes numa das *festas* da igreja de Dival. A participação, minha e de outras pesquisadoras amigas neste processo só aconteceu porque, por acaso, numa de nossas andanças pela *reserva*, chegamos a uma das casas onde elas confeccionavam. Uma vez nesta casa, convidaram então, Luana Maria (UFPR) e Ana Clara Zilli (UFSC) a ajudarem, e só depois, por fim, convidaram-me. Enquanto mexíamos

então todos, com cola, papel, tesoura e outros materiais confeccionando as *lembrancinhas*, Dival convidou apenas a mim, único homem sentado entre mulheres, a sair dali e acompanhá-lo na corte de madeiras pra confecção de uma “casa tradicional” Xetá.

Este caso em que por acaso eu, enfim, consigo participar de uma das atividades da igreja que acontece “fora da igreja” contrasta com o dia em que os Xetás, Dival e Claudemir, apareceram repentinamente de carro na casa do também indígena Xetá, Zézão, onde me hospedava, para me levarem, apenas a mim, para cortar madeira pra fazer arcos no *mato*⁶. Contrasta também com a vez em que Claudemir convidou apenas a mim, e não as pesquisadoras mulheres, para uma de suas expedições de pesca⁷.

Estas situações vividas na *reserva* refletiram no escrito no diário de campo. Retornado de viagem, relendo-o, pareceu-me mais apropriado retornar à proposição do projeto com o qual ingressei no mestrado, ou seja, o discurso contra-antropológico que os Xetá fazem acerca do mundo dos *brancos*, afinal, eram questões relativas a este tema que compunha o material mais rico do diário. A questão adicional, esta não prevista/projetada, é a de que tal discurso é crítico e elaborado de modo tal que encontram-se associadas noções de alimentação, saúde e tempo.

Cabe ainda transparecer aqui que embora a proposta não considere os *brancos* como alteridade única, ou mesmo a mais importante, das relações de alteridade constitutivas da socialidade Xetá, ela pressupõe que em meio a multiplicidade de seus “outros”, sejam indígenas ou não indígenas, com os quais, permanentemente os Xetá mantêm relações das mais diversas, os *brancos* aparecem como um objeto significativo do pensamento indígena. Pois os Xetá constituem um desses tantos povos para os quais o contato com os *brancos* é um marco tão forte que sua imagem e influência precipitaram todo um acervo de elaborações simbólicas, de mitos a movimentos milenaristas, a entidades políticas, passando por cosmologia e tantas outras dimensões culturais (Ramos, 1987, p. 139). Considere-se ainda que, de todo modo, ainda que entre os indígenas da *reserva* haja formas de diferenciação étnica, os Xetá com os quais conversei pareciam mais interessados em me apontar as diferenças existentes entre *índios* e *brancos*.

6 Escrevo “fora da igreja” entre aspas pois há que se entender que segundo os *crentes* da *reserva* a “igreja” não é tão somente o lugar onde se realiza os cultos, “não é só os tijolos e cimento onde rezam”, como dizem, e sim as pessoas que a fazem cotidianamente.

7 Alguns dias depois a pesquisadora Luana Maria de Souza também chegou a ser convidada.

Dito isto, espero com esta pesquisa ter conseguido contribuir para os estudos que, dentre os mais diversos temas e abordagens, foram conduzidos junto aos Xetá até o momento.

Os primeiros trabalhos realizados com a etnia remontam ao período de contato, nas décadas de 1950 e 1960. Tendo sido produzidas, portanto, em meio ao genocídio em curso, constam de suas abordagens o interesse por aspectos linguísticos (Loukotka, 1960), de cultura material e tecnologia (Fernandes, 1959; Laming-Emperaire, 1964). De publicação tardia, mas ainda com referência aos dados produzidos, e interesses manifestados, daquele período, tem-se os trabalhos de Rodrigues (1978) e Kozák (1981).

Conforme (Lima, Pacheco & Passos, ms), a partir da década de 1970, durante o período da ditadura civil-militar, momento em que os Xetá já haviam sido totalmente removidos de seu território, observa-se uma diminuição considerável de pesquisas com a etnia, este é inclusive o período em que a ideia de “extinção” dos Xetá ganha a cena pública. No entanto, uma retomada de pesquisas acadêmicas acontece na redemocratização, a partir da década de 1990, em meio a um período de intensa organização política dos Xetá em nome de seus direitos. São partes deste processo os trabalhos da antropóloga Carmen Lúcia da Silva, em que se destacam uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado (C.L.Silva, 1998 e 2003) – este último, inclusive, tendo sido realizado simultaneamente à primeira etapa do procedimento de demarcação territorial da TI Herarekã Xetá, em cujo Grupo Técnico da Funai, a antropóloga era a coordenadora (cf. Pacheco, 2018, p. 17). Consta como abordagem central de seus trabalhos, a memória Xetá, especificamente daqueles que sobreviveram ao extermínio, de modo que tais publicações foram, e continuam sendo, registros fundamentais para que se possa saber mais sobre a história de genocídio de um ponto de vista indígena.

Mais recente ainda, a partir da inserção do caso Xetá como objeto de análise da Comissão Nacional da Verdade (Brasil, 2014, vol. 2), da Comissão Estadual da Verdade (Paraná, 2017), e também da publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Herarekã Xetá, em 2014, novas pesquisas começam a surgir. Diversas em seus recortes temáticos, todas elas guardam uma característica comum de trabalharem em conjunto, principalmente, com a geração Xetá que é descendente daqueles com as quais Carmen Lucia da Silva trabalhou nas décadas de 1990 e 2000.

Neste novo momento, portanto, temos as contribuições que se dedicam a analisar a violência imposta aos indígenas durante a ditadura civil-militar, nas quais os Xetá aparecem como caso analisado (cf. Lima, 2016, 2018; Lima & Pacheco, 2017, 2019; Lima & Leite,

2019). Além disso, Lima (2018) tem demonstrado como a documentação etnográfica legada pelos primeiros pesquisadores que, nas décadas de 1950 e 1960, pensavam estar registrando o fim da etnia, atualmente tem sido transformada em documentação histórica de modo a atestar a sua existência. Tais materiais atualmente compõem os acervos, principalmente, do Museu Paranaense, Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR, e também do Círculo de Estudos Bandeirantes, todos com sede em Curitiba.

Tendo sido aproveitados por pesquisadores recentes como uma fonte rica de informações acerca dos Xetá, o que se observa é que uma série de publicações têm desenvolvido suas pesquisas a partir de materiais provenientes de tais acervos, e estes têm também se constituído como objeto de análise. Uma vez que as atuais lideranças Xetá, no intuito de rememorar o passado, se interessam, e de fato se apropriem, desses diversos materiais etnográficos produzidos sobre eles próprios no passado, as pesquisas antropológicas realizadas nos museus acompanha estas visitas dos Xetá a seus acervos e as visitas em que os próprios museus realizam aos indígenas, e disto obtém-se uma abordagem em que o ponto de vista indígenas acerca dos objetos é privilegiado.

Neste contexto, Souza (2017) observou como se deu os contextos e processos pelos quais as coleções etnográficas existentes sobre os Xetá foram conformadas ao longo dos anos em sucessivas expedições de contato. Já Zilli (2018) mostra como o Projeto Memória Indígena, cuja parte do material desenvolvido em meados de 1985 e 1989 consta como acervo do MAE-UFPR, ao objetivar recuperar e recontar história dos indígenas no estado do Paraná, para o caso Xetá, acaba por produzir registros que atestam a existência da etnia em um período em que se supunha estarem extintos. Ainda nesta linha, a tese de doutorado de Passos (2021) analisa a história de vida das coisas Xetá que atualmente se encontram nos acervos do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR e Museu Paranaense. E a dissertação de Pacheco (2018), centrada numa abordagem etnográfica da memória, lidou com, além das mais diversas fontes documentais, trabalhos de campo que foram desenvolvidos tanto na TI São Jerônimo da Serra, quanto na aldeia urbana Kakané Porã, em Curitiba. Congrega ainda estas contribuições antropológicas realizadas em parceria com os museus, aquelas que são desenvolvidas pela arqueóloga Claudia Parellada (2015; 2017).

Outros pesquisadores de áreas do conhecimento distintas também têm realizado pesquisas com o povo Xetá, são elas, principalmente, as desenvolvidas no campo da educação (A. Silva, 2013) e também psicologia (Ramon, 2014). Já pesquisas que não situam os Xetá

como centralidade da análise, mas as relações interétnicas na TI São Jerônimo da Serra, foram desenvolvidas por Rothen (2000) e Spenassatto (2013, 2016).

Passando agora à contribuição possível desta etnografia à etnologia das terras baixas da América do Sul, espero ter conseguido situar o pensamento Xetá dentro do quadro mais amplo de estudos que vêm se acumulando a respeito do que os diferentes povos indígenas pensam sobre a origem e a natureza dos *brancos*, bem como sobre os efeitos catastróficos desencadeados pela sua “chegada”⁸. Estes estudos cumprem a tarefa de não tomarem os índios como

unilateralmente englobadas pela situação colonial [...] [buscando] determinar a atividade propriamente criadora desses povos na constituição do ‘mundo dos brancos’ como um dos componentes de seu próprio mundo vivido. (Viveiros de Castro, 1999, p. 115).

Penso ainda que são trabalhos que partem daquilo que Carneiro da Cunha (1992, p. 18) apontou como sendo “a percepção de que uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas”.

Resulta desta abordagem, que, como se verá, o texto é muitas vezes atravessado por um eixo que distingue nós e eles. Quando sou eu (o autor) o sujeito discursivo, o primeiro pronome (nós) refere-se aos brancos (ao qual me incluem), e o segundo (eles), aos indígenas. Isto fica mais evidente nas partes em que menciono o modo em que eles (enquanto nativos) recebem a nós (enquanto antropólogos). Destaco ainda que tal eixo também opera no discurso antropológico indígena, de modo que também mobilizam nós e eles como recurso capaz de produzir um contraste interior à linguagem que dê conta de expressar as diferenças que eles (enquanto antropólogos) observam em nós (enquanto nativos).

Mas quem são, de fato, os nomes que estes pronomes estão deslocando de um lado e de outro do eixo? Ou seja, quem são *brancos* e quem são indígenas?

É comum ouvir na *reserva* os termos *povo da cidade*, *brancos* ou *não indígena*. O primeiro e o segundo, contudo, pareceu-me ter um uso mais frequente. Há aqui, como já indicou Pacheco (2018, p. 108), nuances importantes que fazem com que estes termos não sejam de todo equivalentes, pois

⁸ A literatura sobre o tema é extensa, destaco aqui Pacificando o Branco – Cosmologias do contato no Norte – Amazônico (Albert; Ramos, Org., 2000) que verifica como dezesseis grupos indígenas da Amazônia interpretam o encontro com os brancos; e o livro 1996-2000 da série “Povos Indígenas no Brasil” publicado pelo Instituto Socioambiental (ISA), que a partir da contribuição dada por antropólogos como Bruce Albert, Alba Lucy Giraldo Figueroa, Beatriz Perrone-Moisés, Bruna Franchetto, Dominique Buchillet, Dominique Gallois e Nádia Farage, reúne relatos de diferentes povos indígenas acerca dos brancos (cf. Ricardo, Ed., 2000), em o recentemente publicado em português “A Queda do Céu” (Kopenawa; Albert, 2015)

mais englobante, não-indígena é uma categoria continente de múltiplos tipos de pessoas, os *brancos*, os negros, em distinção a indígena ou índio. Já o termo *povo da cidade* não pode conter os quilombolas, faxinalenses.

Assim, quilombolas, pequenos produtores rurais, o *peessoal do movimento sem terra* e indígenas são compreendidos como *povo do mato* por compartilharem modos de vida semelhantes. Já os *brancos* compreendem o *povo da cidade* por terem outro modo de vida. Deste modo, quilombolas, pequenos produtores rurais e mst embora sejam *não indígenas*, não são *povo da cidade*. A distinção, por sua vez, que mais me elaboravam era de *povo da cidade / povo do mato* ou *brancos / índios*.

No entanto, uma dificuldade em descrever limites precisos a tais termos deve-se ao fato de que, no uso prático que os indígenas fazem delas, ou ao menos nos diálogos que tiveram comigo e que servem de base pra esta etnografia, não se impôs a eles uma necessidade de submeter os termos a uma rigidez categórica. Os termos não são equivalentes, mas não raro, eram tratados como sinônimos.

Além disso, há que se destacar, por fim, que o discurso contra-antropológico dos Xetá direcionado aos *brancos* é crítico, mas me parece, incide menos sobre os *brancos* em si, e mais aos modos de vida e de relação com o mundo, cuja invenção entendem como sendo dos *brancos*. Tal discurso opera assim uma contraposição entre a vida que se vive na *reserva*, ou mesmo a que se vivia no *mato*, e a que se vive na *cidade* – da qual os *brancos* é inventor. Tal como coloca Spenassatto (2016, p. 10):

Apesar de passar a ideia de confinamento atrelada às políticas governamentais de meados do século XX, *reserva* no cotidiano das pessoas parece ser uma forma de designar o ambiente em que vivem e travam suas relações em contraposição à cidade, por exemplo, ou aos núcleos rurais onde vivem os brancos.

O que quero dizer com isto, é que, ainda que haja indígenas que vivam na cidade, sem que por isso sejam *povo da cidade*, e ainda que haja *brancos* que vivam na Terra indígena, sem que sejam por isso indígenas, a crítica Xetá, que muitas vezes apresenta um tom de condenação moral aos *brancos* e *povo da cidade*, não são necessariamente direcionadas, penso, às pessoas em si, mas aos modos, noções e práticas oriundas dos *brancos* enquanto coletividade. Contudo, isto não significa que esteja ausente do pensamento e discursos Xetá o reconhecimento de pessoas específicas as quais se possa direcionar algum tipo de reprovação, só que quando isto acontece, nomes aparecem. Tal foi o caso de

Claudemir da Silva⁹, que na ocasião de uma aula pública, declarou que Moysés Lupion, que governou o Paraná em dois mandatos (de 1947 a 1951, e de 1955 a 1961), é que foi o responsável por toda “a infelicidade e a destruição do povo Xetá”¹⁰.

Campo com o pessoal Xetá

Com o *pessoal Xetá* de SJS foi com quem estabeleci uma relação mais aprofundada de pesquisa. *Pessoal Xetá*, *Turma Xetá* ou *Xetazada*, são termos/expressões mobilizadas pelos próprios indígenas de modo a identificar uma socialidade. Trata-se, portanto, de conceitualizações nativas, que, de acordo com Souza, L. (no prelo), não são conformadas estritamente sob critérios étnicos, pois

Seguramente, há uma distinção entre *fazer parte* da *xetazada* e *ser xetá*. Fazer parte da *xetazada* é mais abrangente, mais global e inclui pessoas que são kaingang, guarani, *misturadas* de kaingang com guarani, ou ainda de *misturadas* com não-indígena e ser apenas não-indígena. *Ser xetá* é mais específico e está vinculado ao atrelamento – substancial, afetivo, onomástico, e genealógico – aos *antigos*, aos Xetá da Serra dos Dourados.

Ainda segundo a autora, em geral faz parte da *Xetazada*, aqueles que

se identificam e são identificadas como Xetá, tanto as *puras* (os *antigos* que viveram no *mato*) quanto as que são geradas da *mistura* entre kaingang, guarani ou não-indígena com xetá, isto é, pessoas que tenham o *pai* ou *mãe xetá*. Além das pessoas que descendem ou foram *criadas* por pessoas xetá, compõem a *Xetazada* parcela do conjunto de afins que se casaram com xetá.

A *turma Xetá* de São Jerônimo da Serra remonta a ã (Maria Rosa Padilha) – que mais recentemente mudou-se para a *reserva* junto com seu esposo (guarani), Carlos, vindos da TI Rio D’Areia (município Inácio Martins, PR) – e também à trajetória de Tikuein (José Luciano da Silva), que quando ainda era criança foi retirado à força do *mato*, e após uma história de vida marcada pelo percurso em diversas localidades não indígenas e indígenas do PR, no final da década de 1980 fixa-se na TI São Jerônimo da Serra, junto com sua esposa Maria Conceição (não indígena)¹¹. Lá criam os seus sete filhos, que até o último momento de meu campo, eram todos residentes da *reserva*. Foi com seus descendentes, filhos todos com

9 Aula Pública “Território e Resistência: desenvolvimentismo e violações de direitos dos povos indígenas”, Curitiba, (2’15”00 – 2’18”18). 28, abr., 2016. Curitiba (PR). Canal DTI/UFPR – SCJ (Youtube). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=v1tTdXJmP5U>>.

10 Entre um mandato de outro de Lupion, quem assumiu a governança do estado foi Bento Munhoz da Rocha, cujo mandato, não foi menos nocivo ao povo Xetá.

11Ao que se sabe, Tikuein passou, desde que foi retirado do mato, por áreas indígenas como Reserva Indígena Pinhalzinho, TI Yvyporã Laranjinha, TI Queimadas e por fim TI São Jerônimo da Serra (cf. C.L.Silva, 1998, p. 76 – 85).

sobrenome Silva, com os quais convivi em um *campo* “fragmentado” marcado por idas e vindas, tanto deles à cidade, quanto minhas à TI.

Os períodos de estadia nunca ultrapassaram o limite, por eles estabelecido, de mais ou menos duas semanas. Mais exatamente estive em situação de campo durante: 08 a 20 de Abril, 09 a 19 de Julho, e 05 a 14 de Setembro de 2019. Excetuadas estas viagens, que são as mais longas, estive em São Jerônimo da Serra durante três fins de semanas – dois acompanhando a realização de atividades organizadas pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR, e uma para a *feira* da igreja de Dival, realizada durante 12 a 14 de outubro de 2019. No total estive na *reserva* cerca de 40 dias, período dentre o qual, somente por 3 dias dormi fora da *reserva*, pois que no restante sempre nos convidaram, a mim e demais pesquisadores, a posar em suas casas.

Há que se destacar que a maior parte de minha estadia em *campo* foi realizada em companhia de demais amigos pesquisadores que de algum modo trabalham com os Xetá, como Luana Maria (UFPR), Ana Clara Zilli (UFSC), Rafael Pacheco (USP), Lilianny Rodriguez (UFPR), Sady Carmo Jr. (UFPR), Josieli Spenassato (Museu Paranaense), Edilene Cofacci de Lima (UFPR), Laura Perez Gil (MAE/UFPR) e Claudia Parellada (Museu Paranaense). Em duas ocasiões, Paulo Ramon (UEM), que conheci em campo, também esteve presente. Mesmo nas vezes em que estive na ausência de demais pesquisadores, assim o foi porque chegamos juntos, mas eles voltaram antes de mim.

Embora conste como material de pesquisa as vezes em que estive junto dos Xetá em Curitiba, ou diálogos mantidos via whatsapp à distância, a parte substancial que dá corpo a este trabalho refere-se à minha estadia em São Jerônimo da Serra e narrativas registradas em outras fontes, em especial, de pesquisas antropológicas e publicações jornalísticas.

O trabalho na casa das pessoas

A primeira ida à campo durante o mestrado, em abril de 2019, foi marcada inicialmente por alguns condicionantes de Dival – o cacique Xetá, e também nosso anfitrião – acerca de como trabalharíamos. O método de certa forma foi-nos (a mim e Luana, com quem fiz o campo de abril) por ele arranjado. Assim que chegamos, alguns protocolos haveriam de ser seguidos para que nossa permanência na *reserva* se justificasse aos olhos dos moradores. Os principais destes protocolos foram: comunicar os *caciques* do *lado* Guarani e do *lado*

Kaingang, bem como os Xetá, de nossas intenções de pesquisa e estadia na TI SJS, e foi neste processo que Dival criou uma espécie de modelo de trabalho.

As pessoas Xetá às quais Dival nos conduziu para que nos apresentássemos eram por ele escolhidas e todos tinham o fato em comum de serem seus irmãos e irmãs, ou seja, as pessoas com as quais trabalharíamos inicialmente seriam os filhos e filhas de Tikuein, que talvez, junto com Tuca, sejam as maiores lideranças políticas que os Xetá já tiveram, ambos hoje falecidos.

Dival nos guiou um a um, às suas respectivas casas, ou, ao local de trabalho onde se encontravam. Então temos que este seja o primeiro ponto, que em termos de método, foi nos colocado por Dival inicialmente: uma pesquisa com os Xetá de São Jerônimo da Serra é, em primeira instância, um trabalho que se realiza com os filhos e filhas de Tikuein – assim, visitamos Claudemir, Zenilda, Zézão, Suely, Benedita e Júlio César. Apenas Dauriza, que não se encontrava na *reserva* em abril não foi contatada neste primeiro campo.

O segundo ponto criado por Dival e compartilhado por seus irmãos, em termos de método, é de que havia locais ideais para a realização de conversas e estas eram as casas das pessoas. Quanto à língua não houve qualquer obstáculo, pois o idioma português é de uso corrente na *reserva*. Assim, a dinâmica de conversas, inicialmente, se deu da seguinte forma: terminada nossas apresentações junto aos seus irmãos e irmãs, cada um em suas casas, era pra essa mesma casa que um retorno nosso era marcado para que pudéssemos conversar algum dia. Tal “agendamento” era sempre um convite do hóspede da casa, que nos convocava a visitá-lo novamente para um café, um almoço, ou passar o dia em suas casas conversando, ou seja, *trabalhando*. Na casa de Zenilda, reunidos na sala, Dival disse: “pelo que estou entendendo, vocês querem conversar com as pessoas, querem que elas contem uma história, vocês querem saber da história”. Ao que respondemos afirmativamente, ele completou “então acho que o ideal, não sei... aí é com vocês, vocês que sabem do trabalho de vocês, mas acho que o ideal é passar o dia conversando com as pessoas nas casas delas”. Quando uma vez, seu filho Odair sugeriu um momento de conversa na escola onde trabalha, Dival disse que achava melhor que fosse realizada na casa onde mora.

Deste modelo oferecido por Dival resultou que em nossas primeiras visitas às casas, as conversas começavam de um modo mais formal, para só então, diluir-se numa conversa mais informal. Isto era evidente porque, em todas casas em que íamos, ao nos reunirmos com nossos interlocutores, inicialmente nos convidavam a sentar no sofá da sala, ou numa cadeira

da cozinha, onde nos ofereciam copos de café. Ocorria de sempre sentarem-se à nossa frente como se fossem entrevistados e, fato invariável, desligarem a televisão. Esta forma um tanto rígida se flexibilizava na medida em que as horas iam passando, e em que chegasse o momento de cozinhar (no caso da interlocutora ser uma mulher), almoçar, tomar café, ou adentrar à conversa, uma outra pessoa.

De minha parte, e também da de Luana, na companhia de quem realizei o primeiro campo, havia uma tentativa de transformar o que se parecia com uma entrevista, em uma conversa mais fluída. Contudo, este momento mais “formal” que menciono acontecia só na primeira visita que fazíamos às casas, quando nos esperavam para que fôssemos *traballar*. Nas segunda e seguintes visitas, na medida em que já tinham se *acostumado* conosco, nos recebiam de modo a conversar numa dinâmica mais descontraída.

Para mim, eram nestas visitas posteriores, sem a dinâmica entrevistador/entrevistado, que as informações mais importantes que compõem este texto eram manifestadas. No decorrer dos dias, Dival frequentemente me interrogava: “e aí, vocês tão conseguindo trabalhar direitinho? Conseguiram conversar bastante?”. De modo que certa vez, informei-lhe que a nós antropólogos, eram fundamentais as conversas “despretensiosas” do dia a dia, ou seja, os “incidentes geralmente triviais, às vezes dramáticos, mas sempre significativos” (Malinowski, 1978, p. 25) que tínhamos descontraidamente em diversas situações na *reserva*, e não apenas aquelas em que visitávamos para *traballar*. De todo modo, eles já sabiam isto. Uma das piadas que seu filho Odair fazia conosco era tal que, quando estávamos perto conversando, e eles começavam a contar segredos, ou fazer piadas, ele dizia em tom jocoso: “cuidado, hem, eles vão anotar tudo ali no caderninho deles”.

Síntese dos Capítulos

Com título “**Você mesmo está se matando a si próprio**” - **A contra-antropologia dos Xetá**, esta etnografia está subdividida em três capítulos de modo a compor o que seria a espinha dorsal do texto: a contra-antropologia Xetá ao modo de vida dos *brancos*.

No **Capítulo 1 - Cultura e Comida: imagens espelhadas**, busco apresentar a *comida* como um conceito a partir do qual os Xetá pensam os Outros. Começo, assim, apresentando discursos Xetá que situam a *comida* como operador conceitual que põe diferenças em relação. Em seguida, apresento a existência de uma moral que se inscreve no

campo da alimentação, e exploro isso a partir da relação entre anfitrião/visitante onde a hospitalidade e a generosidade aparecem como valor ameríndio. A partir daqui, sigo então à prática/noção de *acostumar*, oferecendo-a como modelo de encurtamento da distância no gradiente de alteridade entre os indígenas e seus Outros. *Acostumar*, enquanto processo de “domesticação”, está sendo articulado pela *comida*, e opera na relação de humanos com animais de caça, de humanos com animais de criação, e de humanos com humanos – mais precisamente para esta etnografia, Xetás e *Branços*. *Acostumar*, ainda, articulada à noção de *Ceva* oferece parâmetros para compreensão de relatos Xetá nos quais ouve-se que “os *brancos cevaram* os índios” durante o “contato”. Neste processo, açúcar e sal são os elementos recorrentes das narrativas, e também, contrapostos entre si: o primeiro apresentado como *comida* que os Xetá gostaram, já o segundo, contudo, associado à morte, sofrimento e letalidade dos *brancos*.

No **Capítulo 2 - As origens: dos Xetá, dos brancos, dos desertos**, tento demonstrar como, de um ponto de vista Xetá, esta letalidade e o comportamento errado no campo da alimentação não são meras características acidentais dos *brancos*, mas o seu próprio fundamento, estando traçadas, por isso mesmo, nas narrativas de seu surgimento e retorno. O argumento desenvolve-se de modo a sustentar que, o que de um ponto de vista da historiografia oficial denomina-se “contato” (com os indígenas) ou “descoberta” (dos indígenas), do ponto de vista Xetá pode ser entendido como retorno (dos *brancos*). Este retorno, em analogia à devastação do dilúvio que se apresenta na narrativa de origem dos Xetá, é concebido como evento crítico catastrófico. A analogia limita-se, no entanto, até o ponto em que ambas as narrativas se diferem sobre a reconstrução do mundo: se no caso do dilúvio a população Xetá logrou recuperar-se de maneira correlacional ao seu mundo, a catástrofe do retorno dos *brancos* inaugura uma situação em que o mundo, a posse de suas terras, permanece em suspensão.

Já no **Capítulo 3 - Contra-antropologia crítica Xetá – (auto) destruição branca**, a conduta destruidora inerente aos *brancos* segue sendo objeto de uma contra-antropologia crítica do povo Xetá de modo a converter-se numa auto-destruição. Tendo por base a *comida*, a crítica que nos apresentam acerca dos modos de vida característico dos *brancos* leva em conta o caráter nocivo do uso de *veneno*, *ração/remédio* e *gás* no campo da alimentação – elementos estes cuja capacidade de manipulação do tempo atenta sobre os corpos, causando

doenças, e sobre a vida, causando mortes. Aparece ainda neste capítulo, como objeto de crítica Xetá, o plantio de eucaliptos que, ao produzir desertos, acaba por destruir o mundo.

CAPÍTULO 1
Cultura e Comida: imagens espelhadas

FIGURA 1 – A PALMEIRA



FONTE: o autor (2019)

1.1 *Cultura, ou seja, comida*

A palmeira (Figura 1) se dispunha distante, num horizonte esverdeado de árvores, para onde o Zézão, indígena Xetá, apontava o indicador: “olha lá, aquela é a palmeira que nós fala procês”. Para enxergá-la, Zézão teve de me guiar o olhar. Com o dedo e a fala, me auxiliou a enfrentar a dificuldade que estava tendo em identificar a planta, única da espécie, camuflada contra um fundo de eucaliptos plantados na fronteira exterior da Terra Indígena São Jerônimo da Serra, no norte do PR.

Estávamos no quintal de sua casa onde me hospedava. Sua esposa, Regina, tinha os pés do marido apoiados ao colo, de onde tirava com cuidado e agulha de costura alguns piolhos-de-pé. “Vou levar você lá pra você ver”, me disse ele, assim que a mulher terminou a operação.

Para lá seguimos, eu, Zézão, Regina, e seus netos (Renato e Roberta), e no caminho ele me explicava que “a gente vai ver o ‘coqueiro’, que nós fala ‘palmeira’ na nossa língua. ‘Coqueiro’ e ‘palmeira’ é a mesma coisa”. A planta estava no terreno de um de seus vizinhos, e ao adentrarmos a área, embora Zézão chamasse os seus moradores, ninguém aparecia nas portas e janelas da casa que lá havia, todas abertas. Aparentemente não havia ninguém ali então àquela hora, o que não impediu que Zézão e os seus começassem a perambular pelo terreno, me mostrando as plantas que ali havia. Em meio aos moranguinhos-do-mato, limão, laranjeira, coloral e outros que Renato e Fátima me mostravam, Zézão me apresentou então a palmeira.

Examinando o tronco da árvore com as mãos e olhando-o de cima a abaixo, disse: “sabia que a palmeira dá pra trabalhar nela de quatro jeitos? Ela dá palmito pra comer, do coquinho você faz bebida, da folha você faz trançado, e dá os corózinho que a gente come”. Do coró, uma espécie de larva que se alimenta da palmeira, Zézão dizia ainda com um dos ouvidos encostado no tronco da árvore, que às vezes era possível ouvi-los trabalhar ali dentro. E me explicava isto com os dedos das mãos simulando o movimento dos bichos, enquanto a fala (uma onomatopeia chiada) transpunha para o som o trabalho que os bichos faziam.

Que a mim talvez faltasse a coragem de comer o coró foi de que riram noutra ocasião, o Zézão, seu irmão Dival, e seu genro Reginaldo. Eles conversavam sentados à mesa de madeira instalada no quintal da casa de Dival, que é o atual cacique da etnia Xetá. Era manhã e me juntei a eles quando tratavam de assuntos burocráticos, numa conversa em que se

falava de dinheiro, transferência bancária, documentos, e na qual minha presença se resumia a ouvir o que os três debatiam. Uma vez resolvidos os dilemas em torno dos quais a reunião acontecia, foi que fui introduzido à conversa quando Reginaldo zombou de mim por haver comido *fubá com dorso*.

Ele se referia à minha participação, dias antes, em uma das atividades que o Colégio Estadual Indígena Cacique Koféj, a escola da *reserva*, realizou em comemoração ao “dia do índio”, isso numa semana em que a programação escolar diferia da convencional em pontos que importavam, dentre outros motivos, porque os alunos “saem da sala de aula”, o que valorizaria, segundo um professor indígena, uma pedagogia diferente do habitual¹². Pois então foi fora da sala, mais exatamente na beira do rio Tigre que margeia à TI São Jerônimo da Serra, que passei uma tarde junto aos alunos de ensino fundamental aprendendo o que os professores Kaingang, Xetá e Guarani ensinavam sobre o *pãri* e a *comida de índio* – o primeiro consistindo numa armadilha de pesca kaingang feita a base de taquara, e o segundo, um momento em que os professores cozinhavam *fubá* no tacho e assavam dorsos de frango, que ao final foram distribuídos para as crianças, eles próprios, e eu comeremos (Figura 2). Na distribuição do *fubá com dorso*, enquanto as crianças comiam com as mãos e sentadas em torno de folhas de bananeira onde foram espalhados o *fubá*, somente para mim entregaram o *fubá* torrado numa bacia e com colher. Perguntei se eu não poderia comer como as crianças. Ao final do evento, quando me viram sentado no chão comendo da mesma forma que eles, uma mulher disse: “você é *fóg*, mas tá *acostumando*”¹³. *Fog*, na língua kaingang é *branco*.

“Quer dizer que você comeu *fubá com dorso* ontem?” perguntou-me, “comi”, respondi-lhe, e Reginaldo concluiu, “se você ficar um ano aqui você vira índio”, e todos riram. Não penso que Reginaldo e ninguém ali concebesse que eu estaria de fato virando indígena, mas a frase importa pelo sentido implícito que carrega, qual seja, a *comida* situada como um vetor de transformação da qual alguém é potencialmente objeto. Na imagem de transformação que a piada mobiliza, comer a comida deles, com eles, e como eles é fundamental. Porém, não menos importante, é que neste movimento de transformação operado pela comida, o tempo é condicionante: “um ano”, como consta na piada de Reginaldo, foi mobilizada pra expressar o que seria um período longo.

12 E por habitual o professor referia-se ao modo não indígena de obtenção e transmissão de conhecimento, ou seja, sempre dentro de salas de aula.

13 Em outra ocasião, em visita à TI de Queimadas que o prof. Ricardo Cid organizou como aula de campo para os alunos de “Etnologia do Sul” do curso de graduação em Ciências Sociais da UFPR, um senhor Kaingang que cortava um tatu numa folha de bananeira disse sobre esta folha: “esta aqui é a bacia do índio”.

FIGURA 2 – FUBÁ NO TACHO E DORSOS DE FRANGO



FONTE: o autor (2019)

Terminado o momento de riso, dei sequência a uma fala que elogiava todas comidas que me ofereceram na aldeia, expressava o desejo de provar outros alimentos dos quais eu apenas havia ouvido falar, e finalizava dizendo que talvez me faltaria a coragem de experimentar o coró. Eles riram, e eu compartilhei com eles a lembrança do que certa vez havia visto na televisão. Um outro grupo indígena distante deles territorialmente também comia o que me parecia ser o coró, e a minha fala foi entrecortada por uma resposta de Reginaldo, “vixe, esses caras aí são nojentos, eles comem gafanhoto!”. Dival complementou que já tinha visto até não indígena comendo gafanhoto, e seguiu-se então um diálogo pautado em quão interdito e repulsivo seria a comida de alguns povos, de modo que entre japoneses,

chineses e termos como um *peçoal* aí, umas *turmas* aí, apareceram os já mencionados gafanhotos, uns tais besouros, espetinhos de barata, cachorros, e outros¹⁴.

Presenciei algo semelhante, a associação de uma *comida* a algum “grupo” de pessoas, quando Zézão me contou sobre a experiência que teve com um rapaz italiano para o qual realizou alguns serviços. Segundo me contou, ele quase abandonou o serviço para o qual foi contratado, pois lhe causava estranhamento a comida que o italiano lhe dava para almoço. Inquieto, ele me dizia, “o italiano *misturava* leite na polenta, rapaz!”. E mais recuado ainda no tempo, foi a experiência de comer a contragosto a comida que a empresa para a qual trabalhou no litoral do Paraná oferecia aos seus funcionários. “Bicho do mar, siri... bichos com perninhas”, enfatizava com repulsa. O problema, segundo ele, foi resolvido quando passou a levar para o trabalho as refeições que preparava em casa, mas também, a comer separado dos demais. Confrontei-o dizendo que ele come coró, e que o coró, tal como os “bicho do mar”, também tem perninhas, e ele replicou, “mas o coró é limpo” – percepção esta generalizada ali entre as pessoas com as quais conversei.

O filho de Zézão, a quem chamam Potchaco, também me disse não apreciar a comida da empresa onde trabalha, a Klabin, que atua no setor de plantio de eucalipto. Equiparando a comida que lhes servem à “comida de hospital”, ou seja, “sem gosto e sem tempero”, dizia ainda abismado, com um certo incômodo, que no refeitório é agitado “igual formigueiro”, local de um fluxo intenso de grande contingente de pessoas – sendo inevitável aqui não lembrar das formigas de Davi Kopenawa.

Aonde quer que se vá, há uma multidão de gente que se apressa para todos os lados sem que se saiba por quê. Anda-se depressa no meio de desconhecidos, sem parar e sem falar, de um lugar para o outro. A vida dos brancos que se agitam assim o dia todo como formigas xiri me parece triste. (Kopenawa & Albert, 2015, p. 436)

Tal agitação também causou estranhamento a Dival quando viu que em Curitiba são inúmeras as pessoas que passam uma pelas outras nas calçadas sem se cumprimentarem e sem se conhecerem.

Incômodo também foi para Fátima, guarani, esposa de Dival, quando uma propaganda de televisão transmitia um grupo de pessoas lambuzando os seus próprios corpos com creme de chantilly. Ela disse “Credo, Dival, tira isso daí!”, e então o marido mudou de canal. Já, Claudemir, irmão de Dival e atual vice-cacique dos Xetá, quando almoçamos num

14 Em recente conversa com Zézão por telefone, ele disse-me ter ouvido que o vírus SARS-CoV-2 (coronavírus) havia sido fabricado em laboratório. Quando lhe respondi acerca da hipótese de que a origem de disseminação do vírus poderia ser a China devido a alimentação de animais “silvestres”, ele lembrou-me de que os “chineses comem cachorro, né?”.

restaurante central de Curitiba estava bastante inquieto com o barulho de reforma que faziam numa das paredes.

Diálogos em que um povo, um *pessoal*, uma *turma*, é associado a uma ou mais comidas não são raros no cotidiano da aldeia. Dival, sabendo que tenho dois avôs e uma avó nascidos e criados no interior do estado de Minas Gerais (MG), percebeu que eu remetia diversos elementos do interior da *reserva* à paisagem de MG – frango caipira e fogão à lenha principalmente –, bem como notou que eu, assim como sua mãe que era mineira, não falo “polenta”, mas “angu” para se referir ao prato feito à base de fubá, água e sal. Isto fez com que ele, certa vez em que decidi fazer um quibebe, dissesse, “esse o Gian vai saber o que é”. Isto porque, segundo ele, a comida era de mineiro, mineiro *puro*, como ele dizia ser sua mãe, Dona Conceição.

Os próprios Dival, Reginaldo e Zézão, sabendo do meu interesse em experimentar suas comidas, me diziam que a “Mostra Cultural” que organizam geralmente no fim do ano, seria uma boa oportunidade para eu conhecer as comidas das três etnias indígenas que vivem na reserva: Xetá, Guarani e Kaingang. Já um rapaz guarani, que dizia preferir as festas da “Mostra Cultural” aos bailes gauchescos que acontecem no meio do ano, me estimulava a voltar no fim do ano, pois ali eu veria, conforme suas palavras: “a cultura, ou seja, a comida”. Na própria “mostra” fariam visíveis para mim, pois eles mostrariam, em que aspectos da alimentação a diferença étnica interna à reserva operaria. Ou seja, me convidavam para retornar e conhecer a comida dos Guarani, a dos Xetá e a dos Kaingang¹⁵.

Eu não cheguei a ir à “Mostra Cultural”, então não pude observar como a comida é mobilizada como critério de diferenciação étnica no interior *reserva* para além do que me informaram em campo, ou seja, que os Xetá não plantavam, comiam só o que coletavam, caçavam e pescavam. A diferenciação, no entanto, em alusão às ideias de Carneiro da Cunha (2009, p. 235), funcionaria como uma espécie de ou “comida de contraste”, ou seja, como uma linguagem a partir da qual a comida seria mobilizada como sinais diacríticos capazes de comunicar, de “mostrar”, uma distinção em contextos específicos.

Tudo isto me leva à constatação de que parte da maneira pela qual as pessoas que vivem na Terra Indígena São Jerônimo da Serra pensam a si mesmos e aos seus “outros” leva em conta aspectos que dizem respeito ao campo da alimentação. Esta formulação é o que parece estar operando como pressuposto na provocação que Regina fez à sua nora Kaingang,

15 Por falta de recursos não cheguei a ir à mostra quando, enfim, ela ocorreu no fim de 2019.

a Mikaelly. Esta, ao observar que seu marido e seu sogro me ensinavam como preparar um *piché* (uma comida a base de milho), perguntou o que era, de modo que Regina respondeu, “é *piché*, comida de índio”. Mykaelly, fazendo-se de desinteressada, obteve de sua sogra a represália, “você é índia, também precisa aprender, tá achando que é portuguesa, é?”. Feito o *piché*, Zézão vislumbrou a possibilidade de fazer mais alguns potes para que eu o ajudasse a vender em Curitiba. Pensando em um modelo de embalagem, disse que faria um rótulo escrito “Pixé dos Xetá”. Seu filho, no entanto, disse, “não pode, pai, pixé não é dos Xetá, é dos Kaingang”. Zézão concordou com o filho e assim solucionou o dilema: “viu, a gente escreve *piché do índio*, que daí não tem problema”.

A partir destas linhas o que temos então é a “comida” enquanto conceito análogo ao de “cultura” em que ambas podem ser entendidas como “imagens espelhadas” tal como aparece em Wagner (2009, p. 99), pois olhamos para o que e como os indígenas comem e chamamos “cultura”, ao passo que lá se olha para a cultura e chamam-na *comida* – lembremos da analogia do jovem guarani que disse, “cultura, ou seja, comida”. Eis porque o *povo da cidade* com o qual convivo mobiliza o termo “cultura” em busca de informações sobre os indígenas com os quais trabalho, ao passo que estes mesmos indígenas pensam sobre a comida do *povo da cidade* para em seguida especularem sobre este povo, ao qual me incluem.

1.2 A hospitalidade

Muito rápido se percebe o quanto a hospitalidade para com os visitantes é uma prática valorizada entre os indígenas de São Jerônimo da Serra. O modo com o qual na condição de visitante, gente *de fora*, se é recebido na *reserva*, acompanha uma atenção minuciosa acerca do que as visitas comerão, e também, como e onde dormirão. Em uma das vezes em que nos hospedaram isto ficou evidente: certo de que não dormiríamos no quintal em barracas armadas, Dival emprestou um dos quartos de suas filhas para que Luana Maria dormisse, de modo que elas foram dormir na casa de outra irmã¹⁶. Já a mim, ofereceram um quarto na casa do filho xetá, André, onde vive com sua esposa kaingang, Ana Paula, e o filho, William. Na minha primeira noite, suspeitosos de que eu não conseguiria dormir devido aos pernilongos, o casal deixou a luz da casa acesa, que é como dormem de maneira a afastar os insetos que rodeiam a lâmpada durante a noite. Já na segunda noite instalaram um

16 O processo de trabalho de campo, quase que em sua totalidade, foi feito na companhia de outros companheiros de pesquisa (cf. Introdução).

mosqueteiro. Noutra ocasião, a de uma visita de fim de semana, os três últimos mencionados confiaram a casa inteira pra nós e foram dormir em outra residência. Já noutra situação ainda, Suzamara e seu marido Reginaldo destinaram seu próprio quarto para que a minha orientadora, Edilene Coffaci de Lima (UFPR), se hospedasse. Embora Edilene dissesse que poderia dormir no colchão da sala, Suzamara nos fez saber como hospedam visitantes, “você são visitas, visitas tem que dormir na cama”, disse.

Este modo de lidar conosco aponta para a hospitalidade e a generosidade, que enquanto maior valor moral ameríndio encontrado de norte a sul do continente desde os primeiros relatos (Perrone-Moisés, 2018, p. 48), assume sua variação local, na TI São Jerônimo da Serra, em meio aos planos que alguns indígenas arquitetam para suas casas, pois tanto Dival quanto Suzamara projetam mudanças e aumento de cômodos levando em conta quartos que sejam específicos para visitantes, gentes de fora. Dival quer aumentar a sua cozinha externa, desativar a interna, e transformá-la em quartos destinados a pessoas que os visitam. Já Suzamara almeja uma transformação maior onde estão previstos quartos maiores para visitantes e a construção de um estabelecimento comercial no terreno onde se encontra sua casa de modo que possa atender aos vizinhos.

Esta hospitalidade encontra-se também associada à alimentação. A primeira vez em que comi em situação de campo na *reserva* foi quando eu, Luana Maria e Filipe Ribeiro, bem como o filho do casal, Pietro, fomos à *reserva* para uma festa da igreja do Dival¹⁷. Assim que lá chegamos, Dival nos levou à casa de seu filho e após anunciar “é aqui que vocês vão dormir”, declarou “agora vamos à minha casa, vocês vão comer lá”. Ficamos sentados conversando à mesa da sala, juntos com Dival, enquanto Fátima, sua esposa, preparava a janta na cozinha ao lado, no interior da casa. Quando ficou pronto, Dival disse “podem tirar lá”, ou seja, nos autorizava a nos servirmos do macarrão, arroz, linguiça e filés de peixe. Minha primeira reação foi esperar, deixar que eles comessem primeiro, ou que pelo menos fossem eles quem primeiro se servissem, o que se revelou um ato impróprio, na medida em que percebi que não só nessa casa, mas em todas que comeremos, serão sempre as visitas que “tirarão” primeiro. Constatação esta já experienciada antes por Pacheco (2018): “O anfitrião não comeu conosco, dizendo que assim era feito desde o *tempo dos antigos*, as visitas comem primeiro” (p. 83). E mais: nesta primeira noite de campo, só depois de termos nos servido foi

17 Dentro da reserva há quatro igrejas evangélicas. Em uma delas, a Assembleia de Deus, Dival é o pastor e é nela que a *Xetazada* congrega.

que os demais da casa começaram a se servir também, com exceção de Dival, que só jantou depois de termos nos retirado para dormir na casa de seu filho.

Noutra situação, quando eu e Luana deixávamos a casa de Dival e Fátima pela manhã para realizarmos uma visita à Zenilda, com quem havíamos combinado de passar um período do dia conversando, já subíamos a ladeira em direção à estrada que compunha nosso caminho quando Fátima saiu à porta de sua casa e gritou: “Se ninguém oferecer comida pra vocês, desçam aqui! Não vão passar fome!”, poucos segundos depois, ela completou, “mas a Zenilda é muito boa, ela não vai deixar vocês irem embora sem comer, não”. E nós passamos boa parte do dia vagando pela *reserva*, não conseguindo realizar as coisas que havíamos preestabelecido, mas chegando a casas, pessoas e histórias imprevistas, que no fim, foram tão ou mais importantes quanto o que havíamos planejado. Já era fim da tarde quando retornamos à casa de Dival, e as primeiras palavras de Fátima foram: “almoçaram?”. E sim, havíamos almoçado.

Onde quer que se almoce, a dinâmica se dá da seguinte forma: uma mulher ou mais cozinham, e quando a comida ficar pronta, alguém dirá aos visitantes que eles já “podem tirar lá”, a partir de então, estes devem se dirigir ao fogão onde estão as panelas, e se servirem da comida por meio dos pratos e talheres disponíveis. Estes últimos geralmente são colheres, e somente quando/se percebem que a visita come com garfo e faca é que passam a disponibilizá-los também, pois, do contrário, sequer são dispostos à mesa. Só depois então de todos os visitantes terem “tirado”, é que as demais pessoas “tiramão” pra si. A mulher geralmente tira para as crianças, e também é ela quem “tira” para o marido. “Aqui é desse jeito, Gian, as mulheres tiram pros maridos, só quando vão repetir é que eles tiram pra eles”, disse Suzamara confirmando minhas impressões. Mesmo quando Dival, Fátima e a filha Madjui vieram à Curitiba, em um jantar na casa de Luana, Fátima foi quem “tirou” para o marido.

Nunca vi alguém tirar primeiro que os que visitam, mesmo quando declaram estar famintos, esperam os hóspedes, e se for o caso, vão buscá-los, como aconteceu com Rafael Pacheco. Num dia em que todos almoçariam na casa do Dival, Rafael Pacheco se ausentou dali por um momento para visitar um indígena em outra casa da *reserva*. Uma vez que o almoço ficou pronto e todos outros visitantes tiraram, alguém lembrou “e o Rafael?”. Então foram buscá-lo de moto, e só quando ele chegou e tirou pra si, foi os que os indígenas começaram a tirar também.

Quanto ao momento de comer, às vezes é comum não comerem juntos, no mesmo espaço que a gente, e acontece também do homem da casa só comer quando formos embora – algo muito diferente do que Suzamara presenciou ao trabalhar na cozinha de não indígenas na cidade, onde observou que lá os seus patrões pediam para ela preparar a mesa com pratos e talheres dispostos para receberem e almoçarem juntos, ao mesmo tempo e no mesmo espaço, com as visitas que recebiam.

São nas *festas* indígenas que a generosidade assume “sua expressão mais plena e espetacular, gerando prestígio para várias pessoas eminentes” (Perrone-Moisés, 2018, p. 05). Na Terra Indígena São Jerônimo da Serra, tão mais notório isto se faz quando no atemos a questão de que lá a promoção de festividades é algo que está associado a estabilidade política dos caciques, de modo que os indígenas constantemente fazem comparações entre as festas do *lado* kaingang e do *lado* guarani (cf. Spenassatto, 2016).

Comemorada com atraso de meses em 2019, a *Festa do Índio* foi onde a conduta diferente diante das visitas assumiu feições proeminentes. Da organização política dualista dividida em *lados*, o kaingang e o guarani, tem-se que na *reserva*, as *Festas do Índio*, que ocorrem anualmente, são duas, uma organizada por cada *lado*. Embora geralmente ocorram em datas diferentes, em 2019 elas ocorreram simultaneamente, porém, em espaços diferentes dentro da *reserva*. Além dos *bailes* organizados por cada *lado*, onde bandas de músicas gauchescas são contratadas pra tocar à noite em seus respectivos galpões¹⁸, o churrasco oferecido pelos *lados* aos moradores durante o dia também é um grande, senão o maior momento esperado pelos indígenas na *festa*. Havendo aí uma certa avaliação dos indígenas acerca de qual *lado*, na pessoa de seus respectivos caciques e lideranças aliadas, será capaz organizar o melhor churrasco e os melhores bailes, prestigioso será aquele que assim oferecer a melhor *festa*.

Fomos para o churrasco do *lado* guarani e lá deparamo-nos com a conformação de uma fila de mulheres, homens e crianças que esperavam serem servidos. As carnes assavam desde o dia anterior, enfiadas em espetos de cerca de 2 metros feitos de eucalipto, sobre uma vala onde toras de eucalipto queimavam, isto numa área delimitada com arame farpado. Quando chegamos, não indo pra fila, e também adentrando o espaço onde os homens aliados ao *lado* guarani assavam a carne, ficamos eu e demais pesquisadores entre a fila e a carne, esperando que algo acontecesse. Naquele momento em que a fila ia aumentando, eu já

18 O mesmo lugar onde guardam maquinário, realizam as festas. Cada lado tem um galpão.

suspeitava, devido a alguma experiência de campos anteriores, que não tardaria a alguma liderança ir receber a gente, dar as boas-vindas de modo tal que seria diferente da maneira que acontecia aos moradores da *reserva*.

O convite veio. Um homem chegou até nós e nos convidou a adentrar o espaço onde as carnes assavam, nos dirigindo até um canto onde, cercado por uma parede improvisada, pediu que esperássemos o cacique do *lado* guarani, Nelson Vargas, que viria conversar com a gente. O “cercadinho” onde estávamos criava uma fronteira entre nós e eles, separava-nos dos demais inclusive visualmente, pois só se dali saísse é que seria possível enxergar a fila e o espaço onde todo o mais acontecia. Quando, finalmente, chegou o cacique, de uma maneira muito gentil ele se apresentou, ouviu nossas apresentações, demonstrou-se solícito ao que precisássemos e pediu que ficássemos à vontade para comer ali mesmo o churrasco que seus aliados haveriam de nos trazer. O churrasco, não sendo só a carne que os homens assam, é também a bandeja de isopor com arroz, farofa e maionese que as mulheres cozinham coletivamente em alguma cozinha, e o refrigerante a que chamam “suco” e entregam na hora. Diferente das pessoas que em fila pegavam a bandeja com comida e o copo de suco, para em seguida comerem ali mesmo acomodados onde fosse possível, ou levarem embora nas sacolas que traziam de casa, nós fomos servidos no “cercadinho”, com espetos inteiros numa fatura tamanha que sequer demos conta de comer tudo.

Noutra data, o de um encontro de famílias Xetá realizado nos dias 07 e 08 de setembro de 2019 na TI São Jerônimo da Serra, algo semelhante ocorreu. Eu estava sentado junto aos Xetá *da reserva* e de Kakané Porã, numa ocasião em que eles desfrutavam um momento da tarde de muitas risadas entre si, quando vi a filha de Dival se aproximar da roda de pessoas. A maioria presente eram mulheres Xetá, e eu estranhei que Odaísa, filha de Dival, alí chegasse, fizesse um cumprimento geral, “e aí, *turmada*”, e não dissesse nada mais, ficando um pouco ao lado como que esperando algo, até que, assim que teve oportunidade, me chamou baixinho de canto e perguntou “quer tomar café e comer pão com linguiça?”. O convite foi feito de tal forma que só eu pudesse ouvir, então aceitei, e ela me guiou até a cozinha onde eu achei que me depararia com demais pessoas se alimentando do mesmo, quando na verdade, ali estava apenas sua irmã Edna mexendo com algumas louças. Odaísa então começou a fritar a linguiça numa frigideira, me perguntou como eu gostava (se mais, ou menos queimada), abriu um pão com as mãos, colocou a linguiça dentro e disse “agora você

tem que ficar aqui”. Questionada sobre o porquê, ela se justificou dizendo não haver o mesmo para todos – o que me colocava numa posição diferente dos demais.

Estes procedimentos por meio dos quais as pessoas recebem seus visitantes não operam num vazio de reações e respostas esperadas daqueles que são os hóspedes. A conduta de servir bem implica numa expectativa em torno da satisfação das pessoas servidas, em cujo campo simbólico da alimentação, a repetição é o signo de saciação. Todo “tira lá” antecipa um “tira mais lá”, pois repetir é um ato imperativo. “Aqui a gente repete” disseram-me certa vez. Sendo isso o comum, o incomum, como disse uma criança em duas ocasiões diferentes, seria o fato de não tirar um terceiro prato, “por que será que a gente nunca repete três vezes?”, ele se questionava sem achar resposta. Não lembro nem quando e nem como foi que aconteceu, mas poucos dias na aldeia foram suficientes para sabermos que seria necessário repetir, e que se não repetíssemos, eles ficariam suspeitosos de que algo não estaria de acordo com nossos gostos. “Acho que ele não gostou, não quer tirar mais”, ouvi algumas vezes até entender que a repetição seria o certificado de que estava satisfeito e de havia gostado. Por conta disso, uma estratégia adotada por nós visitantes foi tirar pouca comida primeiro e complementar na repetição - e eis aqui um ato ineficaz, pois seu efeito foi perceberem que em nossos pratos passou a haver menos comida, o que lhes causou uma nova impressão, “eles comem pouquinho!”, “quando eu for na casa de vocês vou ficar com vergonha de comer tanto!”, nos diziam, e daqueles que não repetem, passamos à condição daqueles que comem pouco.

Mas não é só no almoço e na janta que o dever para com a hospitalidade é digno de nota, mesmo porque nossas visitas à maioria das casas se davam em horários em que estas refeições ou ainda estavam por acontecer, ou, ao contrário, já tinham acontecido. Nestas situações, ao chegar em uma casa, uma vez feitos os cumprimentos, não há família que não ofereça já nesta etapa da conversa, nos primeiros minutos, os copos de café sempre adoçados, pois que a água é fervida já com o açúcar. Mesmo quando o café se faz como uma refeição de modo mais elaborado, como é o caso em que nos convidam ou nos esperam para tomar café em suas casas, a mesa é disposta para que nós nela nos sentemos e façamos a refeição primeiro. Nestes casos, em que a depender da casa nos oferecem alimentos vindos da *cidade*, mas que eles próprios não consomem no dia-a-dia, como queijo, já aconteceu de uma criança resmungar querer uma fatia, e a mãe respondê-la, “espera eles comerem primeiro, depois você come”. Como visitávamos, na maioria das vezes, mesmo que brevemente em alguns casos, duas, três, ou mesmo quatro casas num dia, o saldo diário era de uma quantidade incomum

para os nossos hábitos (ou nossa cultura, diríamos) de café e açúcar ingeridos. Se por um momento a ideia de colocar pouco café me passou pela cabeça, neste caso, mais sem sentido ainda se demonstrou tal pensamento, pois em muitas ocasiões não há, no oferecimento do café, algo como um “pode tirar lá”, pois os copos podem já vir da cozinha entregues em nossas mãos por uma mulher que os trazem já cheios, e da única vez em que recusei, ficou implícito um certo constrangimento mútuo.

Uma moral quanto à aceitação de alimento apareceu numa conversa de Benedita com Ñ, ambas indígenas Xetá. Ao perguntar a sua *tia* se ela comia arroz, Ñ respondeu que não gostava, mas que quando ia na casa dos outros, aceitava e comia pra “não fazer feiura”. Numa situação inversa, em que eu é quem oferecia comida – as nozes e castanhas-do-pará que carregava comigo em campo quando ainda não sabia que o ato de levar comida de Curitiba para a *reserva* seria tão desnecessário (porque nunca nos deixam faltar o que comer) quanto inconveniente (porque visto como sinal de insatisfação acerca do que nos servem)¹⁹. Ao menino, Renato, estendi as mãos com as castanhas, e ele, curioso sobre o que era, aceitou, comeu, agradeceu e levou algumas consigo dizendo ter gostado. Dias depois, quando encontrei as mesmas castanhas e nozes num canto de uma estante da sala em meio a CDs e outros objetos, questionei-lhe sobre se havia gostado, e o menino, neste instante muito envergonhado, corou, disse “não” e saiu.

Eu nunca mais ofereci resistência ao café, e minhas estadias em campo passou a ter essa característica incomum (para meus parâmetros) de tomar muitos copos, pois, fazendo uso de um termo amplamente utilizado pelos indígenas de São Jerônimo da Serra, eu *acostumei*.

1.3 Acostumar e Cevar

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

19 Quando ainda não sabíamos como retribuir à hospitalidade dos anfitriões indígenas, experimentamos algumas compras de alimentos destinadas às casas que nos recebiam. Tal feito logo demonstrou-se impróprio, pois a eles era imprescindível que a nossa alimentação seria provida por eles. “Não é pra trazer comida, não, viu?” que primeiramente ouvíamos como um sinal de decoro, logo adquiriu o sentido de uma expressão de fato imperativa. No fim, ao longo do *campo*, encontramos modos diversos de retribuir, e mesmo de complementar a dispensa indígena com alimentos, ainda que para tal, sempre estivesse envolvido um constrangimento mútuo de parte daquele que oferece (a visita, nós) e quem aceita (o anfitrião, eles). A retribuição com *comida*, sempre precisou ser antes negociada, de modo que chegar à casa com caixas de comida sem antes tê-los avisado, pareceu constrangê-los demasiado.

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 [...]. Ana Machado, Kaingang, PIN Guarapuava, 1996. (C.L.Silva, 1998, p. 60)

Na ocasião de um reencontro, seja quando os Xetá vêm pra Curitiba, ou quando nós retornamos à São Jerônimo da Serra, é comum ouvirmos uma espécie de lamento a respeito de nossa ausência. Quando em maio de 2019 reencontrei Dival e seu irmão, Júlio, no Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR, fazia um mês que havia retornado do campo, e assim que me cumprimentou, as primeiras palavras de Dival era a de que “Depois que vocês foram embora ficou esquisito pra gente lá... a gente *acostumou*”. Já quando eu retornei à São Jerônimo em julho, sentado à mesa com Potchaco e sua esposa Mikaelly, o rapaz expressou o mesmo, “Ficou esquisito aqui depois que vocês foram embora”. Questionado o porquê, foi o sentimento de tristeza que utilizou para expressar a ausência. Mikaelly complementou, “quando vocês vêm é legal, só que aí quando vocês vão embora faz falta”. Zézão vive dizendo o mesmo em reencontros: “depois que vocês vão embora fica ruim pra nós aqui, rapaz”. Quanto ao motivo, o mesmo, a falta que faríamos nos dias seguintes à nossa partida.

Nos tempos atuais em que a internet amplia as possibilidades de comunicação entre pessoas distantes, o retorno à Curitiba, após dias seguidos em São Jerônimo da Serra, não constitui uma ruptura total com o campo. Voltar à *cidade* não rompe em absoluto o contato com as pessoas da *reserva*, pois estes seguem nos contatando, e também nós a eles, por celulares, especialmente via Whatsapp. “Tamo esperando você”, “Tamo com saudade de vocês”, são expressões que, não importa qual o assunto, reaparecem nas mensagens que Zézão e Dival me enviam pelo aplicativo, sempre por áudios. Além destas, é comum fazerem as projeções acerca do que poderemos fazer na *reserva*: “vai treinando aí pra gente buscar as batata-rainha no peral, nós estamos com saudade de vocês, hem, rapaz”, “to mexendo com peixe agora, tamo esperando vocês aqui pra comer um cascudo”. A última que recebi de Zézão, dizia assim: “A hora que você vim, é pra você ficar mesmo uma semana com nós aqui,

pra nós descer lá pra nós pegar uns cascudo lá, bater uma tarrafa lá, só que daí nós vai posar daí, traz o protetor pra você passar no corpo”. Estas formulações, que expressam o nosso retorno futuro, já nos são apresentadas mesmo enquanto estamos na *reserva*. Sempre prestes a ir embora, não há partida que não acompanhe uma expectativa quanto à volta. “Da próxima vez que vocês vierem...”, dizem, complementando com alguma atividade que julgam causar-nos prazer, como ir a cachoeiras, comer alguma comida, visitar algum lugar da *reserva*.

Acostumar-se, ao que tudo indica, expressa um modo de aproximação no gradiente de alteridade que existe entre “nós” e “eles”. O que nos primeiros dias Rosely dizia sobre sua cunhada, Fátima, a saber, de que ela já estava se *acostumando* com a gente, mais para os últimos dias era assim expresso: “nós vai adotar você”. Das piadas que os filhos de Dival faziam com nós pesquisadores, e dos apelidos que nos davam, Dival dizia que isto era sinal de que eles haviam se *acostumado*.

“Nós vai adotar você”, “você já é de casa”, “vamos arrumar um indiazinha pra você ficar aqui”, são expressões que após um certo tempo passei a ouvir, todas referindo-se a um modelo de encurtamento não só da distância espacial entre mim e eles (eu moro na *cidade* de Curitiba e eles na *reserva* de São Jerônimo da Serra), mas de uma distância de alteridade, um movimento que sugere a redução da diferença que passa por um processo de identificação, deles comigo (na medida em que eles se *acostumam*), e de mim com eles (pois segundo eles, também eu estaria me *acostumando*). Lembremos: “você é branco mas está se *acostumando*”, dizia uma kaingang quando passei a comer como eles; “se você ficar aqui um ano você vira índio” me dizia Reginaldo, em tom de piada, por eu estar comendo *fubá com dorso*.

Acostumar e ser da casa são expressões que denotam um modo de aproximação de Outrem, “domesticando-o por assim dizer” (Wagner, 2012, p. 50), tendo por mediação a comida. Numa etnografia com os indígenas Mastanawa (pano), na Região do Alto Rio Purus, na divisa do Estado Brasileiro do Acre e da região peruana de Ucayali, Rolando (2018) descreve um contexto semelhante a este de São Jerônimo da Serra. Segundo o autor, o termo *acostumado* (*acostumbrado*, em espanhol, e *féya*, em mastanawa) também diz respeito a uma redução da diferença.

Este conceito de acostumar é central para entender como a sociabilidade Mastanawa opera e, portanto, como eles experimentam e entendem suas relações com o Outro. A raiz verbal Mastanawa *féya*- significa se acostumar, se o sufixo- *fai* for adicionado de modo a formar a palavra *fëyafai*, torna-se um verbo transitivo que pode ser traduzido livremente como fazer algo ou alguém acostumado. A palavra *fëyafai* tem vários significados: domesticar, domar, ensinar algo, fazer com que alguém se acostume, tornar o estranho familiar. Nesse sentido, a palavra *fëyafai* pode ser usada para descrever o processo pelo qual as crianças incorporam os hábitos que

futuramente os tornam propriamente Mastanawa, o processo pelo qual os cães se tornam úteis companheiros de caça, bem como a forma pela qual macacos recém-nascidos capturados tornam-se animais de estimação bem comportados. Da mesma forma, pode ser usado para descrever o processo pelo qual duas pessoas anteriormente não relacionadas encontram um ao outro e aprendem a viver harmoniosamente. Alguém que é *fëyaiba*, o sufixo *-ba* indica negação, não só não está acostumado, mas também é um estranho, ou seja, alguém que ainda não se adaptou adequadamente ao grupo. Uma pessoa que é *fëyaiba* tem um corpo que ainda é muito diferente do grupo, e por esta razão exibe um comportamento e um código moral diferentes. Em consequência, o processo de se acostumar implica necessariamente a redução da diferença que mantém partes anteriormente não acostumadas separadas e incapazes de comunicação. A redução destas diferenças é alcançada por meio de operações no corpo e não se limitam a humanos, um cão de caça passará por regimes corporais semelhantes aos de um caçador humano. (p. 75-76)²⁰

Em São Jerônimo da Serra, o termo descreve ainda um modo de fixação espacial em que *acostumar-se* com a *comida* e outros elementos pode indicar uma permanência em algum local. O relato de Kuein, sobre sua experiência de ter sido retirado à força do *mato* e levado pra São Paulo em um caminhão, é explícito quanto a isso:

(...) 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 (C.L.Silva, 1998, p. 57).

Tendo conseguido voltar de São Paulo, chegou à Curitiba sem nunca mais retornar à Serra dos Dourados. No entanto, assim como muitos Xetás, Kuein teve uma vida em que passou por muitos lugares no mundo dos *brancos*. Desta alta mobilidade, informou:

eu procurava um lugar onde eu me acostumasse, estava difícil, porque todos da minha gente tinham morrido. (Idem, p. 59)

Existe uma associação entre *acostumar* e comer, em que na caça isto se explicita. Eu não cheguei a ir em expedições de caça, embora ela seja uma atividade frequente, não é comum a tantas pessoas como o é a pesca. No entanto, nas situações em que adentrei o *mato*, era comum ver armadilhas, restos de *ceva*, ou *puleiros*, todos estes elementos que dizem respeito ao universo prático simbólico da caça, e do qual me falavam os indígenas. Do que me foi possível saber, a caça, atividade exclusivamente masculina, pode acontecer de três modos e sempre à noite: um em que se deixa armadilhas para os bichos do mato; outro de tocaia, em que o caçador fica em um “andaime” por eles chamado de *puleiro* à espera de que o animal

20 Tradução minha.

apareça; e um outro em que se vai com cachorros de caça que buscam o animal caçado no mato. Deste último caso sei pouco. Quanto aos dois primeiros, o fator que aqui importa é o de que em ambos, a caça se faz mediante alimentação prévia do animal a ser capturado, e tal alimentação se dá pelo que chamam *ceva*.

A *ceva*, termo que denomina a comida (geralmente sabugos de milho) que os caçadores deixam aos bichos que serão caçados, não serve, ao contrário do que suspeitei, para engordá-los no mato antes da captura. Sua função, como dizem, é *acostumar* o animal, de modo que ele deixe de ser *bravo*, *desconfiado*, e não fuja. Assim é que, para os animais que serão caçados com armadilha, é deixado a *ceva* em algum *carreiro* (caminho por onde a presa passa) percebido pelo caçador como rastro. O caçador precisa ter o cuidado de não passar, ou cruzar muito, este carreiro, pois a potencial presa pode desviar do caminho uma vez que é capaz de perceber, devido a cheiro deixado pelo caçador, que alguém esteve ali. Isto implica, por exemplo, que o ideal seja de que o caçador não tome banho com sabonete antes da caça. Trata-se, portanto, de uma técnica em que o caçador precisa contatar, primeiro, não o animal em si, mas seus indícios na forma do rastro, de modo tal que o seu próprio cheiro não converta em rastro/indício a ser percebido pelo animal.

De tempos em tempos, o caçador retorna ao local para saber se o animal está se alimentando ali ou não, e sempre coloca mais milho, refazendo constantemente a *ceva* até que o bicho se *acostume*, “deixa de ser desconfiado” dizem, e tenha para si que ali é local seguro de alimentação e permanência. Chegado este ponto, o caçador preparará junto à *ceva* uma armadilha, e da próxima vez em que o animal ali retornar, ele será capturado ou matado pela armadilha, a depender do aparato técnico utilizado – de morte ou captura.

Outro caso é o de que o caçador constrói um *puleiro* na mata, este consistindo em pedaços de madeira formando uma escada no tronco de uma árvore, de modo que em cima seja construído, também de madeiras, um piso quadrado sem paredes e sem teto, mas em cima do qual seja possível ao caçador ficar sentado esperando o bicho vir se alimentar da *ceva* que deixou em baixo no chão. O procedimento de fazer *ceva* (ou *cevar* o animal, como verbalizam o termo) é o mesmo que o descrito anterior, em que a *ceva* é feita durante um período em que se alimenta o animal *acostumando-o*. Quando questionei por que tudo isto não poderia acontecer em um único dia, a resposta foi a de que nos primeiros dias o animal nem chega a *ceva* de tão desconfiado, logo, *cevar* demanda tempo, o tempo de *acostumá-lo*.

Uma vez *acostumado*, então, haverá o dia em que o caçador ficará de tocaia, à noite, a espreita do animal no *puleiro*, munido de uma espingarda e uma lanterna apenas. Lá de cima, sempre me enfatizam o enorme estado de atenção que, durante horas, precisa estar o caçador. Com sentidos acurados, a audição nesta hora é imprescindível, pois a caça, em todas suas modalidades é feita à noite, onde pouco se enxerga, porém muito se ouve. E, no entanto, é necessário também fazer absoluto silêncio, pois o animal, também sensível aos sinais do ambiente, pode perceber a presença do caçador e fugir. Sendo pelos ouvidos que o caçador percebe que animal está chegando, o som emitido pelas patas dos bichos ao pisar o terreno fornece sinais suficientes a partir dos quais é possível saber que espécie de animal se aproxima. Mas é só quando o bicho, enfim, começar a mexer na *ceva* é que ele ligará a lanterna, a que chamam *farolete*, em direção ao animal e bem rápido efetuará o disparo. Questionado sobre a função da luz do *farolete* em direção ao animal, me responderam que é para que por instantes o bicho fique paralisado devido a uma espécie de desorientação causada pela luz²¹. Outra coisa que sempre enfatizam é o ambiente sombrio que é o da caça, “o clima é estranho”, me disse Júlio César, me explicando que a mata é um ambiente potencialmente perigoso, principalmente à noite, quando onças e assombrações “saem”. As noites em que há mais assombrações são também as noites em que há mais bichos de caça, e diversas histórias de caça relatam a aparição de assombrações²².

A *ceva* também acontece nas situações de pesca, embora neste caso ela não seja imprescindível. Ela consiste em, dias antes, jogar alimentos aos peixes na região da *represa* em que se espera que os peixes se concentrem e permaneçam nos dias posteriores, um dos quais acontecerá a pesca. Sobre a *ceva* da pesca ouvi falar apenas uma vez, pois normalmente não o fazem, porém no caso de realizarem-na, o objetivo é o mesmo, *acostumar* o peixe. Ressalvo aqui uma situação inversa de que, da vez em que fui pescar traíra com alguns indígenas, um deles me disse ser preciso *bater a boia*, ou seja, ao lançar na *represa* a isca-anzol-linha, eu deveria dar puxadas fortes na vara fazendo com que a boia “batesse” na água,

21A técnica, ao que parece, é amplamente utilizada entre ameríndios, tal como se vê entre os katukinas, kaxinawas e ashaninkas do Alto Juruá na Amazônia, onde diz-se “a lanterna não assusta o animal [...] ele fica desnortado e não morre” (Almeida et al., 2002, p. 322).

22 É generalizado na América indígenas o receio de caçar à noite, isto devido aos perigos que, no que diz respeito a bichos e espíritos, rondam a mata noturna. Como se pode ver noutro contexto, na região amazônica do Alto Juruá, os Katukinas, por conta deste receio, ficam menos tempo durante à noite em suas tocaias de caça, já os Kaxinawa sequer chegam a caçar de tocaia durante à noite (Almeida et al., 2002, p. 321). Em São Jerônimo da Serra, apesar do receio, nunca ouvi relatos de que permaneçam durante menos tempo no *mato* noturno. No entanto, é recorrente relatos de homens que abandonaram seus postos de caça por perceberem algo de estranho, no geral, assombração, no entorno. Do que me contaram, com exceção de caça com armadilhas, nunca caçam durante o dia.

o que irritaria a traíra, espécie de peixe que segundo me contou o rapaz que me ensinava, “traíra não pega de fome, traíra pega de raiva”.

O mesmo vale ainda para os animais que criam em seus quintais, as *criações*. Foi dando comida e deixando em um cercadinho no quintal durante alguns dias que Zézão fez com que um casal de patos comprado de outro dono se *acostumasse* com o novo terreno. Caso não fizesse assim, dizia indicando o espaço exterior ao terreno de sua casa, “os patos não iam saber onde é casa deles, eles fogem, vão embora, a gente faz isso pra eles *acostumarem*”.

Cevar os bichos de caça, ou dar alimentos às criações recém-chegadas separadas em cercadinhos, assim, tem como finalidade *acostumá-los*, e dos casos descritos acima se observa como tal processo, mediado pela *comida*, implica numa espécie de domesticação na qual o alvo da *ceva* deixa de ser desconfiado e fica então *acostumado*, tendo para si que o espaço, a região em que se encontra, é segura de permanência, ou ao menos, de retornos esporádicos. *Acostumar*, assim, é uma ação de forte conotação espacial: de onde o desconfiado fugiria, uma vez *acostumado*, ele permanece.

1.4 Os brancos *cevaram* os índios

Muitos morreram, não se acostumaram com o sal.
Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996. (C.L.Silva, 1998, p. 180)

O processo de *acostumar-se* que a *ceva* produz não é restrita à relação entre humanos e animais. Ela também é constitutiva da relação entre humanos, sendo uma noção mobilizada por alguns Xetá para narrar o que chamamos “contato” com os *brancos*²³. Tanto a indígena ã, quanto o Zézão, ambos xetás, dizem-no assim: “os *brancos* *cevaram* os indígenas”.

Nos relatos que presenciei, ambos se referem a um período, e a uma prática específica que é constitutiva de sua história de relação com os *brancos*, na qual estes, quando de sua invasão no território dos Xetás na Serra dos Dourados, tentavam uma aproximação com os indígenas a partir do oferecimento de *comidas*.

23 “Contato” entre aspas apenas porque, de um ponto de vista Xetá, trata-se efetivamente de um retorno dos *brancos*. (ver. Cap 2)

Desde Amoroso (2003) sabe-se que a transformação de Kaingangs e Guaranis na bacia do Tibagi – PR, via mudança de hábitos alimentares, a que a autora chama “conquista do paladar”, era a primeira etapa de um projeto de “Catequese e Civilização dos índios” que fora realizado por missionários capuchinhos nos aldeamentos indígenas no Império no Paraná (1850-1889). Segundo a autora, tal programa tinha como finalidade engajar os indígenas nas atividades agrícolas, no mercado de trabalho regional ou nos próprios aldeamentos, tidos então como espaço de mão-de-obra indígena.

Supunha-se que as mudanças almejadas para as populações nativas processavam-se mediante a conquista do paladar, por acostumar os índios ao gosto picante, salgado e doce da civilização. (p. 36)

Embora seja outro o contexto, uma das práticas, enquanto tática, mobilizada por *brancos* no intuito de aproximarem-se dos indígenas, também foi a de deixar alimentos aos Xetá, isto na década 1950, quando o Serviço de Proteção aos Índios - SPI organizava suas expedições de contato e enquanto membros das companhias de colonização invadiam o território. Das narrativas coletadas por C.L.Silva (1998, 2003) e mesmo das que eu ouvi em campo, o que sobressai como alimentos de aproximação, ou de *ceva*, são o açúcar e o sal. Entre os Xetás, no entanto, ambas apresentam características opostas entre si.

Na parte de seu trabalho em que busca apresentar uma versão Xetá do contato com o mundo dos *brancos*, C.L.Silva (1998, p. 151) dedica um momento da análise ao evento no qual um grupo de seis indígenas Xetás toma a iniciativa de ir ao encontro dos moradores de uma fazenda instalada localmente, em dezembro de 1954. Era a fazenda Santa Rosa, cuja área de 1.400 alqueires fora cedida, em 1951, pelo governo do Paraná ao então deputado estadual Antônio Lustosa de Oliveira. A fazenda foi repassada aos cuidados de seu sobrinho, Antônio Lustosa de Freitas, que lá vivia com sua esposa Carolina Alves Freitas, de modo que foi com ambos que os seis indígenas se defrontaram ao buscarem o contato.

Dentre os indígenas que adentraram área da fazenda, estava o Kuein, que até hoje segue vivo na Terra Indígena Marrecas (Turvo - PR) e cujo relato do evento foi registrado por C.L.Silva (1998). Assim Kuein conta como foi:

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 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, Iratxamewai, [irmão mais velho do Ajatukã], Eirakã

e Nagüa, 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 espiavam 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 embaixo 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. Aí, 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 (...). (p. 173-174)

O açúcar é um elemento presente nas falas Xetá que se dedicam a narrar este evento, indicando sempre a predileção dos indígenas por alimentos adocicados. O retorno esporádico à Fazenda Santa Rosa após este primeiro contato, ainda segundo Kuein, era condicionado pela necessidade de provimento alimentar.

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 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. (Idem, p.180)

De acordo com C.L.Silva (1998, p. 177), Kuein sempre lhe observava que este primeiro contato tinha por objetivo estabelecer uma aliança com os *brancos*. Ainda segundo a autora,

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 importantes. (p. 193)

A aproximação com a Fazenda de fato inaugura algo novo na tecnologia do contato que fora empregada pelos Xetá até aquele momento, que sempre fora uma tecnologia do não

contato. O modelo esquivo de relação com os *brancos*, no qual os Xetá os observavam à distância, e mantinham-se deles, a distância, rapidamente, com a invasão acelerada dos colonizadores aos seus espaços, impeliu parte dos indígenas à aproximação.

No entanto, não há aspás suficientes a fim de que possa dizer sem incorrer numa injustiça, que o açúcar tenha selado a paz, pois a partir deste “encontro”, o que surge é uma nova modalidade de violência perpetrada contra os indígenas. Tal violência refere-se ao sofrimento sentido por aqueles que experimentaram um processo de difícil adaptação ao mundo dos *brancos*. Acerca desta difícil adaptação, no que se refere ao plano da alimentação, são comuns os relatos dos sobreviventes em que se faz presente a angústia causada por não se *acostumarem*. Nestes relatos, é o sal que, contrariamente à aprovação do açúcar, aparece como elemento não apreciado, sendo associado, inclusive, à causa de muitas mortes.

Esta letalidade do sal aparece no relato de Kuein:

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. (C.L.Silva, 1998, p. 193)

Segundo C.L.Silva (1998, p. 193), o sobrevivente Tuca reafirma as observações de Kuein, indicando que, quando era criança, ainda no *mato*, da conversa que tinha Xetás adultos, estes eram unânimes em associar a comida à causa das mortes daqueles que se aproximaram dos *brancos*. “Assim, eles me diziam que era a comida que lhes foi oferecida que os matava” (cf. C.L.Silva, 1998, p. 193).

No trabalho da autora, a hipótese de que esta comida oferecida pelos *brancos* era envenenada é aventada numa nota de rodapé (cf. C.L.Silva, 1998, p. 194-195). Sem uma conclusão acerca do fato, ela apenas indica que um ex funcionário do SPI, que não quis ser identificado, viajou para a região da Serra dos Dourados entre os anos de 1956 e 1957 e constatou que “realmente haviam fortes indícios de que os índios morreram por ingestão de alimentos envenenados e por tiro”. Conforme aparece no Relatório da Comissão Estadual da Verdade do Paraná (Parana, 2017, p. 158) tal hipótese deve ser levada em consideração, pois tal como é informado no documento, o envenenamento de indígenas como uma forma de expulsá-los de seus territórios é algo recorrente na literatura sobre povos indígenas no

Brasil²⁴. No entanto, é necessário indicar aqui, que, dos relatos Xetás acerca desta letalidade da alimentação oferecida pelos *brancos* no contato, nunca observei qualquer menção ao veneno.

É presente na memória Xetá que, aqueles que não morreram por ingestão de sal, sofreram para se *acostumar*. Segundo C.L.Silva (1998), aqueles com os quais trabalhou diretamente em sua pesquisa,

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 alimentação²⁵. (p.193)

Uma dessas sobreviventes, a ã, ao falar da morte de sua mãe, conta que os *brancos*, que abriam picadas, estradas e já haviam se instalado no território dos Xetá, deixaram charque nas habitações onde ela e seu grupo ficavam. Após comerem, ela conta que “o grupo inteiro morreu de dor de barriga” e apenas algumas crianças, tal como ela, é que não morreram, isto porque não se alimentaram do charque que era restrito ao consumo das crianças. E conclui, “foi assim que minha mãe morreu”.

O sal que aparece no relato de morte de sua mãe reaparece como uma das causas pela qual ela própria experimentou uma adaptação difícil à alimentação desde que fora retirado do *mato* pelos *brancos*, mais precisamente funcionários do SPI que, após retornarem a Serra dos Dourados e alcançarem o acampamento onde ã e sua família estavam, conseguiram convencer seu tio, Mã, de que ele os autorizasse a levá-la para Curitiba. Juntos com os funcionários do SPI estavam também duas crianças xetás, Tuca e Kaiuá, que haviam sido raptados em expedições anteriores do órgão, e que desde então já viviam em Curitiba sob tutela de Dival José de Souza, chefe da 7ª Inspetoria Regional do SPI. Segundo ã, Tuca, que era seu primo, e Kaiuá, que era seu irmão, foram quem primeiro sugeriram para que ela fosse à Curitiba junto com eles, e Mã só concordou porque pensava que os funcionários trariam-na de volta depois de algum tempo, algo que nunca aconteceu. Desde o primeiro momento, então, em que ã é levada de seu acampamento rumo ao carro que transportaria todos à Curitiba, ela já experimentara dificuldades para se alimentar.

24 “No início dos anos 1970, para se citar apenas um exemplo, aos Tapayuna, nas proximidades da atual cidade de Diamantino (MT), foi oferecida carne de anta “temperada” com arsênico e também arsênico misturado ao açúcar, resultando na morte de muitas pessoas” (Parana, 2017, p. 159). Já os Cinta-larga, “foram exterminados também por meio da adição de estricnina ao açúcar”. (Idem, 2017, p. 159).

25 Tenho a impressão de que “se consumassem”, que aparece na citação, seja um algum erro de escrita da autora, pois pelo contexto, faz mais sentido que seja “se acostumassem”.

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. Enquanto andávamos pela mata, via nosso mato ficar pra trás, as árvores com jaracatiá, guavirova, jerivá, macaúba, (...). 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 (...) (C.L.Silva, 1998, p. 67-68).

Enganada pelo uso de doces (as balas) que a faz entrar no carro, já em Curitiba, é o sal na comida dos *brancos* que a faz sofrer. Na cidade, tendo sido retirados os seus adornos, ã sentia-se nua, embora tivessem-na colocado um vestido. Ao que consta, no novo local de moradia, sofria para dormir em cama, usar roupas e comer o que lhe era oferecido (C.L.Silva, 1998, p. 69). Tuca, na tentativa de lhe tornar mais fácil a sua adaptação, misturava açúcar na comida que os *brancos* lhe davam para que ã comesse. No entanto, sobre a comida, ela conta:

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. (C.L.Silva, 1998, p. 69)

Essa adição de açúcar na *comida dos brancos* é uma lembrança compartilhada também pelos filhos de Tikuein. Segundo contam, o pai, depois que fora retirado do mato, também demorou a se *acostumar* com sal, motivo pelo qual, tal como ã, misturava açúcar nos alimentos salgados oferecidos pelos *brancos*. Zézão, um dos filhos de Tikuein, me informou:

O pai, mesmo depois que casou com a mãe, até acostumar com comida de sal foi um tempo, hem. Ele não comia comida de sal... ele acostumou, a comida dele não tinha sal, quando ele tava no mato selvagem, igual nós fala o índio selvagem que é do mato né... pra ele acostumar com comida de sal mesmo deu panca pra ele acostumar, hem.

E em outra ocasião, associou esta *comida do mato* à pureza:

a comida deles [dos Xetás antigos] era pura, sem sal, eles nem sabia o que que era sal na vida deles, não existia sal nenhum, e era mais sadio que nós, e era tudo bem repartido.

Essa pureza na comida também se apresenta nas falas de Kuein, que diz: “Nós não comíamos sal, era tudo puro, sem nada” (C.L.Silva, 1998, p. 193). Ela é conceitualizada de modo a diferenciar a comida do *mato* que os Xetá antigos comiam, e a comida dos *brancos* que passaram a comer após terem passado a viver na cidade. A esta distinção associa-se concepções de saúde e repercussão no corpo – algo que se observa no relato de Ñ, onde informa que sentia “fraqueza” ao comer a *comida* dos *brancos*, e também de Kuein, que de uma situação em que estavam “todos gordos”, tinham saúde e não tinham doença, passam a morrer.

A associação entre morte e “contato” com os *brancos*, mais recentemente aparece na fala de Claudemir da Silva quando a compara à pandemia de Covid-19. Seu discurso encontra-se registrado na publicação “Fica na aldeia, parente – povos indígenas e a pandemia de covid-19”, onde estão reunidos os modos pelos quais diversos povos indígenas tem lidado com, e pensado sobre, o cenário pandêmico. Assim diz o vice-cacique dos Xetá.

O primeiro encontro dos indígenas com os não-indígenas foi um impacto muito grande, pior que essa epidemia de hoje. Ainda não tem tanto remédio para combater, mas estão conseguindo aos pouquinhos. Já no primeiro contato dos não-indígenas com os indígenas foi um impacto ‘federal’ que acabou com muitos indígenas. Tanto é que a gente tem a história do nosso povo, que morreu muito devido a alimentação que não eram acostumados, de diarreia e outras coisas. (Silva, C., Silva, D. & Souza, L., 2020, p. 75)

Esta letalidade dos *brancos* no passado segue sendo objeto de observação Xetá no presente. Entre os descendentes dos Xetás que foram retirados do *mato*, mais especificamente aqueles com os quais convivi em São Jerônimo da Serra, os filhos e filhas de Tikuein, a *pureza* reaparece como aspecto que distingue a *comida de índios* e a *comida de brancos*. Contudo, não é mais o sal que aparece em seus discursos acerca da comida dos *brancos*, mas o *veneno*. Com o termo, não se referem aos potenciais venenos colocados pelos *brancos* com o propósito de matá-los no passado, mas outro *veneno*, o agrotóxico que inventaram como forma de propiciar o plantio em larga escala de alimentos.

O uso deste *veneno* – e também de ração e gás – no campo da alimentação, conforme se verá no Capítulo 3, também associa-se a noções de saúde, corpo e tempo. Tal associação fornece as bases a partir das quais os Xetá elaboram um discurso contra-antropológico crítico acerca dos riscos não só de destruição do mundo, mas também de uma autodestruição dos *brancos*. Antes, porém, no próximo capítulo, observemos como de um ponto de vista Xetá, esta letalidade e o comportamento errado no campo da alimentação não são meras

características acidentais dos *brancos*, mas o seu próprio fundamento. Um aspecto que remete a sua origem, e ao seu próprio fim.

CAPÍTULO 2

As origens: dos Xetá, dos *brancos*, dos desertos

Carmen Lucia da Silva foi quem primeiro registrou com interesse etnográfico as narrativas Xetá. Isto foi na década de 1990, período em que, após uma diminuição de pesquisas acadêmicas conduzidas junto ao povo, a antropóloga inicia uma trajetória acadêmica de estudos junto à etnia. Esta trajetória está intimamente ligada ao reaparecimento dos Xetá na cena pública, sendo este um contexto de uma intensa conjunção de esforços políticos dos indígenas, que junto a aliados diversos, passam a se articular em nome do que chamam de *luta* por justiça.

A aliança que os Xetá fazem com Carmen marca um período. Em meio às narrativas que os Xetás de hoje fazem de reavaliação de sua história, “antropóloga Carmen”, ou mesmo “Carminha”, são termos que constantemente aparecem mesmo como um marco a partir do qual se localiza no tempo uma transformação histórica acionada por (re) encontros de Xetás que, desde que foram expulsos da Serra dos Dourados na década de 1950, viveram em territórios alheios, *misturados* entre indígenas de outras etnias, como os kaingang e guarani, e *brancos*.

Em 2016, na ocasião de uma aula pública de nome “Território e Resistência – desenvolvimentismo e violações de direitos dos povos indígenas”, e que foi realizada no Salão Nobre da Faculdade de Direito da UFPR, em Curitiba, o então vice-cacique dos Xetá, Claudemir da Silva, disse assim:

Ao passar de quarenta anos, com a força de Deus e o trabalho da antropóloga Carmen [Lucia da Silva], depois de quarenta anos, ela conseguiu reunir esse povo, que foi em 1994 que houve o primeiro encontro em São Jerônimo da Serra, na aldeia indígena. E daí, então, começou o trabalho, e isso foi para vinte e cinco anos. Meu pai, meu tio, os líderes mais velhos vieram tudo a falecer, e nós estamos nessa peleia até hoje lutando. E quando fala dos povos Xetá na região de Umuarama, parece que se está falando do satanás para aquele povo. Eles criticam muito, dizem que... o mês passado saiu um anúncio no jornal que oito índios xetá iam tirar dois mil e oitocentos empregos do povo. Como é que podia acontecer isso? Isso é uma tremenda de uma mentira, como já falaram aqui. Nós estamos lutando por um pedaço de terra para a nossa sobrevivência, pensando nos nossos netos, nos nossos filhos, né?' (Claudemir, Aula Pública, Curitiba, 2016)²⁶

26 Aula Pública “Território e Resistência: desenvolvimentismo e violações de direitos dos povos indígenas, Curitiba, 2'15"50 – 2'18"18). 28, abr., 2016. Curitiba (PR). Canal DTI/UFPR – SCJ (Youtube). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=v1tTdxJmP5U>>

Os (re) encontros da década de 1990 são dois, um realizado em 1994 e outro em 1997, e ambos figuram como os primeiros passos a partir dos quais os Xetá passam a fazer, então, a *luta*, termo este que circunscreve uma série de ações cuja finalidade é fazer valer seus direitos coletivos, dentre os quais, a demarcação territorial, na mesma terra da qual foram expulsos à força, se apresenta como um objetivo central, e até hoje inconcluso. “As coisas começaram a melhorar pra nós depois que a professora Carmen começou a trabalhar com nós”, ouvi dizerem, localizando neste nome a marca de um tempo, um marco temporal.

Certamente outros nomes também estiveram envolvidos neste movimento de articulação política dos Xetá possibilitado pelos (re) encontros. Kimiye Tommasino (UEL), Marcolina N. T. de Carvalho (UEL), Vitório Constantino (UEL) e Vlamir Antonio da Silva (FUNAI), por exemplo, são quem compõem a comissão organizadora do chamado “Encontro Xetá: sobreviventes do extermínio”, realizado em julho de 1994 na TI São Jerônimo da Serra (cf. Tomasino, 2015). Três anos depois, em 1997, no âmbito de sua pesquisa de mestrado é que Carmen Lucia da Silva organiza um segundo encontro, que, mantendo o mesmo nome do anterior (o de 1994), é promovido em Curitiba pelo Instituto Socioambiental – ISA e com 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 do Paraná (UFPR) (cf. C.L.Silva, 1998: 239).

Conforme coloca Pacheco (2018, p. 80),

o momento era verdadeiramente histórico, já que alguns dos *parentes* se reencontravam pela primeira vez após cerca de quarenta anos separados, e o povo já considerado “extinto”.

É notório que uma dessas transformações desencadeadas a partir dos (re) encontros seja o esforço mobilizados pelos Xetá no sentido de contraproduzir imagens propagadas sobre o seu povo entre os *brancos*. A principal delas, uma mentira, é a de que os Xetá estariam “extintos”, de que seriam representados por “poucos indivíduos”, despossuídos de seu próprio futuro, porque este futuro sequer existiria: os Xetás foram destruídos “para o todo o sempre”, conclui a Revista Panorama (Xavier, 1978, p. 16) numa dessas diversas versões que propaga o que seria uma “extinção” dos Xetá, mas que a nós mais se parece com a variação local de uma narrativa que encontrou terreno para propagação em meio a diversas revistas e jornais.

Noutra ocasião, da leitura que pude fazer de publicações jornalísticas sobre os Xetá, observei que dentre um período que vai desde a década de 1970 até meados da década de 1990, é onde se observa que a narrativa de extinção dos Xetá tem por pressuposto não apenas

as mortes às quais haviam sido submetidos no passado, mas a impossibilidade de nascimentos de novos Xetás no futuro (cf. Leite, 2017, 2019). O pressuposto, neste caso, referia-se a uma concepção biologizante que orienta as noções elementares de pertencimento étnico, de modo que tais concepções implícitas constam em parágrafos dedicados a apontar uma linha argumentativa que parte da suposição de os Xetás “puros” seriam poucos indivíduos, e que, por serem todos aparentados, não gerariam filhos entre si, residindo aí, o ponto central de um impossibilidade de futuro, da anulação de “chances de sobrevivência da etnia, já que são todos parentes próximos” (Folha de São Paulo, 1996). Muitos parágrafos, assim, serão dedicados a reconstituir os casamentos interétnicos de Xetá com outras etnias, construindo uma história que, muito embora repete aos *brancos* as morte dos Xetá no passado, acaba por deslocar para o própria etnia, responsabilizá-la mesmo, pelas causas cujo efeito imediato seria um não futuro.

Ao abordar este tópico em uma apresentação de minha pesquisa e fontes jornalísticas, em um seminário realizado no Círculo de Estudos Bandeirantes, em 2018, expus ao público o caso um tanto perverso no qual, no final da década de 1970, reputaram a ã, uma das três mulheres Xetá que após retirada do *mato* segue viva, a responsabilidade por inviabilizar a continuidade de seu povo. Referia-me especificamente ao acontecimento no qual o funcionário da Funai, Dival de Souza, tentou fazer com que ã se casasse com seu primo Kuein no intuito de gerarem filhos, dando sequência ao que se supunha ser a *pureza* e continuidade étnica dos Xetá (cf. C.L.Silva, 1998, p. 62 e 71; Leite, 2017, p. 45; Pacheco, 2018, p. 114; Parana, 2017, p. 166). Na ocasião, ouvimos de Claudemir, vice-cacique dos Xetá, que estava presente, a repreensão acerca da forma pela qual a intimidade de seus parentes veio a público pela imprensa, de modo que tal tentativa da Funai, de fazer ambos casarem-se, foi comparada ao ato de fazer animais se cruzarem, tal qual se faz com cachorros. Ora como aquela que recusa o “cruzamento” com o parente Kuein (cf. Oricolli, 1985), ora como aquela que, por condições de seu próprio corpo, não poderia gerar mais filhos porque supostamente “estéril”, ã é, ao mesmo tempo, indicada como objeto de violência dos *brancos*, mas também o sujeito de sua própria extinção²⁷.

27“Com a finalidade de tentar recuperar alguma coisa nesse sentido, houve em Guarapuava uma tentativa de se ‘promover um casamento’ entre dois xetás: Kuen, 54 anos, e Rosa ‘Han’, 39 ou 40 anos, no máximo, segundo calculam os sobreviventes da tribo. Rosa era casada com um Guarani. Teve três filhos: um menino e duas meninas. Fala pouco. Não entende ou faz de conta que não entende o que se pergunta e ela. Responde menos ainda. Mostra-se tímida a qualquer aproximação. Cochicha-se dentro do Posto Indígena de Guarapuava que ela recusou a Kuen. Com isto, encerra-se o ciclo dos xetás no mundo. Não há mais mulheres com possibilidade de

O curioso, penso, é que a propalada ideia da extinção, embora a todo momento tematize as mortes ocorridas no passado e as vidas que não poderiam acontecer no futuro, nunca se construiu com base numa suposta não existência de Xetás vivos no presente, pois sempre “ainda restou”, como os jornais diziam (e muito ainda se diz equivocadamente) “poucos remanescentes”. O atestado de óbito de um povo inteiro que as publicações assinam, neste caso, somente versa sobre o presente, na medida em que, em meio às denúncias sobre o passado, condena-lhes na sequência, por antecipação, o futuro. É da inexorável impossibilidade de continuação que partem para, em seguida, no tempo presente em que escreviam, publicarem sobre o que seria “o fim de um povo paranaense” (cf. Busnardo e Voitch, 2005). Ou seja, o “presente etnográfico” que se lê nos jornais não se encontra tanto na autoridade que comprova o ‘eu estive lá’ do autor, mas, algo pior como um: eles, os indígenas Xetá, é que não estarão mais lá. O pensamento que se materializou escrito em diversos jornais, então, mata primeiro um tempo, o futuro, para que no presente os Xetá “restem” numa impossibilidade, ou melhor seria dizer, numa impensabilidade, de viver.

A partir da década 1990, dizíamos, houve os (re) encontros, e a partir destes novos eventos a narrativa de extinção teve de se contorcer para dar conta do que até então era o impensável: “Oficialmente extintos, Xetás reaparecem”. Com esta frase o jornal O Estado de São Paulo (1999) intitula uma notícia onde os Xetá foram apresentados como algo semelhante a uma etnia ex-extinta, “um povo que surpreendentemente emerge da extinção com o trabalho feito pela antropóloga Carmem Lúcia da Silva, da Universidade Federal do Paraná”.

Para os Xetá, no entanto, embora o momento que segue a esses (re) encontros fosse de fato diferente, os acontecimentos não se colocam em torno de uma “emergência” que sucede à “extinção”, pois nunca se consideraram como extintos. Muito embora tenham para si o entendimento de que a morte em massa a qual foram submetidos quase tenha de fato os extinguido, tamanha a violência e crueldade do processo colonizador, o genocida nunca alcançou na extinção total da etnia o mesmo sucesso que alcançou no processo de remoção forçada e consequente dispersão dos “sobreviventes”. O que nos contam os Xetá é que, desde o genocídio, aqueles que escaparam, passaram a viver em *extravio*, *esparramados*, e, no entanto, destes termos não se denota uma consequente ausência de consciência étnica, pois

procriar. E a única que há, se recusa. Ela tem suas razões em não aceitar um ‘cruzamento’. Sem hostilidade, vive com Kuen sob o mesmo teto. Mas o compromisso é tácito: não há comunhão de corpos.” (Oriccoli, 1985)

sempre souberam, ou mesmo especularam a existência um dos outros, e ainda que separados, mantinham-se enquanto povo, ligados pela memória e pela esperança de se (re)encontrarem no futuro. E mais: se por um momento o saldo do extermínio um dia foi a morte de muitos e a sobrevivência de poucos, hoje a situação é outra, pois que os Xetá voltaram a ser muitos. Assim, temos então que, se a década de 1990 marca um novo período em que “antropóloga Carmen” aparece não como responsável única pela reunião de parentes, mas como uma personagem central dessa história, é porque essa história marca os (re)encontros e a deflagração de um movimento que *luta* pela vida em que, tomando emprestada a expressão que a antropóloga Kimiye Tommasino usou recentemente pra explicar o que acontecia aos Xetá, “eles puderam sonhar”²⁸.

Em termos da linguagem mobilizada para contar esse momento em específico da história nota-se ainda algo interessante: a partir desta década, o prefixo “re” aparecerá então em diversas publicações para qualificar ações de *reaparecimento*, *ressurgimento*, *renascimento*, *reagrupamento* (C.L.Silva, 1999; O Estado de São Paulo, 1999, Horner, 2000; Porantim 2001; Luchin, 2003; Struck 2013)²⁹. Cumprindo expressar uma série de ações que aconteciam, ou poderiam acontecer “de novo”, as expressões trazem à tona o tema da repetição de acontecimentos passados, no futuro. No caso em especial do Jornal Porantim³⁰, os Xetás passam a ser vistos como aqueles que fazem a sua própria história a partir do que a história (de colonização, de genocídio, dos *brancos*) fez com eles, eis porque os verbos, ao invés de serem conjugados somente no passado (o que os xetás eram, o que faziam), passam a expressar as ações do presente e os anseios sobre o futuro. Isto se verifica na reportagem que tematiza a participação dos Xetá e 46 outros povos indígenas do “I Encontro Nacional de Povos em Luta Pelo Reconhecimento Étnico e Territorial”, realizado em Olinda - PE em maio de 2003 (Luchin, 2003), onde se lê que

A antropóloga Carmen Lúcia da Silva, que estudou o grupo, promoveu, em 1997, o reencontro dos Xetá. O Encontro Xetá: Sobreviventes do Extermínio, foi realizado em Curitiba e reuniu todos os sobreviventes e descendentes do grupo, onde alguns dos familiares se conheceram e conversaram sobre perspectivas de futuro.

28 A expressão aparece na conferência virtual (*live*) “Viver e pesquisar entre os Kaingang da bacia do Rio Tibagi e povos indígenas no Sul do Brasil”, organizado pelo Centro de Estudos Ameríndios (CestA/USP), no dia 24/11/2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mcCKcettShY&t=2912s> (CESTA, 2020)

29 Estes termos aparecem tanto nas publicações que se posicionam à favor, quanto as que se posicionam contra, os direitos reivindicados pelos Xetás.

30 Jornal Porantim é uma publicação jornalística do CIMI – Conselho Indigenista Missionário, instituição vinculada á CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), que desde a sua criação, em 1972, atua politicamente junto aos povos indígenas.

Já sobre outro encontro denominado “Encontro do Povo Xetá” e que foi realizado durante três dias de outubro de 2007 em Guarapuava, o Jornal Porantim, em matéria de título “Encontro unifica a luta e fortalece o povo Xetá”, mostra que na reunião, na qual “uma das questões mais debatidas foi a luta pela demarcação do território Xetá”, os Xetá conversaram os rumos de seu futuro.

Durante três dias, mais de 80 Xetá, entre os quais cinco dos seis sobreviventes vivos, estiveram reunidos num mesmo espaço físico para se conhecerem, conversar sobre o passado, analisar o presente e tomar decisões coletivas sobre o futuro. (Jornal Porantim, 2007, p. 10).

Para falar do futuro, antes, retornamos nós, ao que os Xetá nos contam sobre o seu passado.

2.1 A origem dos Xetás e a reconstrução do mundo

Quando indagados sobre a “origem” de seu povo, a história contada pelos Xetá em geral tem seus eventos organizados segundo uma mesma forma. Em todas as versões a que tenho conhecimento (cf. Aryon Rodrigues, 2013; C.L.Silva, 1998, 2003; Mello, 2013), incluso as que eu mesmo ouvi em campo, começam a narrativa por uma catástrofe desencadeada pela Água Grande a que chamam “dilúvio”, se desenvolve narrando as peripécias de um casal de irmãos sobreviventes para se manterem vivos, e finaliza com a *formação* tanto do povo como do mundo. Nas versões coletadas por Aryon Rodriguez (2013) e por C.L.Silva (cf. 1998, 2003), nota-se ainda um mesmo fio narrativo encadeando, na sucessão do dilúvio, outros três acontecimentos, o surgimento do fogo, a origem dos ratos e o da humanidade.

Do conjunto de 45 narrativas míticas que levantei, quatro merecem destaque porque sempre foram contadas em sequência, mesmo quando narradas em grupo ou individualmente e independentemente da língua. Trata-se do dilúvio, do roubo do fogo, da criação dos ratos de banhado e da criação da humanidade. Durante um longo tempo percebi-as como distintas entre si e em relação às outras que coletei, até que percebi que elas se interconectavam. Não apenas essas quatro narrativas constituem sequências, mas também as demais. É como se elas fossem contadas em vários atos, onde a narração é um processo contínuo e interdependente. (C.L.Silva, 2003, p. 77).

Na versão mais recente encontrada em “Mitos e Histórias do Povo Xetá” (Mello, 2013), cujos autores são Dival e Claudemir, da forma como ficou registrada suprimiu-se a origem dos ratos. Por seu turno, nas vezes em que eu mesmo ouvi em campo, que foram duas ocasiões distintas, tanto a história do fogo como a dos ratos foram omitidas.

Do que nos interessa aqui, é o que há nelas de temas notáveis e para os quais gostaria de chamar a atenção: refiro-me à correlação entre mundo e humanidade, ao aspecto transformacional dos seres, e à possibilidade (ou modo) de reconfiguração do mundo tal como fora experimentada pelos Xetá *num outro tempo*.

"Um dia, num outro tempo, que não esse nosso agora, caiu uma chuva muito forte e grande e o mundo acabou". Com essas palavras, Kuein, Tikuein e Tuca começam a narrativa de origem do povo Xetá registrada por C.L.Silva (1998, p. 114-116), e assim seguem:

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

Como os narradores nos fazem saber, a história se passa *num outro tempo, que não esse nosso agora*. Este tempo é um passado, referindo-se muitas vezes como *tempo dos antigos*, ou, quando mais distantes ainda no tempo, como *muito antigo*. Na língua Xetá denomina-se tais história como *kwe mówry* e elas tratam geralmente da “origem das coisas, dos homens e do mundo” sem que se possa contabilizar há quanto tempo é que elas foram vividas e contadas (C.L.Silva, 2003, p. 75). Sucede a este tempo, o tempo em que os Xetá foram expulsos do *mato* pelos seus rivais *brancos* – sendo este último episódio o marco de um novo *tempo*, o da *reserva*, o presente no qual se vive em *extravio*, desterro e *mistura*.

O primeiro elemento para o qual chamo a atenção é o seguinte: para falar de como os Xetá surgem, a origem não é conceitualizada como o surgimento de algo a partir do nada. A

origem dos Xetá, assim, é contada a partir da continuação de uma população preexistente que, morrendo “todos afogados” no dilúvio, resta viva apenas por apenas um casal de irmãos. Esta, que é uma história de surgimento do povo Xetá, é ao mesmo tempo, a memória de uma *muito antiga* quase-extinção.

A narrativa coloca-nos diante de uma história que parte de um fim (de um mundo), para historicizar a origem (de um povo) que ao não se extinguir no processo catastrófico, não é mero espectador, mas agente de um mundo ao qual, e no qual, é possível ambos *começarem de novo*. Os narradores desta história seriam então descendentes, há gerações incontáveis, do casal sobrevivente: “Foi daquele casal de irmãos que nós viemos, porque só eles sobreviveram à grande água que cobriu a terra e matou todos”, contam dois dos narradores, Tuca e Tikuein, na versão coleta por Carmen Lucia da Silva. (cf. C.L.Silva, 2003: 200).

A origem do povo Xetá remonta então à origem de seu mundo, ainda que, para falar de ambos, seja necessário também tematizar um fim, ou melhor seria dizer, um quase-fim, uma quase-extinção. O fim, ou os fins, assim parecem constitutivos das narrativas de origem sem que isso soe paradoxal. E, nestas narrativas, as coisas e os seres não podem simplesmente surgir como uma irrupção sem precedentes, a partir do nada.

Não fossem essas histórias, como saberíamos como tudo começou? Tudo tem história! As histórias contadas aqui são para não esquecermos nunca das coisas que sabem os mais velhos, e desta forma, o mundo continua a ser conhecido (Mello, 2013)

O excerto acima é o que escrevem os Xetás, numa espécie de epígrafe da publicação “Mitos e histórias do povo Xetá”, e que aponta para um “nexo indissolúvel entre narrar e explicar (a origem, a razão de ser)”. (Pacheco, 2018, p. 3)

Das origens narradas, logo se vê que estas não aparecem sem também aparecerem algum fim, que muitas vezes sob o signo da morte, dão mostras do aspecto transformacional dos seres, das coisas do mundo, e do próprio mundo, por assim dizer. Tais aspectos estão presentes em diversas histórias presentes no “Mitos e história do povo Xetá”. Nele, a “história do tatu” explica que o “*branco, surgiu do índio*”, a “história da onça” conta que o animal “*surgiu do índio também*”, a “história do macaco” é sobre um homem que “*virou macaco*”, a “história do quati” versa sobre diversos quatis que “*começaram a nascer*” do corpo de um menino morto, na “história da capivara”, “*ela surgiu de uma índia velha*”, e a “história da geadá” conta sobre o seu surgimento depois que “*mataram*” um índio cinzento.

Mesmo em campo, quando o Xetá Zézão, quis me ensinar algumas histórias, me contou sobre o “homem que virou vento” e “um índio que virou o sol”, sempre concluindo com a expressão “então tem fundamento isso daí que eu tô contando pra você”. A conversa, aliás, acontecia justamente após me ensinar o que são alguns seres que, junto de *assombrações*, geram temor na região. São eles, principalmente, o *boi-tata*, descrito como duas luzes que ficam se chocando no céu causando faíscas, e que resultam de um casamento interdito entre *cumpadre* e *cumadre*, que se transformam neste ser. A *mula-sem-cabeça*, descrita como a sétima filha de um casal que ao morrer (ou à meia-noite) *vira* a mula. O *bichinho*, que é como comumente vi se referirem ao saci e que é sempre descrito como um ser bagunceiro, mas que, como Zézão me explicava, “se você não mexer com ele, ele é seu amigo”. E o *lobisomem*, que é um homem que, embora se apresente como os demais durante o dia, durante as noites do período de quaresma se transforma neste ser atacando, principalmente, as *criações* que vivem nos quintais das casas. Como minha estadia em campo aconteceu em parte durante este período, vi alguns indígenas homens provocarem-se uns aos outros, em tom jocoso, por meio de troca de acusações acerca de quem se transformava, ou havia se transformado, em *lobisomem*. Sobre todos estes seres, com exceção do *bichinho*, fica evidente como o ser de cada tem por fundamento o aspecto transformativo.

Atentemo-nos, agora, à narrativa de origem do fogo, onde o tema do roubo é a imagem que aqui nos importa. Tanto na versão coletada por C.L.Silva (1998, p.115; 2003, p. 89) quanto por Aryon Rodriguez (2013), como dissemos, ela sucede a catástrofe do dilúvio, e tem início a partir do ponto em que o mundo se forma novamente, o sol volta a brilhar e o casal de irmãos constroem arco e flecha para caçarem e se alimentarem. Segundo as narrativas, como aquele era um tempo em que o sol ainda estava muito baixo, a sua proximidade era tal que o calor gerado era suficiente para assar as caças. No entanto, a partir de um momento o sol se afasta da terra, de modo que o casal sente a necessidade do fogo para que possam fazer seus assados, o que os leva a elaborarem uma estratégia de roubo daquele que até então era o portador do fogo, o urubu-de-cabeça-vermelha. Na narrativa registrada por C.L.Silva, os narradores, Tuca, Tikuein e Kuein, contam que então o irmão fala para sua irmã:

[...] '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 pau 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 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. Nós ficamos com o fogo, o qual levávamos para todo lado que nossa gente ia e o mundo começou de novo (...).

O momento da narrativa em que os sobreviventes passam a ter filhos, que geram novos filhos *sucessivamente, formando assim a “nossa gente”*, é o que tanto Aryon, quanto C.L.Silva entendem por “mito de criação da humanidade”. No registro acima, no entanto, está suprimido por reticências, entre esta criação da humanidade e o roubo do fogo, e origem dos ratos de banhado, que aparece assim na tese de C.L.Silva (2003, p. 123):

Depois (de roubarem o fogo, o homem e a mulher) foram a um rio, para que o homem se lavasse e tirasse os bichos de seu corpo. Aí é que a mulher viu como ele estava cheio de varejas, e pensou que estivesse morto. Mas ele disse: ainda sou eu! E começou a tirar os bichinhos e jogá-los no chão, na margem do rio. Estes foram entrando no mato, onde mais tarde se transformaram em ratos de banhado. É por isso que sempre tem ratos próximos às margens dos rios.

Aqui, mais uma vez, a origem dos ratos do banhados remonta à transformação, neste caso, de varejas.

Já a origem do fogo também não é especulada a partir do nada, mas de um fogo preexistente do qual se apropriam a partir de técnicas de ludibriamento de seu portador anterior. Muito distante da típica ilustração ocidental de invenção do fogo, em que um homem (sempre masculino), encurvado sobre si mesmo risca pedras produzindo, criando como técnica, o fogo pela primeira vez na história, a história que os Xetá contam é essa outra, em

que o fogo só passou a existir dentro do grupo porque houve sua apropriação como algo externo. O pressuposto da origem, aqui, não é o do “des-cobrimento” do fogo enquanto objeto por um sujeito, mas do encobrimento de si, que ao passar-se por objeto (por morto) aos olhos de outro sujeito, possibilita a origem do fogo enquanto apropriação³¹ - sendo notável ainda que, no processo de tradução operado pelos narradores, a história que conheciam apenas na língua Xetá é narrada na língua portuguesa sem que palavras como “invenção” e “descoberta” componham o léxico mobilizado para historicizar a origem.

Neste domínio de historicidade, então, o modo pelo qual o tema da origem é pensado parece dispô-la dissociada da ideia de criação sem precedentes. Este aspecto se apresenta nas narrativas em que tanto Aryon quanto C.L.Silva observaram uma “interconectividade” devido a forma sequencial em que eram contadas: a origem do mundo Xetá pressupõe a existência de um mundo prévio devastado pelas águas, a origem do fogo pressupõe este mesmo fogo em posse de outro, a origem dos ratos no banhado se fundamenta na transformação de varejas, e o surgimento do povo Xetá pressupõe a existência prévia de outros que os antecederam.

Disto tem-se que o fim de um mundo prévio ao qual é possível “começar de novo” e o repovoamento da terra a partir de um povo que quase se extinguiu, parece apontar para, tal como observou Romero (2015, p. 20) no caso dos Tikmũ’ũn (Jê)³² do vale do Mucuri - MG, e outros povos, “o potencial criativo, isto é, transformador, do fim ou dos fins”. Estendendo ainda as observações do autor, ao caso Xetá, pode-se dizer que

o que essas ideias parecem, portanto, evidenciar é que o problema de “um” único e irreversível fim talvez só se coloque, de fato, para aqueles que supõem “um” só princípio, um só *gênesis*. (p. 21)

“Origem” e “fim”, sem entrarmos na questão de que seja resultado do acaso, coincidência ou aleatoriedade, além de constituir aquilo que é narrado (o conteúdo), apresenta-se também na estrutura de narração (a forma) do que ficou registrado no trabalho de C.L.Silva (1998, p.114), onde assim consta: "Um dia, num outro tempo, que não esse nosso agora, caiu uma chuva muito forte e grande e o mundo acabou", começa a primeira frase da narrativa; “Deste modo foi que se formou a nossa gente, essa é a nossa história. (...) e o mundo começou de novo”, finaliza a história – que se inicia pelo fim, e se finaliza pelo início.

31 Cabe aqui notar que por toda mitologia ameríndia o fogo foi obtido pelos indígenas por meio de animais.

32 Os indígenas Tikmũ’ũn também conhecidos como Maxakali.

Não menos importante, pois que reaparece na atualidade, é o tema da recomposição de si e de seu mundo tal como fora experimentada neste *tempo muito antigo*. O cenário narrado é o de uma devastação, dos Xetá, porque reduzidos a poucos (“Só sobraram eles, todos morreram”), mas também do mundo, porque arrasado pelas águas. A partir daí, a história segue contando como o casal sobrevivente encontra refúgio no alto de uma palmeira, que firme e forte, fixou-se de pé, não sendo arrastada pela correnteza, e é dessa palmeira que provém a comida da qual passam a se alimentar – os coquinhos de jerivá. Um ponto de inflexão na narrativa, no entanto, encontra-se no momento em que cessam os coquinhos, onde aparece pela primeira vez o tema da escassez, da fome como possibilidade, o que impele o casal de irmãos a “gritar, gritar, gritar”. Daí em diante, uma série de aves, de diferentes espécies, acodem os Xetás em algo como uma força tarefa multiespécie.

Os pássaros assentam o chão, tornando possível o retorno dos Xetá à terra, e na medida em que repovoam o mundo, também o mundo é refeito: “As árvores e os matos se formaram outra vez, clareou tudo e o sol voltou a brilhar novamente”. Disto decorre que a paisagem mundana atual, tal como a conhecêssemos hoje, é, em certa medida, decorrente deste processo conjunto em que Xetás e não humanos se engajam num processo de reflorestamento do mundo, pois como contam, foi com ajuda das aves que “acabaram formando aquelas árvores que temos hoje”. Eis porque mesmo hoje, as suas terras, pelas quais lutam por reaver, também remetem a paisagem reconstruída no pós-dilúvio, pois no começo deste século, no contexto de visita e reconhecimento territorial do lugar de onde foram retirados, alguns Xetá identificaram que aquela região remetia à paisagem descrita pela história diluvial (C.L.Silva, 2003:95).

Como se vê, os próprios Xetá, nesta história, também se (re) fazem, pois como contam, “Foi daquele casal de irmãos que nós viemos”. A história de origem dos Xetá é a história também de origem de seu mundo, o que aponta para um modelo de historicidade cujo fundamento é a correlação entre mundo e humanidade Xetá, compreendendo-se daí, uma “impensabilidade de um mundo sem gente” (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, p.102). Há aqui, uma certa filosofia da história Xetá que, diferentemente de “uma suposição fundamental do pensamento político ocidental” (Chakrabarty, 2013, p.11), não tende a

separar a história humana [...] da história natural, às vezes chegando a negar que a natureza seja capaz de ter alguma história, no mesmo sentido em que os humanos a têm (p. 5).

Não surgindo meramente do nada, há um mundo e um povo prévios que precisam se refazer das ruínas. “Começar de novo”, implica aos poucos indivíduos que “sobraram”, aliarem-se a seres outros, para que então a ruína vire uma nova paisagem, e uma população quase extinta possa enfim viver.

Elementos destes eventos vividos num tempo muito antigo (re)aparecem hoje, no presente em que os Xetá vivem, em meio aos efeitos desencadeados por outra catástrofe, o *retorno dos brancos*.

2.2 O retorno dos *brancos* e a destruição do mundo

Os antigos contavam que se tirassem as árvores, o rio secava, os bichos morreriam e a terra engoliria tudo o que se pusesse em cima dela. De fato, é o que a gente está vendo em muitos lugares aqui onde não deixaram mato nem na beira do rio. Nossa gente já dizia que branco ia fazer isso [...]. (Tuca, Tikuein e Kuein, apud, C.L.Silva, 2003:96)

À história dos Xetá não sobrevém como catástrofe apenas o evento desencadeado pelas águas, pois anteriormente ao dilúvio, uma outra terra já havia sido destruída pelo fogo (C.L.Silva, 2003:93). No entanto, trato aqui de um outro acontecimento, o retorno dos *brancos*, aqueles que a língua Xetá nomeia *kikãtxu* ou *kikádjy'*, também historicizada como um acontecimento de efeitos profundamente trágicos e sentidos até hoje³³.

Indagados sobre a origem dos *brancos*, nas narrativas registradas por C.L.Silva (1998:152; 2003:47), os Xetás começam por relatar um casal de indígenas cujos filhos eram dois, um mais velho e um mais novo que andavam de roupas. Embora a história não mencione a fonte de onde vinha a vestimenta, ela está lá desde o início, como uma marca de distinção corporal. Diariamente, ao se deitarem à noite, ambos irmãos perguntavam ao pai os conhecimentos acerca das “coisas do mato” – que animais poderiam e não poderiam serem caçados, como caçá-los, como prepará-los, assá-los e comê-los. Já ao acordar, ambos saíam para caçar obedecendo a conduta moral ensinada pelo pai na noite anterior, ao que retornavam, preparavam o animal, comiam-no junto aos pais, e tudo se repetia novamente, constituindo assim um acúmulo de instruções em que o conhecimento acerca dos

33 Nos registros de C.L.Silva encontra-se *branco*, ora como tradução de *kikãtxu* (C.L.Silva, 2003, p. 102), ora como *kikádjy'* (cf. C.L.Silva, 2003 p. 47).

procedimentos alimentares tem centralidade. Certo dia, no entanto, findadas as perguntas, o casal de irmãos mata um tamanduá-bandeira utilizando o arco e flecha. Uma vez que este animal não deveria ser matado por este método, mas a pancadas de pau, o pai repreende o mais velho. Insatisfeito e choroso, o mais velho não hesita aos pedidos do mais novo que tentava persuadi-lo de que não fosse embora. Assim partem ambos, deixando para trás os seus pais, e a narrativa segue:

O mais velho era o guia no caminho. Este marcou o rumo do sol [quando nasce], na direção contrária [Oeste], 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 quebrava. Mostrou 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 comendo. 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 assim que nossa gente contava, por isso nós temos até hoje esta história, que eu me lembro muito bem. (Tikuein, apud, C.L.Silva, 1998:152-155)

Aqui também evidencia-se o tema da transformação: de origem interna aos Xetás, os *brancos* surgem na forma de uma transformação de um casal de irmãos que se diferenciam

dos demais. Ainda que as roupas e flechas com pontas de ferro indiquem elementos prévios já de diferenciação, como bem notou Pacheco (2018) “é o desvio de comportamento que repousa à base do processo de virar branco” (p. 253), de modo que Tuca e e Tikuein (C.L.Silva, 2003, p.50) comentam que “eles [os *brancos*] surgiram de nós, dois irmãos que agiram errado, agiram diferente de nossos antigos”.

No Cap 1, viu-se que muito da forma pela qual os Xetá pensam sobre os seus outros mobiliza noções próprias do campo da alimentação, sendo então neste plano, num desrespeito a uma etiqueta acerca de procedimentos de caça, que se encontra o fundamento de que

Então o branco, foi gerado do índio também. Os índios contavam que os brancos foi gerado do índio também, foi gerado de nós. Que os dois eram filhos de índios também, os brancos né. Aquele que eles mataram né! Com o tempo eles apareceram. Daí os índios falaram: ‘nossos filhos, esses caboclos’. Quer dizer, de onde que tem branco até hoje né! Todos eles eram Xetá, era nossa gente antiga. Aqueles dois irmãos que tinham roupa e que os outros nossos mataram, aqueles que eles mataram eram Xetá também. Só que os de outro grupo, aqueles que mataram, também era gente antiga nossa. Matou eles, que nem antigamente. Foi ai que eles voltaram branco, como se eles tivesse morrido e vivido novamente. Eles, tanto os irmãos que tinham roupa, como aquele grupo onde eles chegaram, eles eram gente nossa de antigamente. Só que os dois voltaram branco, viraram branco. (p. 50)

Mais recentemente, no intuito de me explicar acerca da veracidade da narrativa, em especial sobre o ponto específico em que os *brancos* surgem dos indígenas, o filho de Tikuein, Dival, hoje cacique dos Xetá, me explicava que “é por isso que *lá fora* vocês *brancos* dizem que os brasileiros todos têm sangue de índio, é porque antes todo mundo era índio”.

A diferença neste modo de conceitualizar o outro foi assim expressa por Viveiros de Castro (1996, p. 137 – nota 7).

A noção de que o “eu” (os homens, os índios, minha tribo) que distingue é o termo historicamente estável da distinção entre o “eu” e o “outro” (os animais os brancos, os outros índios) aparece tanto no caso da diferenciação interespecífica como no da separação intra-específica, como se pode ver nos diferentes mitos ameríndios de origem dos Brancos. Os outros foram o que somos, e não, como entre nós, são o que fomos.

Recorrente na literatura etnológica do Sul, o surgimento interno, tal como contado pelos Xetá, é mais um desses exemplos de “monogenismo generalizado: a humanidade foi toda indígena nos tempos primordiais, e os ‘brancos’ não passam de índios metamorfoseados” (Carneiro da Cunha 2009, p. 130). Os *brancos* então, tal como os são em geral na América indígena, são

concebidos como os descendentes de um grupo de gente que, no início dos tempos, foi mandado embora [...] em razão de seu comportamento agressivo ou avaro, e

que, muitos séculos depois, *retornou* inesperadamente. (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, p. 103, grifo meu)

Algo nem sempre tão inesperado assim, pois, como notam os mesmos autores, “os mitos não demoram a ‘sempre ter previsto’ esta volta” (Idem: 103). E soma-se aqui, às recorrentes especulações ameríndias de que os *brancos* certamente apareceriam, o enunciado Xetá: “Eu vou contar como nós soubemos que o branco apareceria no nosso meio, porque lá no mato nós já sabíamos que eles viriam” (Tikuein, apud, C.L.Silva, 1998:152).

A volta, ou *retorno*, a que se referem os indígenas, é o que entre os *brancos* normalmente se nomeia “contato”. A partir de “contato” e “retorno” tem-se então dois pontos de vistas distintos.

O contato com os Xetá remonta ao momento em que trabalhadores das companhias de colonização cafeeira e agentes do então órgão responsável pela política indigenista oficial do país (o Serviço de Proteção aos Índio - SPI), situados cronologicamente em meados do século XX, estabelecem oficialmente o contato com indígenas até então “desconhecidos” às margens do Rio Ivaí, no noroeste do Paraná, em região que era conhecida como Serra dos Dourados. É oportuno mencionar que, seja na documentação antropológica, historiográfica, jornalística, e outros, a história de contato é marcadamente contada no vocabulário de uma brutal violência colonial, de modo que no caso Xetá não se verifica a linguagem injusta para a qual Carneiro da Cunha (1992, p. 12) faz um alerta, qual seja, às vezes em que termos como “encontro”, ao que poderíamos adicionar o “contato”, operam como eufemismo para o aspecto atroz deste que, desde a colonização da Américas, sempre foi um encontro com a morte, ou seja, o encontro com os *brancos*.

No contexto deste “encontro”, a narrativa que se produziu entre *brancos* inicialmente situava os Xetá como uma “grande descoberta científica”, de modo que o contato é tido como um encontro inesperado a partir do qual se origina a relação com estas gentes “desconhecidas”, com estes “outros”. Tal descoberta se faz em meio a uma perspectiva antropológica evolucionista que remonta a José Loureiro Fernandes, antropólogo que, ao observar que os Xetá manuseavam instrumentos líticos e viviam como caçadores-coletores, os caracterizou como os “representantes vivos da pré-história” e “índios da idade-da-pedra”. Estas expressões, conforme lembra Lima (2018, p. 584), distribui-se por extensa literatura relativa aos Xetá, e um caso emblemático disto é o da revista Panorama, em cujo primeiro parágrafo de uma reportagem intitulada “O Massacre dos Xetá”, comparou o encontro com os indígenas à descoberta de uma máquina do tempo:

A descoberta dos índios Xetá, habitando a região da Serra dos Dourados, no noroeste paranaense, nos anos cinquenta do nosso século, foi um fato importantíssimo para a Ciência. Encontrar em pleno século XX uma tribo vivendo ainda na Idade da Pedra foi como se descobríssemos uma Máquina do Tempo que nos permitisse voltar à pré-história para conviver com nossos antepassados. (Xavier, 1978, p. 14).

O que tal máquina colocaria em contato, portanto, seria os próprios *brancos* diante de si mesmos, diante daquilo que supunham ser o seu próprio passado – Os Xetá enquanto aqueles que “são o que fomos”³⁴.

Aos Xetá, no entanto, conforme já observado, os eventos não se colocam, tal como comumente se faz no entendimento histórico dos *brancos*, como “contato inicial” no sentido de que seja o momento pontual, inaugural, a partir do qual um grupo passou a fazer parte da história um do outro. Assim, se da perspectiva dos *brancos* o contato inaugura; da perspectiva indígena, o retorno repete. No primeiro há novidade, no segundo iteração.

Que a (re) aparição dos *brancos* não seja colocada no termo de uma grande surpresa não elimina o seu aspecto trágico. Na história de origem dos brancos registrada no trabalho de C.L.Silva de 2003, Tikuein expõe o seguinte:

Por isso que eu te digo que nossa história não começou depois dos brancos, tudo nosso começou antes deles. Para nós lá no mato tudo tinha história, e nós tinha história pra contar como foi que o branco surgiu também. [...] O branco surgiu do índio, [...] eles surgiram de nós, dois irmãos que agiram errado, agiram diferente de nossos antigos [...]. Por isso que quando nossa gente viu branco pela primeira vez, todos ficaram com medo deles [...]. *Eles apareceram só para acabar com os índios.* (Tikuein, apud, C.L.Silva, 2003:76, grifo nosso).

A (re) aparição dos *brancos* incide no entendimento histórico dos Xetá de maneira marcante, donde penso ser correta a observação de Pacheco quando diz que ela deve ser entendida como um “evento crítico” nos termos desenvolvidos por Das (1995). Enquanto “evento crítico”, a violência colonial dos *brancos* instaura um antes e um depois que acaba por organizar aspectos distintos (opostos mesmos), que caracterizam o modo pelo qual os Xetá viviam antes, e o modo ao qual passaram a viver depois, que o retorno dos *brancos* se impôs. Se antes os Xetás viviam em liberdade, autonomia e *pureza* em suas próprias terras, após, as suas vidas carregam a marca do enclausuramento, heteronomia, *mistura* e ausência de

34 Conforme observa Parellada (2017), a partir das descrições feitas sobre acampamentos Xetá encontrados na Serra dos Dourados, entre 1955 e 1941, foi possível construir modelos de sociedades caçadores-coletores. Entretanto “analisando detalhadamente a cultura material, os relatos históricos e a mitologia Xetá verifica-se a presença recorrente da cerâmica e agricultura”, o que torna essa vida “paleolítica” dos Xetá suspeita (p. 225).

terra (cf. Pacheco, 2018). “Quando nós morava lá ninguém incomodava nós, né? Antes de chegar os *brancos* lá”, diz Tuca, referindo-se ao tempo em que ainda viviam no *mato*, no *tempo do mato*.³⁵

Desde a sua origem *brancos* agem errado. Sendo este seu aspecto fundante, ele parece acompanhar os *brancos* desde então. Uma outra narrativa, a da “história do tatu”, também conta que os irmãos *brancos* primordiais não obedeceram aos ensinamentos do pai, e acabaram matando um tatu gigante cuja morte era um tabu. O feito acaba por escurecer o mundo, de modo que uma *simpatia* é feita com os ossos do animal para que a luz seja refeita, e desde esse dia, surgem os tatus. (Mello, 2013, p. 9).

Na experiência do *retorno* não poderia ser diferente, pois que seu comportamento é uma sucessão de desvios morais cujas consequências catastróficas são sentidas pelo Xetá até hoje. As transformações profundas que os Xetá experimentam em suas vidas depois do retorno dos *brancos* impõe-nos adicionar à expressão “evento crítico”, o qualificador “catastrófico”. Evento crítico catastrófico, pois basta atenção à fala de Kuein que diz “a nossa história não começou depois dos *brancos*”, para notarmos que, aos Xetá, o que chamamos “contato”, não é o marco zero a partir do qual uma história se origina, mas o ponto ao qual ela poderia ter chegado ao fim: “Eles apareceram só para acabar com os índio” - talvez a imagem que prevalece nesta narrativa que é de origem dos *brancos*, seja o fim, desde sempre especulado, mas nunca concretizado, dos indígenas.

Eles apareceram só para acabar com os indígenas, mas os indígenas não acabaram. Ainda que - tal como no momento imediato pós-dilúvio - no pós-retorno dos *brancos* os Xetás tenham sido reduzidos a poucos, os ditos “sobreviventes” “souberam extrair de uma sorte madrastra suas presentes condições de existência” (Sahlins, 1997, p. 53) e reinventarem-se enquanto povo, e, no entanto, o mesmo não se pode dizer de seu mundo. Pelo menos é isto que subentende-se quando ao falarem de suas “presentes condições de existência”, os Xetá continuamente mobilizem termos como *inquilinos* e *emprestados* para dizerem do que lhes falta, ou seja, a terra, as suas tradicionais terras, da quais foram forçosamente apartados pelo processo colonizador dos *brancos*, quando, em meados dos século XX fez avançar uma frente de expansão cafeeira no noroeste do PR.

35 A fala de Tuca encontra-se no documentário “Xetá”, de Fernando Severo. (cf. Severo, 20106) Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_aUyib-tAlo

É a esta terra que se referem, pois, os Xetá, quando ao falarem de seus desejos, ao tocarem no tema da justiça por reparação aos danos que os *brancos* lhes impuseram, ensaiam um movimento de *retorno*, de *luta*. Muito embora tenham se recuperado da depopulação que os assolou – eles mesmos contam que um dia foram reduzidos a poucos indígenas – o processo de repovoamento, e dar continuidade à etnia não se fez concomitante ao seu mundo. Daí que, aqui, encontra-se uma diferença acerca da existência Xetá depois do dilúvio, e o que passa haver depois dos *brancos*: se no caso das águas o processo de (re) composição de si foi correlacional ao mundo, o que a catástrofe dos *brancos* inaugura é a negação (ou suspensão provisória) de reaverem o seu mundo, eis porque dos direitos reivindicados pelos Xetá, se faz presente uma ausência, a terra.

“Índios sem terra” (Pacheco, 2018, p. 43), diz-se então, com razão, para se referir aos Xetá, sendo eles um povo que se ergue de pé, mas despossuídos à força de um chão a que se possa chamar de seu.

Transcorridos já mais de meio século desde que fora raptado nas matas por colonos, ouve-se o finado Tuca, antiga liderança Xetá, dizer sobre seu antigo território: “Naquele tempo era mato mesmo. Tinha muita caça, agora ficou só um capãozinho de mato lá”. O comentário encontra-se no documentário “Xetá”, de Fernando Severo (2006), e no modo como foi editado, ele aparece justamente quando entra em cena um horizonte de descampado em cujo centro encontra-se uma pequena porção de floresta, ou seja, aquilo que de mato restou nos tempos atuais, um *capãozinho*. No mesmo documentário, Aryon Rodrigues, que esteve junto aos Xetá na Serra Dourados durante o período de “contato” – anos 1960, 1962 e 1967 –, também comenta o aspecto destrutivo que caracteriza o processo de colonização dos *brancos* na paisagem onde viviam os Xetá.

Eu estou de volta hoje aqui na região da Serra dos Dourados onde estive no começo da década de 60. Isso está completamente mudado. Naquela época era uma região de floresta neo-tropical muito desenvolvida com árvores muito altas... agora é campo limpo tudo! [...] Na época já se sabia tecnicamente, que as terras aqui, embora sustentasse uma floresta frondosa, eram terras que não sustentariam outra vegetação porque a base toda é de arenito aqui, é areia, e uma pequena camada de humus que se acumulou em milhares de anos, mas retirando a camada de humus isso aqui se desertificaria... foi um desastre ecológico, mas sobretudo um desastre para o povo que vivia aqui, que era o povo indígena Xetá.

Pouco mais de meio século desde o período em que se iniciaram as atividades cafeeicultoras e centros urbanos se instalaram na região, e hoje o que se tem é uma região de solo improdutivo. O conhecimento técnico a que Aryon Rodrigues alude em sua fala remonta aos estudos realizados pelo geólogo Reinhard Maack que antevia os riscos de desertificação

como consequência de uma colonização predatória em uma região cuja composição da terra era imprópria para agricultura extensiva do café. No artigo “Algumas observações a respeito da existência e da extensão do arenito superior São Bento ou Caiuá no Estado do Paraná”, em seu último tópico, Maack (1941) argumenta contra a colonização já em curso do noroeste paranaense, devido a infertilidade do solo regional, um “solo de decomposição arenoso e estéril do arenito Caiuá” (p. 125). No texto, Maack faz um apelo para que a região fosse

conservada como último refúgio para a caça, sendo declarada pelo governo do Estado do Paraná em escala suficiente como parque de proteção à natureza e região reservada para dar guarida à caça. A fim de proteger a caça, devia ser proibida toda e qualquer caçada à vontade, dando-se a permissão para caçar somente por licença especial do governo em certos períodos e sob determinadas condições. O Estado do Paraná com isto prestaria um relevante serviço à civilização e à seu interesse próprio, se fosse criado um paradeiro á irrefletida destruição da paisagem natural da região [...]. (Idem, p. 126)

Descrevendo a região como um espaço que já começava a sentir as transformações advindas da colonização, o texto, que é 1941, reserva então uma parte de suas páginas para um chamado de preservação cuja centralidade está na proteção das florestas e dos animais. Os indígenas, por sua vez, não são mencionados não porque não existissem lá, mas porque tal existência era ainda desconhecida pelos *brancos*.

As advertências de Maack contrasta com o otimismo que, anos depois, a Revista da Guaira apresentava na reportagem “O ‘General Café’ assume o comando econômico do Paraná” (Cataldi, 1951). Em suas páginas encontram-se elogios aos resultados econômicos que o pioneirismo cafeicultor vinha trazendo ao estado do Paraná na primeira metade do século XX, bem como entusiasmo perante as expectativas de um futuro ainda promissor para os anos seguintes. O texto, produzido a partir de diversas referências lexicais que fazem referência ao universo simbólico da guerra, das forças armadas e do militarismo, dispõe o Café como um General cujo avanço em território paranaense “se deu de forma rápida, como bem dispõe a nova técnica militar”. A partir de estimativas favoráveis às safras para a década de 1950, a reportagem especula o futuro em que

Tendo sido o Estado que apresentou maior índice de crescimento demográfico nos últimos 10 anos (76% segundo dados fornecidos pelo IBGE), é de se prever, nos próximos 10 anos, um progresso jamais alcançado por qualquer outro Estado em qualquer tempo.

À esta “frente” pioneira convém destacar, em consonância com o léxico militar da reportagem, o seu significado bélico - “linha de militares que avança, antes dos demais; local

em que acontece os combates e conflitos” (Frente, 2021) - , o seu sentido aniquilador. Algo que noutra ocasião, notamos:

Ora, se em uma década (1940-1950), a população paranaense obteve crescimento em cerca de 75%, o tom especulativo e esperançoso que se projeta para os próximos dez anos em nome do progresso só revela a face sombria do desenvolvimentismo, pois, sem surpresas, a redução demográfica dos Xetá mencionada acima – o genocídio para dizer de forma direta – se efetivou justamente neste ambiente ufanista. Cabendo notar que os dados demográficos disponíveis são diametralmente opostos: a pujança de uns é a tragédia de outros. O crescimento demográfico da população paranaense articulada sinistramente à redução dos Xetá permite-nos retomar aqui um chamamento da escrita de Pierre Clastres que aponta o que há de paradoxal em nossa sociedade. Afinal, no ocidente vigora esse modelo em que é mais destruidora justamente a sociedade que mais exalta e se engaja na produção (Clastres 2014:86). A sociedade que efetivamente mais produz é a que mais destrói. Ao mesmo tempo, é a que menos distribui. (Lima & Leite, 2019, p. 124)

Mais recentemente, o aspecto destrutivo da monocultura do café para o qual Maack fazia seu alerta em meados do século XX tem se confirmado. No artigo “A Degradação Ambiental do Noroeste do Estado do Paraná. Um processo de Desertificação Ecológica em Curso”, Mendonça (1994) observa a origem antrópica de um processo de desertificação que, ainda em curso, foi engendrado sobretudo pela monocultura cafeeira.

A degradação ambiental de todos os aspectos da paisagem do Noroeste do Estado do Paraná/Brasil, inclusive dos aspectos sócio-econômicos, atesta a ocorrência regional de um processo de desertificação ecológica em início de desenvolvimento. Embora o fenômeno tenha implicações de origem natural (embasamento geológico-pedagógico de formação arenítica – Arenito Caiuá), foi sobretudo a forma de exploração da região, através da monocultura cafeeira, que engendrou a degradação ambiental detectada, manifestada principalmente nas grandes erosões (voçorocas), perda de produtividade agrícola, redução da biomassa e decréscimo populacional da área. (p. 34)

Segundo o autor, o principal agente motivador de sua pesquisa foram comentários feitos pelas pessoas que residiam na área pesquisada, na década 1960, em que anteviam, com preocupação, “que a região iria se transformar num deserto” (Idem, p. 34). De fato, não era de desconhecimento público os riscos de degradação associados à cafeicultura em meados do século XX no PR. Esta imagem de uma devastação futura não era restrita apenas ao ambiente acadêmico, de modo que alcançava amplo espaço de circulação via reportagens e notícias de jornais. Nelas se verifica que aqueles que defendiam a interrupção urgente do avanço cafeeiro na região, o faziam a partir de denúncias públicas que alcançava duas frentes: a proteção dos indígenas, que vinham sendo mortos aos montes, e a preservação da paisagem onde viviam estes indígenas. Não por acaso, os dois nomes de pesquisadores que são recorrentes nas páginas dessas reportagens são o de José Loureiro Fernandes, apresentado como especialista em estudos etnológicos vinculado à Universidade Federal do Paraná, e também o nome do

próprio Reinhard Maack, em cujos parágrafos era apontado como especialista que vinha dedicando atenção especial aos riscos de “desertificação” daquela região³⁶.

A Revista da Guáira, neste sentido, publica uma reportagem em cuja sessão “Erosão: o polvo que não querem reconhecer”, lê-se o seguinte:

Paga hoje o Paraná, um tributo tremendo por um êrro de administração estimulado pelas ambições desenfreadas na civilização pioneira no norte do Estado. Há algum tempo, é do domínio público o tremendo efeito da erosão na região do Paranaíba. São populações que demandam providências governamentais, quando, na realidade sofrem as consequências da sua própria ignorância e insensatez. O professor Maack profetizava o desastre que seria a colonização do curso inferior do rio Ivaí e das terras circunvizinhas até os Vales Piquiri e do Paranapanema. Terras onde dominava êsse solo fôfo, poroso e arenoso de decomposição do arenito de Caiuá e cuja desnudação vegetal constituiria um desastre para a região. [...] Entretanto, a nenhuma observação ponderada atendeu a febre da civilização pioneira, ou melhor, a ganância desenfreada. Na orgia da conquista dos protocolos e da posse das glebas, invadiu a região, destruiu a mata primitiva, plantou cafezais. (Neto, 1955)

Ao denunciar tanto destruição da paisagem, quanto dos indígenas que lá habitavam (os Xetá), a reportagem reforça os apelos de Maack, e também de José Loureiro Fernandes, de que somente a criação de um reserva florestal seria capaz de interromper este desastre. Esta proteção duplamente orientada em direção aos indígenas e seu mundo é o que embasa diversas publicações da época que saíam em defesa de uma área de preservação demarcada (cf. Gazeta do Povo, 1955; Folha da Manhã, 1958; Costa 1961).

Uma primeira tentativa de destinar uma área de proteção que incluísse em seu perímetro parte do território tradicionalmente habitado pelos Xetá refere-se à criação do Parque Florestal Estadual da Serra dos Dourados proposto formalmente à Assembleia Legislativa do Paraná em 1955, pelo então Deputado Estadual Antônio Lustosa de Oliveira. O projeto de lei, conforme publicado pela Gazeta do Povo (1955), tem em seu texto as seguintes ideias:

Fica reservado para constituir-se em “Parque Florestal do Estado”, toda a área de terras devolutas na faixa de 70 quilômetros da margem esquerda do Paraná, entre a confluência do rio Ivaí e o Paralelo 10 a 24 justificando sua proposição entre outras coisas, diz:

Acontece ainda, na zona noroeste do Estado, existirem populações indígenas que precisam ser ressalvadas de sua destruição que será fatal face o avanço da civilização pioneira, conforme está se verificando nestes últimos anos. Já tivemos a oportunidade de alertar as autoridades administrativas do nosso Estado, em discurso que proferimos recentemente nessa Assembleia, com referência aos índios existentes na região noroeste do território paranaense. Portanto, com a criação do Parque

36 Embora as reportagens vinculem José Loureiro Fernando a UFPR, ele esteve envolvido na criação e funcionamento de diversas instituições do PR como “Departamento de Antropologia (Dean), o atual Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE), o Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas (Cepa), todos na Universidade Federal do Paraná, o Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB), o Centro de Estudos Portugueses (CEP) e o Museu Paranaense (MPR), entre outras” (Lima, 2018, p. 579).

Florestal na zona Ivaí-Piquiri, resolverá o Estado grandes problemas como sejam de impedir aquelas mesma zona transformar-se em deserto arenoso, salvando assim, uma parte da floresta nativa, conservando-a como último refúgio para a fauna assegurando também para o indígena, primitivo senhor da região, condições de vida das quais não temos o direito de tirar-lhes como está acontecendo na região noroeste do Estado.

A proposta, como se sabe, não saiu do papel, pois foi vetada pelo então governador do Estado do Paraná, Bento Munhoz da Rocha, em alegação de que para a área em questão muitos títulos de compra já tinham sido concedidos (BRASIL, 2014:226). Uma nova esperança passa a surgir quando da criação do Parque Nacional de Sete Quedas, em cuja parte do território foi reservado terras aos Xetá, entretanto, ao que se sabe, não foram mobilizados qualquer esforço no sentido de providenciar o retorno daqueles que, ao sobreviverem ao genocídio, já haviam sido *extraviados* para diferentes localidades. Note-se ainda que

Em vinte anos, dezessete dos quais sob o domínio dos militares, não foram encaminhadas quaisquer providências para a reunião dos sobreviventes xetá no território que lhes foi destinado. Ao fim e ao cabo, o Decreto de extinção do Parque Nacional de Sete Quedas encerra qualquer iniciativa de Estado para reunir e assistir os Xetá e põe fim também à própria paisagem natural, dado que o local conhecido como Sete Quedas foi inundado com o início do funcionamento da Usina Hidrelétrica de Itaipu, em 1982, que, na outra ponta, alcançava os índios Avá-Guarani . (Lima & Leite, 2019, p. 126).

José Loureiro Fernandes, assim, aparece como etnólogo responsável por estudos que fossem capazes de preservar a cultura indígena, e Maack, o nome a partir do qual se tinha as denúncias de destruição da natureza. A denúncia do aspecto destrutivo dos *brancos*, assim, atingia a um só tempo dois conceitos distintos do pensamento ocidental, a cultura e a natureza, e as páginas onde as denúncias aparecem coloca em evidencia a ligação inexorável que há entre “descoberta” e “destruição”.

2.3 – A produção de desertos

Sei que toda minha gente lá no mato acabou, o nosso lugar também. [...] Eu estou cansada de morar na terra dos outros.
Ã (apud C.L.Silva, 1998, p. 73)

[...] ficamos sem nada e a terra ficou assim, limpa, sem nada.
Tikuein (apud C.L.Silva, 2003, p. 01)

A partir da sobra do *capãozinho*, de que fala Tuca, considerada também a ideia de que poucos foram os indígenas que lograram de algum modo escapar à morte em massa operada pelos *brancos*, é possível arriscar uma analogia entre estes acontecimentos e os do dilúvio. A analogia funciona pelo cunho catastrófico em comum que ambos os eventos compartilham entre si. Ela alcança limite, no entanto, no ponto em que as narrativas de ambas as catástrofes se diferem: se no pós-dilúvio os Xetás recuperam-se a si mesmos e seu mundo, no pós-catástrofe do *retorno* dos *brancos*, embora o povo tenha conseguido recuperar-se de sua depopulação, resta pendente a questão da terra. Ainda, conforme lembra Pacheco (2018, p. 234), se na primeira devastação, a das águas, não há sujeito a quem se possa reputar as causas da catástrofe, na catástrofe seguinte, a dos *brancos*, são os *brancos* seus agentes inequívocos.

Falamos aqui o tempo todo da destruição enquanto produção de desertos. O aspecto positivo da destruição dos *brancos*, ou seja, o que a destruição neste caso tem de criação são desertos, tanto de mundo, como também de gente. Deserto de mundo, porque o processo colonizador se fez às custas de, para usar expressão de Aryon, um “desastre ecológico”, que como vimos foi antevisto por estudos geológicos, alertado em meios de comunicação de alcance público, e verificado por estudos atualizados no presente. Mas deserto também de gente, e que opera em dois planos: primeiro num plano imaginativo a partir do qual se cria a imagem de que a região noroeste do Paraná não havia gente, constituindo-se assim como um “vazio demográfico” tal como definido por Mota (1994), para logo em seguida criar no plano concreto este vazio, ou seja, trazer esse vazio que primeiro existe no plano imaginativo, ao plano real. A ligação entre os dois planos é operada segundo um método de criar “apagamentos”, e é isto que está na base mesmo das ideias de progresso:

A ficção centenária do progresso baseia-se na estratégia de provocar sucessivos apagamentos. Esses apagamentos obedecem à vontade utópica da tabula rasa ou tábua rasurada, isto é, ao desejo de se rasurar o mundo existente para escrever ou desenhar sobre ele como sobre uma folha de papel em branco: intervir numa superfície, apagando o relevo das formas alheias ou a intenção da sua remoção e substituição por um modelo alienígena. A tábua rasurada negligencia violentamente qualquer preexistência, seja ela representada por humanos, não humanos, ocupações territoriais ou modos de vida em grupo. (Marquez, 2011, p. 26-27)

Ailton Krenak, um dos maiores pensadores indígenas do país, tem dito que “nosso tempo é especialista em criar ausências” (Krenak, apud, Maakaroun, 2020). Nos capítulos da Comissão Nacional da Verdade dedicados às violações de direitos humanos dos povos

indígenas, esta mesma íntima ligação entre planos de não existência prévia imaginados e concretizado aparece analisada dentro do quadro específico da colonização de terras indígenas.

Liberar terras para fins de colonização ou para a construção de obras de infraestrutura levou não só a tentativas de negação formal da existência de certos povos indígenas, em determinadas regiões, mas também a meios de tornar esse apagamento realidade. (BRASIL, 2014, p. 223)

A dimensão produtiva, então, do aspecto destrutivo que caracteriza o progresso dos *brancos*, mede-se pelo deserto, de mundo e de gente, que “sobra”. Diferente dos indígenas, para os quais criação, o surgimento, a origem, de tudo o quanto existe pressupõe uma espécie de preexistência que desafia a ideia de um vazio, ou de um nada, a partir do qual os eventos e as coisas poderiam existir. A ideia do progresso dos *brancos*, que lhe é fundamental, encontra sua razão de ser na negação de qualquer existência *outra* que não a sua. A paisagem que o progresso dos *brancos* enxerga quando suas frentes avançam é o vazio – e onde o vazio demográfico imagina um mundo sem gente, produz-se gente sem mundo, indígenas sem terra. Eis porque,

o desmatamento que hoje aprendemos a lamentar não é uma consequência inevitável do progresso ou algo que se deve perder para se conquistarem outros ganhos, mas o seu fundamento. O fundamento de uma teologia da falta, da insuficiência, que primeiramente esvazia um espaço para nele injetar a entidade que todos esperam chegar [...]. (Tugny, 2011, p.07-09)

Está ligação inexorável entre destruição e progresso, em que os *brancos* não avançam “apesar da” destruição, mas “justamente porque” destroem, parece sintetizada ainda nas páginas em que a Revista Panorama dedicou a criticar e denunciar a dimensão devastadora da frente de expansão cafeeira no noroeste do PR, onde se lê sobre o “processo inelutável de destruição criadora da civilização”. E no entanto, nela se encontra algo para o qual chamo a atenção, a saber, que a ação destruidora dos *brancos* há de voltar contra a si. Em crítica aos riscos de desertificação da Serra dos Dourados, a reportagem conclui:

sem maior proveito para a civilização se exterminará não só o indígena, mergulhado em plena cultura lítica, *mas o próprio ‘habitat’ para o homem civilizado* (Costa, 1961, grifo nosso)

Danowski e Viveiros de Castro (2014) também chamam atenção para esta autodestruição dos *brancos*:

Se a América indígena dos séculos XVI e XVII, representou, para os Humanos que a invadiram, um mundo sem homens – fosse porque eles as despovoaram objetivamente, fosse porque os homens que eles encontraram ali não se enquadravam na categoria dos “Humanos” –, os índios sobreviventes, os Terranos de pleno direito daquele Novo Mundo, se viram, reciprocamente, como homens sem mundo, náufragos, refugiados, inquilinos precários de um mundo a que eles não mais podiam pertencer, pois ele não mais lhes pertencia. E não obstante eis que muitos deles sobreviveram. Eles passaram a viver em um *outro mundo*, um mundo de outros, de seus invasores e senhores. Alguns desses náufragos se adaptaram e “modernizaram”, mas em geral de maneiras que pouco têm a ver com o que os Modernos entendem por isso; outros lutam por manter o pouco de mundo que lhes restou, e esperam que, enquanto isso, os Brancos não acabem por destruir o mundo deles mesmos, dos Brancos [...]. (139-140)

Esta reflexividade do aspecto destrutivo dos *brancos* é recorrente no pensamento e narrativas indígenas, incluso a dos Xetá. Dela entende-se que, se por um lado existe a ideia de que os “indígenas” sejam especialistas em fim de mundo (Viveiro de Castro, apud, Klein, 2013), ou seja, de que por terem já experimentado sucessivas catástrofes, eles tenham se especializado em estabelecer novas origens, em *começar de novo*. Por outro lado, eles nos lembram que a especialidade dos *brancos*, desde a sua origem, é criar o fim de mundos diversos, “sucessivos apagamentos”, inclusive do seu próprio.

No próximo capítulo, observo a partir de noções indígenas, como esta destruição reflexiva dos *brancos* alcança o campo da alimentação via *veneno* (agrotóxico) e outros elementos que comem; e os eucaliptos, que plantam.

CAPÍTULO 3

Contra-antropologia crítica Xetá – a (auto) destruição branca

No capítulo anterior viu-se que o que de um ponto de vista dos *brancos* denomina-se “contato” (com os indígenas) ou “descoberta” (dos indígenas), do ponto de vista Xetá pode ser entendido como retorno (dos *brancos*). Este retorno, em analogia à devastação do dilúvio traçado na narrativa de origem do povo Xetá, é concebido como um evento crítico catastrófico. A analogia limita-se, no entanto, até o ponto em que ambas as narrativas se diferem sobre a reconstrução do mundo: se no caso do dilúvio a população Xetá logrou recuperar-se de maneira correlacional ao seu mundo, a catástrofe do retorno dos *brancos* inaugura uma situação em que o mundo, a posse de suas terras, permanece em suspensão.

Assim, a situação atual dos Xetá, tal como já vimos, é a de que vivem em territórios alheios e entendem-se como *extraviados*, *inquilinos* e *emprestados*, de modo que na *luta* em que se engajam por justiça, a terra figura como temática central. A ação devastadora dos *brancos*, no entanto, não se mede tão somente pelo genocídio e pelo deslocamento compulsório que resulta na dispersão dos indígenas em territórios outros, pois há ainda processos de destruição que incidem sobre a terra de onde foram retirados, no noroeste do PR, entendido principalmente como desertificação da região.

Esta conduta destruidora inerente aos *brancos* segue sendo hoje objeto de uma contra-antropologia crítica do povo Xetá. Tendo por base a *comida* como operador conceitual a partir do qual os Xetá pensam os seus outros (ver Cap.1), a crítica que nos apresentam os Xetá acerca dos modos de vida característico dos *brancos* leva em conta o caráter nocivo do uso de *veneno*, *ração/remédio* e *gás*. Elementos estes cuja capacidade de manipulação do tempo atenta sobre os corpos, sobre a vida. Aparece ainda neste capítulo, como objeto de crítica Xetá, o plantio de eucaliptos que ao produzir desertos, acaba por destruir o mundo.

3.1. Veneno, Ração e Gás como técnicas de aceleração do tempo

Foi com um tom de quem iria contar algo importante que Dival compartilhou, comigo e a pesquisadora Luana Maria, uma anedota que segundo ele o comoveu

profundamente.³⁷ A história, diferentemente de muitas outras que ao longo do campo viemos a tomar conhecimento, não lhe foi ensinada por seu finado pai, o Tikuein, em volta de fogueiras como os Xetá contam que era antigamente. Dival tomou conhecimento da história junto de outros evangélicos, índios e não indígenas, que assim como ele, assistiam a uma pregação em um dos cultos que acontecia numa das igrejas da cidade. Sobre esta pregação, ele nos dizia repetidamente, “gostei muito do que o pastor falou lá”. Então sentados à mesa da sala, ao som da televisão misturado ao chiar das panelas no fogo na cozinha, Dival contou tal história, cujo enredo central já de início me era familiar: uma lagarta com dificuldades de sair do casulo antes do tempo.

A narrativa conta o sofrimento contínuo de uma lagarta que ainda não tem forças suficientes para sair do casulo e se transformar em borboleta, no entanto, um homem percebe tal situação e a ajuda, facilitando assim o acesso da criatura ao exterior. Porém, quando a borboleta sai, ela está fraca demais e não consegue voar, isto porque o tempo necessário que envolve a transformação da lagarta do casulo em borboleta, processo a que os Xetá chamariam de *formação* da borboleta, não foi cumprido; ao contrário, ele foi adulterado pelo homem que bem intencionalmente tentou acelerar o processo. Tal narrativa, à primeira vista sem muita relevância etnográfica diante das demais histórias que ouvi em campo e que constituem o que eles às vezes chamam as “histórias de nosso povo”, quase passou despercebida, não fossem as diversas vezes em que a filosofia moral nela contida reaparecesse em outras ocasiões. Pois o ponto enfatizado por Dival ao narrá-la era claramente sua eficácia moral oculta, de modo que a história é contada para ensinar que, primeiro, existe um tempo necessário para que as coisas venham a ser o que são, um tempo ideal de maturação. E segundo, a interferência nesse tempo resulta em uma má *formação* dos seres. Segundo Dival, neste caso, a borboleta não teria conseguido *formar* adequadamente parte do seu corpo, “a musculatura”, disse, enquanto seus braços gesticulavam as asas do inseto.

Inúmeras vezes *ritmo* foi o termo articulado para operar analogias ou comparações entre a *cidade* e o *mato*. “Nós não acompanha o *ritmo* da cidade”, foi o que disse certa vez, Dival, numa tentativa de fazer-nos entender que a resposta que profissionais do Museu de Arqueologia e Etnologia - MAE esperavam deles acerca da execução de alguns de seus projetos não podia ser dada no tempo que também não fosse o deles, dos indígenas. Em outra situação, minha orientadora Edilene Coffaci de Lima (UFPR) e o fotógrafo Douglas Fróis

37 Conforme Introdução, minha estadia em campo tem a característica de ter sido realizada com demais pesquisadores.

(MAE-UFPR), na ocasião de uma breve estadia na *reserva*, antes de irem embora foram à casa de Dival para se despedirem dele e de sua família pela manhã. À porta da casa, enquanto tentavam se despedir rapidamente recusando educadamente os convites que Dival fazia para que entrassem pro café, via-se que de dentro da casa, Fátima ajeitava a toalha da mesa, dispunha ali uns copos, a garrafa térmica e pães. Uma insistência a mais de Dival e enfim, entramos, mas ao que Edilene e Douglas explicassem os compromissos a serem cumpridos ainda aquele dia em Curitiba, justificando assim a pressa em que se encontravam, Dival, ao vê-los tomar o café, de pé, sem desta vez se sentarem-se pra uma refeição mais lenta, disse apenas “as coisas são meio corrido pra vocês lá, né?”.

Esta vida corrida característica de quem reside na *cidade* já havia sido observada por Dival como uma espécie de paradoxo. Para falar do *ritmo* das ruas da cidade de Curitiba, contou a vez em que ficou parado durante muito tempo em um engarrafamento. Ao experimentar a imobilidade como efeito colateral daqueles que querem se mover rapidamente, ele se impacientou, “quase larguei tudo e fui a pé!”.

Mas não é só através de prazos estipulados por editais e trâfegos automobilísticos que o ritmo de algo se apresenta mais rápido do que deveria. Uma certa concepção de que há momentos e períodos apropriados pra que algo se realize consta nas falas de Dival que me dizia que a mandioca demora 15 dias pra *formar*, e que o melhor momento para o plantio é o da lua cheia, pois do contrário, a planta tanto pode “virar pau”, quanto pode “carunchar”, que vem a ser o mesmo que ser tomada por cupins, carunchos. Já para o corte de madeira utilizado nos seus artesanatos, me informava que a época ideal é o da lua minguante. Por seu turno, Zézão me explicou que o milho, a depender dos usos que se queira destiná-lo, deve ser colhido em fases em que se encontrem menos, ou mais maduros. Além disso, da caça me informaram ser noturna, quanto à pesca, ao menos da traíra, é bem cedo e no final da tarde que “pega mais” – eis porque, para a expedição de pesca a que fui convidado, saímos às 4 horas da manhã, e retornamos por volta das 18h, sendo o período intermediário entre a manhã e fim de tarde, os períodos em que poucos peixes foram físgados.

A organização do tempo em periodicidades associa-se assim ao campo da alimentação. Sempre que marcamos alguma visita, ou encontro com alguém na *reserva*, o tempo fatiado pelo relógio nunca foi método mais usual, no entanto “no almoço”, “depois do almoço”, “na janta”, “depois da janta”, sempre funcionaram como bons marcos temporais no cotidiano sem que operassem com a exatidão costumeira da *cidade*. Associando tempo,

espaço e a cozinha, o indígena Xetá, Zézão, me falava sobre longa distância espacial que há entre a área urbana de Umuarama e a TI Herarekã Xetá.

não sei se você é solteiro ou casado, mas você fala pra sua mulher fazer arroz, e dá tempo de você ir lá, voltar, e sua mulher não secou o arroz ainda.

Esta associação entre tempo e comida ficou ainda mais explícita quando nas paredes de uma sala de aula da escola indígena da *reserva* reparei que junto a cartazes contendo o “alfabeto Xetá”, os “números Xetá”, bem como os “verbos usados no dia a dia em Xetá”, havia um mural que informava um “calendário Xetá”. Neste, a cada um dos doze meses do calendário ocidental gregoriano, cujas traduções constavam em Xetá, era associado uma atividade do povo referente à época em que viviam no *mato*. A sazonalidade expressa no calendário referia-se a períodos de plantio, coleta, criação (de corós), produção de bebidas, modos de habitação, produção de ferramentas para caça e pesca, e festa (fatura)³⁸.

Presente ainda na contra-antropologia crítica que os Xetás fazem dos *brancos*, tal associação (tempo/comida) aparece nas considerações que os indígenas fazem acerca de três elementos cuja origem reputam aos *brancos*, mas que eles próprios, a depender do caso, fazem uso cotidiano: o gás de cozinha, a ração/remédios e o *veneno* (agrotóxico), que funcionam como técnicas de aceleração do tempo.

Parte considerável das casas que entrei possuem o fogão a gás instalados em suas cozinhas que ficam dentro das residências. Adjacente à casa, é comum terem uma outra cozinha, ou recinto, onde instalam um fogão a lenha. Na casa de Dival, quando lá fiquei num período de outono, somente a cozinha interna e o fogo a gás estavam ativados. Já no inverno, as refeições estavam sendo realizadas no fogão a lenha, e foi em volta do calor produzidos pelas toras de eucaliptos nos fogões, que em muitas casas, durante manhãs e noites frias, eu, demais pesquisadores, e as famílias de cada casa, passávamos boa parte tempo conversando.

Deve-se notar que todo o processo cotidiano que envolve fazer *comida*, como cozinhar, servir e lavar a louça são atividades desempenhadas pelas mulheres, com ajuda de

38 Fevereiro (*Txaporaitxa – Mokoy*) “mês da banana do brejo”, Março (*Txanaraká – makoy mokoy*) “mês das frutas araca, amora branca e larvas em geral extraída dos troncos das palmeiras”, Abril (*mero’atxa – makoty*) “época de caça de todos os tipos de animais”, Maio (*paro’etxe – mokoy matey*) “preparativo da palmeira para produção de coró. Corta-se a palmeira para o tronco apodrecer”, Junho (*txadju’akwoyha – kway kway*) “época de erva-mate, macaívas e coleta de alguns tuberculos, como raízes de ortigas”, Julho (*nakwara – kway kway*) “preparação dos povos Xetá para a volta para o grande acampamento”, Agosto (*reru’ay – heta*) “chegada ao acampamento e a construção dos seus tapuj”, Setembro (*txiponi – heta*) “preparação das bebidas com frutos para a celebração da volta ao acampamento”, Outubro (*eoro’itxi – heta*) “preparação das ferramentas para a caça e pesca, utilizado pelo seu povo para sua sobrevivência”, Novembro (*urujhi – heta*) “caça em grande quantidade, coleta de mel para comemoração das festas”, Dezembro (*eorahro’ihtxia – heta*) “época de fatura, festejado pelo povo xetá”. *Janeiro não constava traduzido nem associado a nenhuma atividade.

suas filhas. Quem manipula o fogão, assim, seja a gás, ou a lenha, para o feitiço de comida são as mulheres³⁹. No entanto, é comum que sejam os homens os incumbidos de trazer a lenha, neste caso, paus roliços de eucaliptos que encontram dentro da *reserva*. A própria conquista amorosa de Suzamara por Reginaldo tem na sua história, contada a mim em tom jocoso, esta incumbência. Reginaldo conta que teve que buscar muita lenha para a sogra, Dona Regina, para que conseguisse se casar com sua filha Suzamara. Isto não significa, no entanto, que os homens não se envolvam nunca em processos de preparos de alimentos, pois os assados, como o churrasco que fazem em *festas*, são eles que fazem e não as mulheres. Em ocasião de *festas*, na verdade, há nítida divisão de gênero no que se refere ao preparo dos alimentos: as mulheres se reúnem em uma cozinha coletiva – como a da escola, por exemplo – , onde preparam arroz, farofa, maionese, etc. Já os homens se revezam em grupos, durante o dia, noite e madrugada, a responsabilidade de preparar e acompanhar os pedaços de carne, enfiados em espetos de eucalipto, e assados em grandes valas que abrem na região da *feira*. Ademais, no caso de preparo de alimentos de *comidas de índio*, principalmente quando feitos para “mostrar” a alguém de fora, acontece de os homens fazerem os assados, e aconteceu, numa ocasião como já mencionado (ver Cap 1), de Zézão e Potchaco fazerem o *pixé* – algo que, embora não posso afirmar com tanta certeza, me parece que seja mais comum ser feito por mulheres.

3.1.1 A ração e os remédios

Foi no entorno do fogo a lenha, então, que em mais de uma ocasião, o fogão a gás, o *veneno* e a ração apareceram manifestos como objetos de suas observações. Em uma de nossas visitas à Benedita, irmã de Dival, estávamos eu e as pesquisadoras, Luana Maria e Ana Zilli, sentados na cozinha. Benedita cozinhava quando seu marido, Franho, um senhor Kaingang, juntou-se a nós. Ele então começou a narrar suas lembranças um tanto ruins de quando, ainda criança, viveu em Londrina. A experiência narrada trazia a marca de alguém que, passado um mês na cidade, em meio a barulhos de aviões que não o deixavam dormir

39 Em situações específicas, como a que vivenciei na casa de Suzamara, durante a semana não havia uma diferenciação rígida de gênero no preparo de alimentos, mas isto se devia, me parece, ao fato de que durante a semana a Suzamara trabalhava no posto de saúde, e seu marido estava trabalhando em outra cidade. Como ela tinha pouco tempo de horário de almoço, quem preparava a comida às vezes era seu pai, o Zézão, e às vezes sua mãe, a Regina. Inclusive eram ambos quem, durante todo o dia, cuidava das crianças da casa. Durante o fim de semana, contudo, invariavelmente quem cozinhava todas as refeições era Suzamara, pois sábado e domingo ela não trabalhava no posto de saúde.

direito, sofria com a constante sensação de insegurança fora de casa e o consequente confinamento onde morava. Além disso, ele estranhava uma alimentação, que inadequada segundo seus princípios, o impeliu a voltar: “tinha fartura, abria a geladeira tinha tudo, até coca-cola, mas eu não *acostumei* com a comida, daí voltei”, justificava. Quando perguntei o motivo de não se *acostumar*, sua resposta era de que a comida da cidade tem o sabor muito *forte*, é muito gordurosa, e completou apontando o dedo para o frango congelado comprado em mercado, que estava na pia, e que em breve iríamos comer, “é igual esse frango aqui, ele fica no isopor, e cresce *na força* da ração”.

Meses depois, Franho me contou que além da ração, o *remédio* que aplicam no frango para que cresça *mais rápido*, é o que distingue o frango caipira do frango de granja. Já Zézão, também aponta os vermífugos injetados na criação de porcos, e o cloro no tratamento de águas, como elementos que se *misturam* aos alimentos de modo a corrompê-los. Ambos são tratados por ele como *remédio*.

Noutra situação, ao ver que em diversos dias da semana, pela manhã, Roseli, uma guarani cunhada de Fátima, trazia comida para dar aos porcos que Dival cria no fundo da casa, perguntei a ele se demoraria muito para o porco estar pronto para o corte. Sua resposta foi a de que demoraria mais, porque o porco não estava crescendo à *força*, ou seja, o desenvolvimento do porco não estava atrelado a uma alimentação à base de ração que o engorda *mais rápido*. Já Zézão, também em outra ocasião, demonstrava preferência alimentar pelos bichos que não crescem *na força*.

Em todos estes casos há a noção de que os bichos não alimentados à base de ração são preferíveis aos que são. As diferenças, segundo dizem os indígenas, podem ser percebidas através do sabor, do cheiro, e da textura lisinha que tem a carne de um porco que não cresceu à base de ração, textura esta que pode ser sentida através do tato das mãos, conforme me relatou Zézão. Além disso, articulam-se aí concepções de saúde local: a ração é uma espécie de *mistura* que não é saudável. Quando questionados sobre o que vem a ser a ração enquanto *mistura*, a resposta sempre enfatizou que se trataria de uma junção de *coisarada/coisera*, sem que me identificassem que coisas são essas que compõem a *coisarada*. O termo, inclusive, parece ser mobilizado para indicar *misturas* em que justamente não se quer, ou mesmo não se pode, identificar as suas partes constituintes, de modo que a qualidade da *coisarada* é a sua indistinção.

“A comida mais limpa, a comida mais sadia que nós tem é a que nós cria”, me dizia Zézão, depois de explicar que “esses caminhãozão cheio de frango que você vê lá fora é tudo de granja, não é caipira”, ou seja, são animais tratados à base de “remédio pra crescimento, remédio pra criar músculo, remédio pra ficar amarelinho”. Ele dizia que estes bichos alcançavam a faixa de 2kg a 4kg em 45 dias, enquanto a *formação* do frango caipira, tal como criam na *reserva*, leva em torno de 6 meses pra atingir o ponto apropriado a ser comido. E sobre ovos, completava: “Na cidade, no ovo de granja, põe o ovo pra chocar à *força*... tudo é atrapalhado na cidade lá”.

3.1.2 O fogão a gás

O fogão a lenha (Figura 3) é contraposto ao fogão a gás na medida em que ambos têm tempos de cozimento distintos. Nas casas onde há ambos, às vezes acontece de haver dias que usam um e dias que usam outro. Em outras casas, no entanto, como a de Dival, me pareceu que o fogão à lenha é mais ativado no inverno, quando o equipamento cumpre ainda uma função de esquentar os corpos das pessoas que conversam ao redor do fogo. Não identifiquei as razões dessa variação sazonal do uso do fogo à lenha, ou mesmo o uso concomitante de ambos fogos, tenho algo a dizer sobre aquilo que sempre me salientaram, ou seja, sobre o fogo à lenha ser mais *sadio* que o à gás.

“Café puro e feito na lenha é mais sadio”, foi o que me contou Zézão ao moer uns grãos de café no moedor manual que tem no quintal e me oferecer um copo de café *puro*. O feitiço na lenha se contrapõe ao café feito no fogão a gás, justamente porque no gás, a água do café é cozida à *força*, e assim o é para as demais comidas. Uma vez que são feitas na lenha, são mais saborosas e mais saudáveis que os preparos no gás. Num tom especulativo, o filho de Zézão, o Potchaco, sugeria que talvez assim fosse porque a fumaça produzida pela lenha “passasse” para a comida. Sem estar muito certo disto, a certeza que tinha era outra: “eu tenho é medo de ir [morar] na cidade por causa disso, lá não tem fogão a lenha... e eu sou chato com isso, hem, com comida”. Quando indagado sobre a preferência do fogo a lenha, o diálogo assim aconteceu entre mim e Zézão:

Zézão: O fogão a lenha é a comida sadio... não é comida cozinhada na força, não é comida infestada de gás, a comida na lenha é a comida sadio.

Eu: o veneno entendi porque faz mal, agora o gás não entendi porque é menos sadio que a lenha.

Zézão: Porque é uma comida rápido! Cozinha a comida a força.

Eu: Aí quando cozinha rápido é pior?

Zézão: É pior porque daí você tá cozinhando rápido aquela comida, daí a queimadura do gás que tá saindo na panela, passa pra comida, agora o da lenha não, daí a fumaça sai de lado, sai tudo assim, aí você não pega aquele curtidão da fumaça na comida.

Eu: Aquela fumaça que sai na lenha, quando é no gás não sai?

Zézão: Não sai, daí fica preso ali, ele sai tudo na comida aquela, aquela superação do fogo, então, e o gás você sabe do que é feito o gás? O gás vem de bosta de porco, do esterco da galinha da granja, aqueles caminhão que limpa fossa na cidade, aquele lá eles não perde nada, eles vai lá e joga numa represa lá, daí sai tudo coisada lá, na frente sai lá, o gás é feito daquilo lá... e o gás é feito daquele, tem no fundo da terra também. Aqui onde nós tá em cima aqui tem gás, mas ninguém sabe. Você enfia um poste igual aquele ali uns 5 metros dá em cima no gás. Se você entrar lá e demorar 3 minutos você morre no buraco e não consegue sair mais.

Já Franho dizia que a única situação em que o fogão a lenha era prejudicial à saúde, é nos casos de pneumonia, pois a fumaça é intensa na cozinha em que há fogo a lenha.

FIGURA 3 – FOGÃO A LENHA



FONTE: o autor (2019)

3.1.3 O veneno

Mas como a frase de Zézão sugere, a *pureza* como característica do café que tomávamos também qualifica o alimento como mais *sadio*, e isto foi algo que muito presenciei na minha estadia em São Jerônimo da Serra, a noção de *pureza*, no campo da alimentação, sendo associada à boa comida.

Dival num dia aparece com uma bacia de chuchu que colheu no quintal e me mostra, “olha, Gian, esse é do *puro*, não tem veneno”; noutro, um robusto pé de mandioca (Figura 4) em cima da mesa que mais tarde viraria sopa, também era *pura*, pois cresceu no próprio quintal, sem *veneno*. Seu filho, Odair, ao colher temperos na horta que cultivava atrás de casa disse “esse é *puro*, como vocês chamam mesmo? orgânico”. “Orgânico” não é um termo que ouvi na *reserva*, entretanto, *caseiro* e *natural* em alguns casos podem significar o mesmo que *puro*. Quando uma senhora guarani, Isabel, debatia com Zézão a qualidade inferior, seja no sabor, ou nos aspectos de saúde, do café que não é *caseiro*, me explicavam que tal inferioridade estava associado à *pureza* do alimento, “é que daí ele não é *puro*, eles botam *mistura* no meio, resto de palha, resto de milho, veneno, *coisarada*”⁴⁰. A estes chuchus, mandiocas, temperos e cafés, somam-se mil cabeças de repolho (Figura 5) que Benedita e Franho plantam num terreno que tem na *reserva*. Estas hortaliças eles me mostravam com orgulho enquanto diziam “é tudo sem veneno”⁴¹.

No que se refere ao café, o *veneno* atua como técnica de aceleração do tempo na medida em que mata as pragas que retardariam o seu crescimento. Ao falar do *gel*, um tipo de veneno que se manipula em grandes plantações, Zézão comentou:

ah, os fazendeiros colocam agora gel, existe um tal de gel, o gel pra segurar a quentura, a friagem do pé de café pra ele não morrer no sol quente. Se plantar uma muda de café hoje com esse solzão quente e sem o gel e sem adubo, ele não cresce muito, ele não cresce igual você planta com gel, ele *demora* a crescer.

Segundo me dizia, o *veneno* cumpre a função de eliminar pragas que “tira a força do café... a força de formar o café”, como é o caso de um “corózinho [outra espécie de larva] que chupa a água do café e ele vai só murchando, murchando, murchando...”. Seu aspecto

40 Roseli certa vez me contou que o queijo antigo era melhor porque era *puro*, nos atuais, de qualidade inferior, “eles misturam maisena”,

41 Noto que o que os Xetá estão a dizer sobre *veneno* se afasta bastante de toda preocupação que aparece nos trabalhos de etnologia amazônica, por exemplo, como o *kampô*, *curare*, formigas venenosas, etc. *Veneno*, neste contexto, como adverte Dival, é substância nociva cuja origem vem dos *brancos*, e cujo nome é oculto em artimanha linguística para então reaparecer sob o signo de *agrotóxico* ou *pesticida*.

nocivo, no entanto, é que ao entrar em contato com a planta, ela passaria posteriormente ao corpo daqueles que dessa planta se alimentassem.

FIGURA 4 – PÉ DE MANDIOCA



FONTE: o autor (2019)

Sobre o caso dos pés de café que ele mesmo cultivava em seu quintal, perguntei o porquê de não haver ali as tais pragas, ou *doenças* (como ele dizia às vezes), e sua resposta foi a de que “Não dá praga porque é pouco”, e completou:

se você plantar sem gel, sem adubo, sem veneno, daí ele dá o café cereja, e o café cereja que nós fala é o café melhor, que não tem veneno, não tem nada... não é igual

esses café que nós toma, esses pó de café que nós toma aí comprado no mercado, esses pó que nós compra no mercado é tudo misturado com veneno.

Conforme Zézão me explicava, o uso de *veneno* é uma demanda da produção de café em larga escala onde os fazendeiros, motivados pela possibilidade de crescimento do lucro, investem no crescimento de seus plantios em proporções em que o uso de *veneno* torna-se indispensável. O *veneno* então é uma técnica mobilizada pelos *brancos* em prol da maximização de suas produções, do acúmulo de riquezas.

FIGURA 5 – PLANTAÇÃO DE REPOLHOS



FONTE: o autor (2019)

Comparado aos demais alimentos, o café é o que tem mais *veneno*, me contou Claudemir, o vice-cacique dos Xetá. Seu enteado, um guarani chamado Douglas, que também estava na conversa, fazia uma avaliação histórica crítica ao uso de *veneno*, “um monte de gente hoje em dia tem câncer, antigamente não era assim! Em 1920 por exemplo, ninguém

tinha câncer”. Me contava isto numa tarde que se estendeu até a noite, em cujas horas me falou de sua paixão pela faculdade de Letras que cursa, e sua predileção por várias línguas as quais fazia questão de me mostrar seu relativo domínio, tais como português, inglês, alemão, guarani e até mesmo russo e libras⁴². Ele fazia questão de me demonstrar que era interessado por história, filosofia, biologia, arqueologia e antropologia (esta última por ele entendida como disciplina dedicada aos aspectos culturais de civilizações do passado). E a amplitude do seu conhecimento era tamanho que passava da física quântica ao acordo político firmado por Brasil e EUA acerca do lançamento de foguetes norte-americanos na base de Alcântara, no Maranhão. Assuntos sobre os quais ele esperava que eu tivesse alguma opinião.

Demonstrava-se conhecedor apaixonado pelo campo de conhecimento científico, sem deixar de apontar, contudo, suas limitações: “a ciência só agora está descobrindo coisas que o senso comum já sabe faz tempo”, e por senso comum, referia-se ao conhecimento indígena, que segundo ele, estava muito “desvalorizado”. No entanto, haveria ainda uma ciência maior, que me dizia, estava “além do nosso entendimento”. E com isto referia-se ao conhecimento que só Deus tinha, e cujo sentido embora a nós nos fosse velado, a crença nele era suficiente para sustentar que “nada na vida é à toa”, “eu acho burro quem acha que a vida é à toa”, me contava, para então falar do então presidente do Brasil.

Até aquele dia, em quatro meses de mandato, Jair Bolsonaro já havia liberado o uso 166 agrotóxicos no país⁴³, ele me informava consternado, para então elaborar uma argumentação que associava o largo uso de *veneno* à transformação da natureza, à violação da obra perfeita de Deus e ao de *fim dos tempos*.

Olha, Gian, veja esta folha da árvore, você já ouviu falar na sequência de Fibonacci? Aqui nessa folha está a sequência de Fibonacci, a perfeição da obra de Deus! Olha, às vezes eu olho pro céu a noite, para as estrelas, e vejo quão imenso é tudo isto que é a obra de Deus, e vejo quão insignificante a gente é diante dela! Mas esses caras estão mexendo com fogo, esse *veneno* que colocam na comida, vai pros solos, pras águas, contamina tudo e tem alterado as coisas no nível celular! Você sabia que os

42 À noite Douglas e seus irmãos nos acompanharam espantando os cachorros do caminho até a casa de Dival onde estávamos hospedados. Durante o trajeto conversou em inglês comigo, como quem estava me testando no idioma, que ele claramente dominava mais que eu. O manejo da língua estrangeira, no entanto, não foi apenas mobilizado com intuito de prática, pois em determinado momento passou a utilizá-la comigo para me indagar acerca de nós, antropólogos, e que ele não gostaria que as pessoas em volta compreendessem o que me perguntava.

43 As notícias jornalísticas que circularam sobre a liberação dos 166 agrotóxicos, situaram o fato como o “maior volume de liberação de pesticidas da história no país - em relação ao mesmo período de 2010, a alta é de 922%” (Sobrinho, 2019).

homens agora nascem com um baixo índice de testosterona? Isso é por causa do *veneno* (...) é sinal do fim dos tempos⁴⁴.

Aparentemente, a aceleração do tempo se manifestaria ainda na atividade sexual masculina, pois segundo me contou, a baixa na testosterona estaria diminuindo o tamanho dos órgãos genitais masculinos bem como causando ejaculação *precoce* – aqui mais um caso de algo que se manifesta *antes do tempo*.

Durante a conversa com Douglas ele me conduziu ao terreno de seu avô para mostrar o céu de estrelas, e depois, para baixo de uma árvore em cuja folha, ele me dizia, estaria manifesta a sequência de Fibonacci – obras perfeitas de Deus, que estariam ameaçadas pelas decisões políticas de Bolsonaro que transformava, pelo uso de *veneno*, as coisas num nível celular, tudo isso associado a imagens catastróficas de Fim dos Tempos.

Restaria na janta, ainda, algo desse movimento de pensamento que começa como observatório celeste para então pousar na terra, mais exatamente sobre porção de comida que havia à nossa frente, em nossos pratos, sobre o qual Douglas disse, “se for ver, a gente não come, não bebe, e não fuma”. A explicação para tal formulação era a de que atualmente o que se come não é comida, o que se bebe não é bebida e o que se fuma não é fumo, “é tudo *veneno*”. Notas um tanto amargas, e que coincidem com outra observação já feita:

O que eu observo: esses são os estragos atuais; é o desaparecimento assustador de espécies vivas, seja de plantas ou animais; e o fato de que, pelo próprio fato de sua densidade atual, a espécie humana vive sob uma espécie de envenenamento interno - se assim posso dizer - e penso no presente e no mundo em que estou terminando minha vida. Não é um mundo que eu amo⁴⁵.(Lévi-Strauss apud Schepman, 2016)

“Uma espécie de envenenamento interno – se assim posso dizer”, diz Lévi-Strauss com alguma suspeita de inadequação a respeito do uso que faz da metáfora, mas que aqui, encontra sentido literal: “você tá comendo veneno”, sempre dizem os indígenas.

44 Sequência de Fibonacci é uma sequência numérica proposta pelo matemático Leonardo de Pisa em 1202. A associação entre a sequência e a folha da árvore feita por Douglas deve-se, ao que se diz, à sua manifestação padrão em diversos elementos da natureza, tais como folhas, pétalas, frutos, conchas, galáxias e outros.

45 Segundo artigo jornalístico “Ce n’est pas un monde que j’aime: l’incroyable vidéo de Lévi-Strauss”, de Schepman (2016), a declaração foi dada por Lévi-Strauss, em 2005, para o programa de televisão francesa “Campus”. No original: “Ce que je constate: ce sont les ravages actuels ; c’est la disparition effrayante des espèces vivantes, qu’elles soient végétales ou animales ; et le fait que du fait même de sa densité actuelle, l’espèce humaine vit sous une sorte de régime d’empoisonnement interne – si je puis dire – et je pense au présent et au monde dans lequel je suis en train de finir mon existence. Ce n’est pas un monde que j’aime”. Está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ky0QTKRDDk0>. Acessado em 2 abr. 2021.

3.2 Corpos que duram menos

Se retomarmos à narrativa de Dival sobre a lagarta com dificuldades de sair do casulo, é sobre o corpo (a musculatura, as asas) que recaem as consequências de aceleração deste processo de *formação* do inseto. No campo da alimentação se dá o mesmo. A aceleração do tempo de *formação* daquilo que será comido implica numa abreviação da vida daqueles que comem, de modo que são sentidas no corpo, via doenças e cansaço, os sinais de uma morte prematura. Segundo Zézão, este aspecto apresenta diferenças geracionais:

Zézão: Agora sobre o veneno, por que que a geração de hoje não aguenta muito tempo? Me diga agora, por que que não aguenta muito tempo?

Gian: como assim muito tempo?

Zézão: Muito tempo de saúde, assim, da vivência dele... por causa da comida, porque a comida tem veneno. [...] Então igual no dizer que tava falando pra você, a geração de hoje, é mais fraco que o antes, porque você vê, tem pessoa que o máximo que dura é 50, 60, 65 anos, tem gente que morre mais cedo. E o pessoal antigo vivia mais porque não comia veneno.

Gian: Ontem eu tava la na casa do Dival e tava o irmão e a irmã da Izabel, bem velhinho, quase 100 anos.

Zézão: Pois é, o Cirdo tá com uns 95 anos, ele você passa e vê ele com enxadinha carpindo ainda, batendo a enxadinha dele no solzão no plantiozinho de café dele. Ó pra você ver, dá pra tirar a base pela minha vó, minha vó morreu com 130 anos, ela era mãe da minha mãe, 130 anos, ela morreu nos meus braços, é rapaz [...] a geração de agora o máximo que vai aturar é 60, 70 anos.

O pressuposto desta decadência no tempo de vida nas diferentes gerações é a má qualidade da alimentação das pessoas, que nesta conversa apresenta-se caracterizada por ser com ou sem *veneno*.

Noutro dia, enquanto conversava com Douglas, um senhor bem idoso apareceu no quintal pedindo emprestado um martelo para trabalhar. Era o Cirdo a que o Zézão se refere na fala acima, e ao que Douglas emprestou-lhe a ferramenta, me contou com orgulho que este senhor era o seu bisavô, um guarani que com quase cem anos conseguia ainda trabalhar em plantações que tinha em seu próprio quintal. O vigor e a vitalidade como valores enaltecidos deste senhor que prestes a completar um século de idade ainda encontra forças para empunhar um martelo, segundo ele dizia, era consequência da boa alimentação, pois este era um homem cuja base alimentar principal da vida foi a *comida de índio*, sem *veneno*. À semelhança do que se dá entre os Piro, em região amazônica, havia ali então “um apreço muito alto por si mesmos. Isto era particularmente perceptível com respeito à comida” (Gow, 2006, p. 2001), e

tal deterioração geracional da vida devido ao que se come, ao que consta, não é uma excepcionalidade do pensamento Xetá, pois que encontra-se presente também entre outros pensadores indígenas. Assim, as semelhanças existentes entre as falas que ouvi na Terra Indígena São Jerônimo da Serra, e as palavras de um rezador Avá-Guarani, o Cantalicio Godoi, são bastante evidentes, sendo apropriado reproduzi-las aqui:

E o guavira pytã é feito em um recipiente, colava com um mantel para que não fique sujo, e depois na bateia feito do cedro. Isso era a nossa bebida, alimentávamos raras vezes da comida dos brancos. E por isso que nossos parentes viviam 120 anos, 115, 125 anos, mesmo velho caminhavam bem. E agora? Entrou entre nós a enfermidade, as coisas dos brancos; o suicídio, tomou veneno, se matou e já vai, está nos matando e nós nem sabemos, pensamos que só sucedeu por suceder. (Chaparro et al. 2019, p. 315)

Ainda segundo o rezador, “no mato tem bicho e nós vivíamos deles e hoje já vivemos dos venenos, os porcos das granjas são a base do veneno” (Idem, p. 293). Espalhados por pulverização aérea em aviões pelos *brancos*, o vento, que nas palavras do Avá-Guarani às vezes parece-se como uma força vital, nas ações dos *brancos* é contaminado pelo *veneno*, a força letal.

E o vento, olha bem, por causa do vento o nosso corpo caminha. Se você vai dois metros num buraco onde não tem vento, o que a gente respira já vai acabar. O vento nos ajuda, a gente se levanta com vento, o nosso corpo, o nosso sangue, o vento nos ajuda. Isso não pode estar contaminado. Os brancos usam veneno e isso vai pelo vento, eles usam avião. A gente também é contaminado pelo veneno, dá gripe, dá dor de cabeça, dor de olhos, dor nos ouvidos, por causa do veneno. (Idem, p. 296)

Este mesmo pressuposto repousa ainda à base da diferenciação do tempo de vida de indígenas e *povo da cidade*.

Dival já havia me questionado, justamente quando falava da superioridade da comida indígena comparada a comida da cidade, acerca da longevidade dos indígenas em relação a dos não indígenas. “Você nunca reparou que o povo da cidade dura menos? É por causa do que comem”. Sobre o mesmo assunto, Franho se vangloriava de ter cerca de 50 anos e poder andar por larga extensão da reserva e jogar futebol sem se cansar, ao passo que na cidade, ele vê que têm homens de 30 anos que não aguentam fazer o mesmo.

Embora os indígenas também comam comida da cidade, a percepção comum é a de que comem menos, de modo que a decadência de vida entre o povo da cidade é maior, conforme se observa na fala de Zézão:

[...] mas isso é mais na cidade. Só que até nós também come a comida da cidade, de tudo jeito tem que comprar lá fora, o óleo tem veneno, tudo que é feito lá fora... Trigo tem veneno, milho tem veneno, mas quem não aguenta muito é mais o pessoal da cidade, porque nós aqui dentro compra muito pouco, é menos, é 50% que ocês compra lá na cidade.

Já noutro momento, enquanto Dival conversava sobre os efeitos nocivos do *veneno*, ele também citou o avô de Douglas como um exemplo de alguém cuja vitalidade decorria do fato de ter se alimentado de comida de índio. Além disso, ele me ensinava como o povo da cidade engana sua própria população numa artimanha linguística, pois “pesticida” e “agrotóxico” seriam palavras utilizadas pra ocultar, como eufemismo, aquilo que segundo ele é *veneno*. O povo da cidade deixaria se enganar ainda pela estética bonita que tem as plantas cultivadas com *veneno*, pois as mais saudáveis seriam mais “feinhas”, logo, menos escolhidas. Soma-se a esse repertório de engodos, as estratégias publicitárias em torno do slogan “agro é pop”, que segundo Dival, não informa a população de que “esse agro é veneno”⁴⁶. “Eu vejo o povo rico lá fora tudo comendo isso daí... se eles vissem, se eles soubessem como é, eu acho que eles não comeriam mais”, me disse Dival, após seu irmão, Claudemir, contar que os tomates ficam todos brancos, “igual leite em pó”, durante o processo de envenenamento.

Mas em que consiste a comida de índio? Tal expressão designa uma diversidade de alimentos tais como fubá torrado, bolo azedo, pixé, mandioca, carne de caça, peixe, coró, estando incluído aí frango caipira, e outros. Além disso, o termo designa uma série de plantas que, das vezes em que andei no mato com Zézão, ele encontrava algum espécime e falava “olha, Gian, isso aqui é guarâna, comida de índio”. No dia em que foi cozinhar, me chamou pra mostrar novamente a planta e disse “anota aí, pra você mostrar pra professora”, referindo-se à minha orientadora, Edilene.

O uso de *veneno* também distingue também a comida do índio da comida da cidade:

Zézão: igual esse feijão que nós planta aí nós não passa veneno, daí é o feijão indígena, o feijão indígena é o que não tem veneno né?

Gian: aqui na reserva o pessoal planta o que?

Zézão: Planta o milho, arroz, feijão, café, cana, batata, mandioca, verdura, a horta também, sempre tenho minha hortinha igual você viu aí, a turmada aqui planta, e daí é uma comida natural né, uma comida sem veneno, já planta na força do esterco.

No entanto, a depender do contexto, a *comida de índio* especifica mais o modo de preparo, do que alimento em si, pois foram diversas as vezes em que o arroz e o macarrão, entendidos como comida oriunda da cidade, após preparados na *reserva*, me foram servidos como *comida de índio*.

46 “Agro é tech, agro é pop, agro é tudo” é uma campanha publicitária realizada pela Rede Globo de Televisão cuja finalidade é tentar construir uma imagem positiva do agronegócio brasileiro.

O marco temporal que me foi apresentado por Fátima, guarani, como sendo o momento em que os índios passaram de uma alimentação exclusivamente indígena a uma base alimentar em que elementos da comida de branco foram introduzidos, refere-se ao período em que eles, da *reserva* de São Jerônimo da Serra e Barão de Antonina, começaram a trabalhar *no boia-fria*.⁴⁷ Sem localizar temporalmente o evento em alguma data específica, me dizia apenas que, ao passo em que houve uma época em que os indígenas passavam o dia trabalhando em suas roças e mantinham uma alimentação à base de mandioca, milho, peixe e uns poucos frangos que eles próprios criavam, quando passaram a trabalhar *no boia-fria*, os indígenas levavam suas marmitas logo cedo para trabalhar em terras da região, e quando voltavam não tinham tempo para o preparo da *comida do índio* – uma espécie de “slow food”, se quisermos – de modo que o dinheiro que ganhavam era utilizado na compra de arroz, feijão e macarrão, estes vistos como comida de branco⁴⁸, comidas que poderiam ser preparadas *mais rápido*.

No caso dos Xetá, a mudança na alimentação é associada à violência do contato com os *brancos*, e nesta história, o sal é que aparece como alimento exógeno ao qual foi muito difícil se *acostumar* e ao qual reputa-se a causa de muitas mortes no *mato* quando oferecido por *brancos* (ver Cap 1). Atualmente, no entanto, embora o sal ainda seja visto como algo nocivo no presente – a causa de doenças como pedra na vesícula, por exemplo –, é sobre o *veneno* que mobilizam um discurso crítico mais enfático⁴⁹.

Isto assim exposto, nos faz ver como atualmente a *comida de índio* é uma noção contraposta à comida com *veneno* característica e oriunda do povo da cidade, e a diferença entre ambas está sendo mediada pela noção de *pureza*. O povo da cidade é pensado como aquele cujo processo de produção alimentar *mistura* inadequadamente uma série de elementos indiscerníveis, que sob o signo de *coisera*, *coisarada*, ou *veneno*, degradam o aspecto *puro* de um alimento. A adulteração dessa *pureza* acontece seja como aceleração do processo de formação dos seres (o veneno nas plantas, a ração e remédio nos animais), seja na aceleração do cozimento dos alimentos (o gás), e estas acelerações estão expressas sob a ideia de *força*, cuja forma verbalizada é *forçar*.

47 Nunca ouvi o termo *boia-fria* ser utilizado como um predicativo do sujeito. Neste sentido, os indígenas não se veem como aqueles que *eram* boias-frias, mas que trabalhavam *no boia-fria*.

48 Nas ocasiões em que conversei com Fátima sobre alimentação, ela comentou que gostaria que seus filhos começassem mais “comida de índio”, hoje eles “só querem saber de macarrão”, me disse.

49 Entre os indígenas, há quem mencione a ingestão de sal e há quem mencione a ingestão de pedrinhas contidas na água, o agente da pedra na vesícula. Zézão, no entanto, associa os dois, segundo ele, a causa da doença é o sal, porque o sal vem do mar, onde encontram-se pedrinhas, areias.

O tempo manipulado, dessa forma, se contrapõe ao tempo ideal em que os alimentos se formariam no tempo que é o tempo deles – sempre mais lento, pois não existe veneno que seja para retardar a formação de algo –, e tendo como fonte provedora da *formação*, ou seja, de *força*, a terra. Zézão, nas vezes em que me mostrava um alimento *puro*, dizia que era “natural, sem veneno, formou só com a força da terra”. E Franho e Benedita também localizam na *terra* este princípio. Nos termos indígenas, então, *forçar* é acelerar o tempo da *terra*.

Trata-se ainda de uma teoria em que o que se pensa acerca da alimentação está diretamente associado ao que se sabe sobre o corpo: a *comida de índio* é mais saudável que a comida da cidade, logo, é a esta que reputam a causa de muitas doenças, embora nunca tenham me especificado quais doenças seriam estas.

A partir destas concepções é que penso que entre os Xetá, Guarani e Kaingang com os quais convivi, a atenção dedicada àquilo que comem passa pela ciência acerca daquilo que nutriu, *formou* o alimento a ser comido. Em suma, “aquilo que será comido comeu o quê?” Esta parece ser uma questão implícita e fundamental, quando se pensa a *comida de índio* (pura) e a *comida da cidade* (venenosa). O próprio coró, conforme já mencionado aqui, como ouvi em vários relatos, seria a comida mais *limpa* e mais saudável de todas as existentes, isto porque o que o coró come é só a massa da palmeira e nada mais. Tal coró, conforme me explicavam, não pode ser confundida com uma outra espécie de coró *sujo* e que só come pau podre (Figura 6). Quanto ao boi, este aparece no raciocínio de Zézão como estando em segundo lugar na hierarquia de alimentos limpos, pois o boi só comeria capim. Repete-se assim, neste contexto, um princípio de ética alimentar encontrado entre os Yaminawa e outros povos indígenas, para os quais

os hábitos alimentares dos animais podem torná-los inadequados ou especialmente adequados para o seu consumo: [...] são considerados especialmente adequados para o consumo, animais que, devido aos seus hábitos alimentares, são conceituados como “limpos” (Pérez Gil, 2010, p. 69).

Para ilustrar como isto reflete nos corpos, vejamos algumas situações.

Numa noite, fui surpreendido no quarto em que estava quando Zézão entrou e me chamou, “já viu como limpa o frango? Venha ver”. Sua esposa, Regina, tinha o frango já sem penas na pia da cozinha e com a faca começou a abri-lo. Separadas as partes que não comeríamos, fez questão de me mostrar a moela, que perfurada com a ponta da faca, despejou de dentro várias pedrinhas no ralo. Segundo ela, estas pedrinhas teriam sido comidas pelas

galinhas no terreiro, e precisavam ser retiradas antes de comer o animal, caso contrário, passariam aos corpos daqueles que comessem. Nesta mesma semana, noutra noite, ela trouxe de dentro de sua casa um frasco de vidro tampado, em cujo interior se via uma pedra de cerca de 3 cm de altura mergulhada em líquido. Era a pedra que teve de ser arrancada de sua vesícula e que ali mantinha guardada. Segundo ela, aquela pedra era o acúmulo de uma infinidade de pedrinhas presentes na água que bebeu⁵⁰. Logo, é por um processo de limpeza (o convite de Zézão era pra ver como se “limpa” o frango) que um frango corrompido pelo que comeu (as pedrinhas) torna-se alimento *limpo* àqueles que irão comê-lo. Para que o objeto estranho não passe de um corpo ao outro na cadeia de comensalidade é preciso extraí-lo do corpo que será comido por outro corpo. Do contrário ele vira doença, neste caso uma pedra na vesícula, que precisa ser extraído do corpo doente em operação médica, como foi o caso de Regina, mas também de Fátima, cuja pedra dela extraída também manteve guardada em pote.

FIGURA 6 – CORÓ QUE COME PAU PODRE



FONTE: o autor (2019)

50 Outras pessoas da *reserva* dizem que a pedra vesícula é decorrente do excesso de sal.

Já outras evidências por eles apresentadas, referem-se aos momentos em que se colocaram em “situação de trabalho de campo” onde talvez “podemos especular se uma antropologia reversa é possível” (Wagner, 2012, p.98-99) quando realizam visitas à cidade. O “choque cultural” manifesto como um “choque alimentar” são recorrentes nos relatos de pessoas que foram à cidade e estranharam a comida, ou ficaram doentes por causas que reputam a ela. Fátima por exemplo, enquanto eu conversava com Dival sobre suas experiências na cidade, interveio contando que em uma de suas viagens à Curitiba (PR) não gostou da comida, que, segundo ela, combinada ao ar poluído da região, lhe deixou doente, com febre, alterando o sabor de todas outras comidas que comeu enquanto convalescia enferma.

Claudemir uma vez disse, “*cidade* pra mim é no máximo três dias e olhe lá, mais que isso fica doente”. Júlio, quando me reencontrou em Curitiba revelou “pra falar verdade procê eu não gosto muito de *cidade* não”. Já Franho me contava que era capaz de “andar pra cima e pra baixo”, por larga extensão da *reserva*, bem como jogar futebol sem se cansar. Dizia isto compartilhando sua observação de que nos jogos na cidade via *brancos*, com cerca de trinta anos, cansando rapidamente. Seu sobrinho, Goi, que é filho de Julio César, ao dizer que treina numa escolinha de futebol na *cidade*, contava-me que era preciso misturar indígenas e não indígenas nos times para equilibrar o jogo, do contrário, os não indígenas sempre perdiam.

Note-se que a capacidade corporal que possibilita mobilidade por amplo espaço sem correr riscos no interior da *reserva* é tido como uma vantagem da vida na Terra Indígena em comparação com a vida da *cidade*, local este que traz a marca do confinamento. Constantemente me perguntam se onde moro é perigoso, se há muita violência urbana. Regina avalia estranho que crianças sejam criadas “presas” em prédios por decorrência dos perigos que rondam as ruas. Uma das histórias que Zézão gosta de contar é de quando percebeu a tramoia de um ladrão de carteira quando viveu em Curitiba. E mesmo Franho conta que quando era criança, o senhor com o qual viveu em Londrina o mantinha confinado dentro de casa, porque fora seria perigoso. Já na *reserva*, ele diz que seu filho pode andar por toda área que ninguém o fará mal. As janelas e portas da casa, como contam, podem ficar, e de fato ficam, dia e noite abertas sem que ninguém as roube. Isso não quer dizer, contudo, que lá seja um lugar imune ao perigo. Território repleto de lobisomens, boi-tatás, bruxas, mulas-sem-

cabeça, assombrações e outros, estes são os seres que recorrentemente aparecem nas histórias, às vezes contadas em tom de humor, em que o sentimento de medo está presente⁵¹.

Até aqui vimos então como é no corpo que primeiro se sente, principalmente via doenças, os sinais da duração de vida – que vem a ser mesmo que dizer, os primeiros sinais de morte. Este alto rendimento do corpo como locus onde se verifica sinais também se encontra na leitura que os indígenas fazem da escatologia cristã, especificamente pentecostal.

Eu estava com Dival, que é pastor, e sua esposa, Fátima, que é missionária, da igreja onde congregam a maior parte do *peçoal* Xetá *crente*, quando Fátima me questionou sobre as tatuagens que tenho no corpo. Segundo ela, tais marcas seriam feitos diabólicos, sinais da aproximação do anticristo, e do Fim dos Tempos, pois era assim que ele vinha fazendo, “ele [o Diabo] vem marcando um por um”. Isto, me parece, está associado à moral evangélica por meio do qual os indígenas fazem dos seus corpos, corpos *crentes*: as mulheres não podem nunca cortar os cabelos e devem usar saias, já os homens devem manter sempre os cabelos curtos, usando preferencialmente ternos para os cultos, de modo que no ambiente doméstico, era comum verem as filhas de Dival pentearem-se umas às outras momentos antes de irem à igreja. Além disso, Dival constantemente me indaga sobre a facilidade de acesso e custos de ternos na cidade de Curitiba. No entanto, se como Fátima disse, as tatuagens que tenho no corpo sinalizam o Fim dos Tempos, também seria no corpo que apareceriam indícios de conversão⁵². Na piada que seu irmão, João Maria, fez comigo, de tanto eu frequentar a igreja eu acabaria virando crente, identificando a transformação no corpo, disse: “da próxima vez que esse aí voltar pra São Jerônimo vai aparecer aqui de terno”.

Sobre a igreja, percebe-se que ela é um local onde muitas preces feitas e milagres narrados referem-se à cura de doenças. Contudo, é o *povo da cidade* que constantemente, dizem, vive doente. Esta especificidade encontra-se na tecnologia de produção de alimentos a partir da qual o *povo da cidade* destrói a si, pois ao acelerar o tempo de vida da planta ou do animal que será transformado em comida, ele encurta o tempo de sua própria vida, e *dura pouco*. Tais comportamentos, enquanto desrespeito às normas que se inscrevem no campo da alimentação, é objeto de preocupação entre diversos povos indígenas, e foi extensamente

51 Uma das brincadeiras que as crianças faziam comigo, e riam sem que eu entendesse o porquê, era questionarem sobre como eu reagiria caso aparece à minha frente “um lobisomem”, “uma assombração”, “um cachorro gigante”, e outros seres. Já os homens, no período de quaresma (que é quando os lobisomens saem), vi provocarem-se uns aos outros, em tom jocoso, por meio de troca de acusações acerca de quem se transformava, ou havia se transformado, em lobisomem.

52 O modo indígena de falar da conversão é que alguém “passou para crente” ou “virou crente”. Nunca ouvi dizerem o termo “conversão”.

analisado por Lévi-Strauss. Ao apontar a inversão existente entre os motivos mobilizados pelos povos indígenas e “nós mesmos” para justificar os bons modos, Lévi-Strauss (2006, p. 456) escreve:

Em lugar de, como pensamos nós, proteger a pureza interna do sujeito contra a impureza externa dos seres e das coisas, os bons modos servem, entre os selvagens, para proteger a pureza das coisas e dos seres contra a impureza do sujeito.

Tal proposição parece adequada às razões pelas quais os Xetá elaboram seu discurso moral, pois trata-se de proteger a *pureza* dos alimentos e dos seres contra os perigos que emanam do próprio sujeito, que *envenena*. A ponderação adicional de Lévi-Strauss está em indicar que a violação de condutas morais de que trata o pensamento indígena implica em riscos à existência tanto dos “outros”, quanto de “si mesmo”.

tudo isso infecta o universo, arruína as colheitas, afasta a caça, expõe os *outros* à doença e à fome; e para *si mesmo*, abrevia a duração normal da vida, fazendo surgir os sinais de senilidade precoce. (Idem, p. 457)

Da letalidade que volta a *si mesmo*, a alimentação que caracteriza os *brancos* é autodestrutiva, no limite, suicidária, de modo que essas foram as palavras que Zézão dirigiu a mim como alguém que, embora coma pra viver, cotidianamente tem se alimentado de morte: “Você num vai achar ruim de eu falar pra você? você mesmo está se matando a si próprio”.

“Você *mesmo*”, “está *se* matando”, “a *si* próprio” – a insistência na ação reflexiva, aqui, não deve ser ouvida como redundância ou mal manejo da língua portuguesa na língua dos indígenas. Trata-se, antes, de recurso linguístico capaz de repetir enfaticamente que o referente do sujeito (que mata) é o mesmo do objeto (que morre): *o povo da cidade*.

3.3 *Você vai comer eucalipto?*

Da palmeira que Zézão informou ser a morada do *coró*, a comida mais limpa, é que vinham as folhas do *tapuy*, construído nos arredores da casa de Dival para o Encontro dos Xetá, em setembro de 2019. Dival me mostrava com orgulho a “casa dos Xetá”, a habitação feita tal qual o era no *tempo do mato*, e a respeito das folhas da palmeira anunciou: “a palmeira é um símbolo importante pro nosso povo”. Da estrutura sobre qual se revestia com as folhas ele nada disse, no entanto, tratava-se de paus roliços de eucalipto. Em formas de arcos estruturando a casa antiga a mostra, o eucalipto também está presente nas casas atuais da *reserva*, no formato de tábuas alinhadas elas formam as paredes - com exceção dos banheiros, que são feitos de alvenaria -, e também na forma de lenha.

A nova casa de Jorginho e Odaísa, filha de Dival, estava quase pronta em setembro de 2019 quando, pela última vez, estive em campo. As 115 tábuas de eucalipto que os acompanhei tirarem no campo de julho já estavam erguidas, a casa já estava estruturada, e os anseios era de que até o natal daquele ano a empreita estivesse terminada.

Para tirar as tábuas, descemos a encosta dos fundos de onde está localizada a casa de Dival, e após uns 10 minutos de caminhada, ao cruzar um pequeno córrego, saíamos da área correspondente à posse de Dival e adentrávamos terreno vizinho, mas ainda no interior da *reserva*, onde havia alguns eucaliptos plantados. Um destes havia sido comprado por Jorginho, que junto de seu sogro e cunhados “tiravam” tábuas em cortes de motosserra. O tronco estava ali tombado há um mês, secando, pois não se tira as tábuas logo de seu corte devido grande umidade da madeira nesta fase. Ao colocar as mãos na madeira mencionei que estava molhada e um dos xetás presentes, o Negô, informou que aquele ali ainda até que estava seca, “eucalipto quando corta sai muita água”. Dival complementou que “eucalipto seca um brejo”, sendo esta a principal a razão pela qual ele faz questão de jamais cultivar a planta.

Na ocasião em que fui convidado a conhecer os mil pés de repolhos que Franho e Benedita plantam numa área da *reserva*, ambos aproveitaram a oportunidade e mostraram uma árvore de mate e uma bica d’água onde tomavam banho quando moravam ali próximo. Mostraram também a criação de *mudas de peixes* que mantém em dois tanques, os troncos de palmeiras derrubadas tal como se faz para obter os corós, bem como me contaram histórias da coleta de mel. Via-se ao longe alguns pés de eucalipto plantados no interior da *reserva*, e quando perguntei sobre, Benedita me informou aquilo que praticamente todos me repetem ao serem questionados sobre o assunto: o plantio de eucalipto é originário de *brancos*, muitas vezes *posseiros*, e é nocivo pois seca os rios, ele *puxa* as águas, eis os motivos do porquê se for plantar, precisa ser pouco, e nunca próximo à cabeceira dos rios – o que supõe a possibilidade de um manejo menos nocivo da planta, em que quantidade e localização do plantio precisam ser levados em conta.

Do discurso crítico que os Xetás fazem acerca do eucalipto nota-se como o seu cultivo funciona como um desertificador, uma produção que destrói, com propensão a tornar escassa a água do mundo. No caso do Brasil, assim Zézão contou-me:

Porque tá acabando a água do Brasil, por causa do plantio do eucalipto, eu trabalhei um ano na Klabin registrado, ali, plantei, ajudei a plantar eucalipto ali mas plantei pensando, com o tempo vai acabar água, porque eucalipto puxa toda água, umidade da terra... aqui na reserva tá infestado de eucalipto aqui na reserva, um monte

plantou né? Eles plantam pra vender pros fazendeiro, pra cidade aí, lugar que planta eucalipto nem lavoura não sai, puxa tudo a umidade da terra, e o dono do plantio, ele próprio ta destruindo a própria água dele tomar, daqui uns tempo mesmo, vamo tudo passar apuro de água. [...] porque que tá acabando a água do Brasil, do Paraná... por causa do eucalipto... eu trabalhei nessa firma [Klabin], rapaz, eu ajudei a plantar, mas sabendo que nós tava destruindo o próprio.

A partir de tais palavras, nota-se que os *brancos*, enquanto especialistas na produção de desertos no passado (ver Cap 2.), assim seguem o sendo, porém com alguma atualização: o plantio que antes era de café transforma-se agora em cultivo de eucaliptos, e os desertos continuam. A síntese para isto em uma frase, desta vez não Xetá, mas Avá-Guarani, diz: “Os brancos não cuidam da água e nem deles.” (Chaparro et al. 2019, p. 301)

Quando indagados sobre a existência de eucaliptos dentro da *reserva*, é a figura do *branco* que aparece enquanto agente causador, ora como aquele que, tendo conseguido se instalar na área, começou a plantar, ora como aquele que convenceu, enganosamente, os indígenas de que seu cultivo seria um bom negócio.

Eu: Por que tem eucalipto na reserva?

Zézão: Rapaz, não sei, não sei o que aconteceu aí que as turma viraram as cabeça, foi os *branco* que entrou aqui, foi fazendo as cabeça dos índios e foi tudo plantando eucalipto, mas antigamente não tinha nada disso aqui não.

Eu: Lembro que Dona Isabel falou que foi os *branco* mesmo que introduziu eucalipto e *veneno* em São Jerônimo.

Zézão: Eles planta pra vender, isso aí não tem nada pra comer, e ele não dá nada, resseca a terra, então eles próprio destrói a água deles.

O próprio rio Tigre, que margeia e estabelece fronteiras da Terra Indígena, segundo me constaram, um dia já foi mais cheio. A diminuição no volume d'água foi atribuída pelos indígenas ao plantio de eucaliptos nas proximidades do seu fluxo, e soma-se a isto alguns relatos nos quais me disseram se tratar hoje de um rio *sujo*, poluído por dejetos hospitalares da cidade, utilizados na cura de doenças.

Na minha última semana em campo, Reginaldo e seu cunhado, Potchaco, não estavam presentes na *reserva*. Eles haviam sidos recém-contratados pela Klabin para trabalharem no plantio de eucalipto. A Klabin onde foram trabalhar é um grupo empresarial que atua no setor de monocultivos arbóreos (eucaliptos) para a produção de papel e celulose. Da extensão territorial paranaense, mais de 300 mil hectares são de propriedade da empresa, e segundo (Souza, R., apud, IHU-online, 2013), quando conjugadas tais áreas às de monocultivos destinadas a serrarias, tem-se que no Paraná, em 2012, isto equivalia a cerca de

900 mil hectares – o que corresponde a 4% das área do estado. Em termos comparativos, segue o autor, isto é o dobro da área dos assentamentos de reforma agrária que foram conquistados por reivindicações de movimentos sociais do campo, entre 1980 e 2011, no Paraná.

A própria história da Klabin entrelaça-se à história de implementação do ramo de papel e celulose no país, pois a empresa surge da década de 1930, quando a importação de celulose para a produção de papel ficou encarecida no Brasil devido à quebra da bolsa de valores de Nova York, e quando o café, que era o principal produto de exportação brasileira começou a dar sinais de crise (Cruz, 2016, p. 41), sendo aí que o Estado cria então estímulos para o que mais tarde iria ocasionar substituição do monocultivo de café, pelo monocultivo de eucaliptos.

Ao longo de décadas de atividade no Paraná, os impactos socioambientais decorrentes da atuação da empresa no Paraná são enormes. Não atingindo apenas as populações indígenas, mas populações rurais em geral, ou aqueles que os Xetá diriam ser também *povo do mato*, tem-se que um estudo de 2013 identificou os impactos principais decorrentes da atuação da Klabin no estado: desagregação cultural, escassez de água, substituição da produção de alimentos por produção de madeira, empobrecimento do solo, sombreamento, confinamento ou isolamento de comunidades rurais, e êxodo rural (cf. Souza, R., 2013). Sobre este último impacto, “êxodo rural”, destaco aqui uma observação reveladora do potencial que a monocultura de eucalipto, tal como a de café no passado, tem de produzir desertos não só de mundo, mas também de gente:

Esse desenvolvimento [de monocultivo arbóreo] constituiu-se em um álibi para substituir compulsoriamente a sociobiodiversidade dos territórios por uma natureza artificial e sem gente: um “deserto verde”. (Gomez, apud Souza, R., 2013)

É contra este vazio que hoje se organizam na forma de movimento social os diversos camponeses que se entendem como “atingidos” por este “deserto verde”. “Movimento dos Atingidos pelo Deserto Verde” é nome em torno do qual se articulam politicamente contra esta produção progressiva de ausências, de mundo, de gente, e em que a imagem de diversidade evocada por uma floresta é substituída pela homogeneidade característica de uma paisagem em que as árvores, idênticas umas às outras, são propagadas por clonagem⁵³.

53 A síntese do estudo mencionado encontra-se no “Boletim Informativo – Deserto Verde no município de Imbaú”, e ela resulta do “Projeto de Extensão intitulado ‘Mapeamento Social dos Impactos Causados pelos Monocultivos de Eucaliptos no Município de Imbaú’, realizado em parceria entre a Comissão Regional dos Atingidos pelo Deserto Verde - CRADE e o IFPR. No âmbito regional este trabalho associa-se ao Projeto

Nesses sistemas de produção ditos “modernos”, temos somente uma espécie arbórea, geralmente exótica e geneticamente idêntica, pois é propagada por clonagem de tecidos. A diversidade é praticamente ausente. A estratificação é ausente. A fauna é profundamente escassa. (Souza, R., 2013)

Os Xetás não integram tal movimento, não sei se eles o conhecem, o que sei é que de segunda-feira a sexta-feira, Reginaldo e Potchaco, uma vez contratados pela Klabin, passaram a ficar hospedados na cidade vizinha, Sapopema - PR, onde a empresa os buscava de ônibus junto a uma leva de mais pessoas para comporem a mão-de-obra nas tais plantações que cobre o amplo território paranaense e que são posse da empresa. Embora as famílias de ambos estivessem muito contentes por eles terem conseguido o emprego, e comemorassem a Carteira de Trabalho assinada, Suzamara, esposa de um e irmã de outro, dizia sobre o seu marido, “Pode ser que o Regi tenha um probleminha mais pra frente”, se referindo a alguma complicação futura na saúde, uma vez que foi incumbido de manipular o *veneno* nas plantações de eucalipto da empresa.

Sobre o novo trabalho de seu filho e seu genro, respectivamente, Potchaco e Reginaldo, Zézão informou que “eles próprio tão destruindo a comida deles, eles sabem disso, mas eles têm que fazer pra poder ganhar dinheiro”, e então me informou sobre o crescimento excessivamente rápido que tem um eucalipto quando comparado a demais espécies vegetais.

Fato certo do meu campo é que eu nunca conversei com homens que não tivessem, em algum momento de suas vidas, trabalhado em alguma plantação de eucalipto ou algum outro plantio que envolva o *veneno* em fazendas alheias. No primeiro campo, inclusive, Dival dizia que talvez não pudesse acompanhar-nos o tempo todo, a mim e à pesquisadora Luana, em nossos percursos pela *reserva*, justamente porque havia de trabalhar na desbrota de eucaliptos em alguma fazenda local. Num dos dias, no fim da tarde, Dival chegou de uma desbrota com seu cunhado João Maria, que tinha inchaço e dores no braço decorrente do trabalho.

A diferença do caso daqueles que atualmente trabalham na Klabin e os demais, diz respeito à formalização do contrato (Carteira Assinada), pois o grosso de *serviços* prestados

Identities Coletivas e Conflitos Territoriais no Sul do Brasil (UFPR, UDESC, UNICENTRO e IFPR) e, no plano nacional ao Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil (CESTU-UEA e NAEAUFPA), tendo como objetivo registrar conflitos que envolvem demandas sociais, ambientais e territoriais de comunidades locais e povos tradicionais”. No Boletim encontram-se diversos relatos e falas de conteúdo crítico dos “atingidos” e que são bastante similares ao dos Xetá, em espacial, os enunciados críticos à escassez de água, como efeito da produção de eucalipto.

pelos indígenas é para os *fazendeiros*, em plantios que chamam de *particulares*, num regime de informalidade em meio a eucaliptos e manejo de *veneno*. Dival lamenta este cenário, que segundo ele, já é antigo. “Eu já mexi muito com isso daí”, ele dizia, expressando o sentimento de tristeza que o abatia por saber que o destino principal do *veneno* que manipulou nas plantações de fazendeiros é o prato daqueles que comem, e de saber que o cultivo em larga escala de eucalipto seca rios. Se, como ele diz, “é o povo do mato que alimenta o povo da cidade”, a partir das circunstâncias atuais em que o próprio *povo do mato* é quem está plantando o eucalipto e manipulando *veneno* em serviços que prestam aos fazendeiros, as especulações que Dival faz é a de que, em breve, ao *povo da cidade* faltará comida: “você vai comer eucalipto?”, me perguntava, complementando com algo que é recorrente nas observações que faz sobre o pessoal da cidade, a saber, que este povo só sabe comprar comida, e não plantar. Ao que eu disse, que do eucalipto se produz papel, ele perguntou, “pois é, você vai comer papel?”, e tudo indica que a pergunta irônica destinada aos *brancos* é uma constante ameríndia, pois note: “O que os brancos fazem com todo esse ouro? Por acaso, eles o comem?”, pronunciou Davi Kopenawa, liderança yanomami, no tribunal permanente dos povos sobre a Amazônia brasileira, realizado em Paris, em 1990 (Kopenawa; Albert, 2015, p. 407).

Dival conta que já pensou em “largar” estes serviços, mas não levou a decisão adiante, uma vez que, como ele e outros dizem, “a gente faz porque precisa, nós não tem muita opção, a gente faz isso, mas pelo menos nós estamos sabendo o que estamos fazendo” – o que nos remete a questão de que, ao contrário dos *brancos* que enganam a si próprios acerca daquilo que comem, eles, os indígenas, estão sabendo. “Eu acho que se eles [os *brancos*] soubessem, vissem como é o *veneno*... eles não comeriam essa comida” já ouvi dizerem. A cumplicidade deste saber é notória, pois sempre fazem questão de colocarem-se como pessoas que, de fato, sabem algo mais que o *povo da cidade* a respeito daquilo que se come. E tanto mais notável isto se fez quando em um restaurante em Curitiba, sentado à mesa com Julio e Dival para o almoço, olharam o meu prato, olharam-se, e notaram a ausência de alface em minha refeição, “você não pegou alface também... A gente sabe...”, disseram-me. E a verdura que não estava no meu prato porque não gosto, também não havia no deles pelo que eles sabem, eles não comem verdura da cidade: tem *veneno*.

Se *veneno* e eucalipto são dois elementos associados à morte, e ao mesmo tempo, elementos em torno dos quais os indígenas fazem as suas vidas, assim o é não por falta de

informação, mas porque se veem imbricados numa lógica de trabalho precário, predatório, que lhes foi imposta pelos *brancos* e da qual não conseguem escapar, não conseguem “largar” como diz Dival. E em meio a esta realidade, improvisam. É daí que, os eucaliptos, que produzem desertos, na mão dos indígenas transformam-se nas tabuas de madeira que servem de paredes às casas atuais, e nas mostras culturais, convertem-se nos galhos curvados que estruturam a *casa dos antigos*, estas cobertas de folhas de palmeira – sendo notável aqui que palmeira (“um símbolo para o o nosso povo”) e eucalipto componham juntas a habitação à mostra como algo da *cultura* Xetá. Mas não só isso, eucaliptos viram as toras de madeira que queimam para assarem os churrascos das festas, os espetos que sustentam os pedaços de carnes oferecido em festas, e eles são também, a lenha que queima dentro dos fogões a lenha, o combustível para cocção lenta. É daí, ainda, que na falta de resina de jatobá para fazer o tembetá, uma espécie de botoque, tal como o faziam no *tempo do mato*, Dival experimentou improvisar a confecção de uma nova peça a partir da resina que extraiu de árvores da *reserva*, e neste processo, não só transformou os seus materiais, como também o seu uso: de um artefato que se usava furado nos lábios, o *tembetá* que confecciona passou a ser um colar pendurado nos pescoços, constituindo-se como um dos principais objetos comercializados com, e apreciados por, *brancos*. O mesmo se pode dizer das esculturas de *bichinhos*, não mais feitas a partir das escassas ceras de abelha, mas de massa de modelar compradas na *cidade* que as crianças manipulam sob supervisão de professores Xetá em aulas do colégio na *reserva*.

Esta apropriação, ou indigenização se quisermos, dos elementos materiais cuja origem os Xetá não reconhecem como sendo suas, me parecem como um processo capaz de animar as suas próprias vidas, tendo por referência um passado que é constantemente (re) produzido a partir do se tem a disposição no presente – ainda que, conforme nos contam Claudemir, e isso é algo que muitos deles dizem, a paisagem atual onde vivem “não oferece a riqueza que tínhamos antes” (Claudemir, apud, Pacheco, 2018, p. 262). Em meio à escassez materiais as mais diversas: das caças que diminuem, de maquinários agrícolas necessários mas que não possuem, das áreas de plantio na *reserva* da qual reclamam já não serem suficientes, das suas terras até agora não propriamente devolvidas, da falta de matérias-primas adequadas que muitas vezes impõe dificuldades à confecção de artesanatos, enfim, de toda sorte de recursos que inscreve a pobreza como forma pela qual enxergam a si mesmos, mas também a terra onde pisam... em meio a esta situação, conforme mais uma vez nos lembra

Pacheco (2018, p. 262), não se observa um “bloqueio da criatividade Xetá”, mas o seu potencial de fazer brotar o que me parece ser a vida “apesar de seus anúncios de morte”, “de procurar vida nessa ruína” (Tsing, 2019, s/p).

“Você mesmo está se matando a si próprio”, disse-me Zézão, e isto que é uma morte “minha” (e do povo no qual sou incluído, o da *cidade*), logo em seguida, no mesmo relato passa a ser dele também. Um “nós” englobante surge em meio à narrativa para situar-nos todos, *povo da cidade* e *povo do mato*, numa trama que envolve *veneno* e doenças.

Zézão: nada que tem aqui que os *branco* usa, e que nós usa agora, nós não tinha antes (...) olha pra você ver, a comida deles [dos Xetá antigos] mesmo era fruta, mel de abelha, a carne e o peixe de que eles viviam (...).

Eu: Era difícil viver assim?

Zézão: ah, rapaz, era outra saúde pra eles, porque daí não comiam comida envenenada igual *nós* come hoje, olha pra você ver, você vai comer um tomate, tem veneno, você vai comer um feijão, tem veneno misturado, você vai comer um óleo igual *nós* come, tem encrenca no meio, tem veneno no meio, tudo hoje que você vai comer, tudo tem veneno. (grifo meu).

Lilianny Passos, que também trabalhou com os Xetá, ouviu algo semelhante, desta vez de Dival:

[...] nossa comida era tirada do mato, não era assim refinada. Hoje nós precisamos comer a comida de vocês. Não vamos dizer assim que é uma comida que é ruim, não é isso, mas poderia dizer, a saúde nossa já não é mais como era, não só a nossa saúde, mas a de vocês também. Hoje em dia, toda a comida que nós vamos comer é contaminada com agrotóxico, então isso é uma grande derrota para saúde nossa, não só nossa, de nós índios, mas de vocês também. (Silva D., XV Semana de Museus/MAE/UFPR, Curitiba, 16/05/2017, apud, Passos, 2021, p. 219)

Lá onde o *povo da cidade* é caracterizado por comer comida envenenada, não é excluído o fato, lamentado por eles, de que hoje também os indígenas vivam numa condição em que o *veneno* faz parte das suas vidas, seja pela via dos alimentos da *cidade* que comem diariamente, seja pelos *serviços* realizados por indígenas da *reserva* nas fazendas de não indígenas vizinhos, onde manipulam agrotóxicos em plantações que não são suas. Acerca do primeiro caso, ainda que produtos cuja origem eles repute aos *brancos* (neste caso, principalmente, o arroz, o feijão, o macarrão e o óleo) componham a base alimentar das refeições da *reserva*, os indígenas com os quais conversei percebem-se a si mesmos como pessoas que ao menos ainda tem a possibilidade de comerem também os alimentos *puros* que eles mesmos produzem ou estão disponíveis na *reserva*. De modo que a *reserva* é uma reserva econômica, pois ainda que reconhecidamente insuficiente, dela provém algo da alimentação

indígena, como é também uma reserva de diacríticos, este suficiente para diferenciá-los dos *brancos*.

Claudemir se referia a esta possibilidade de comer alimentos *puros*, como um privilégio dos indígenas. Já seu enteado, Douglas, como uma ressalva que os diferencia do *povo da cidade*, uma vez que entre estes, toda a comida que comem tem veneno – sendo importante retomarmos aqui mais uma vez a estimativa de Zézão, segundo a qual o indígenas consomem 50% a menos de comida envenenada do que o *peçoal da cidade*.

“A gente come essa comida, mas ela não é nossa”, me explicava Franho, fazendo questão de lembrar-me de que ele sabe. Já Zézão disse-me certa vez: “a comida mais limpa, a comida mais sadia que nós tem é a que nós cria, nós depende de comprar milho na cidade, mas é muito pouquinho [...] se depender de comprar milho na cidade, aí já vem um pouco de veneno”. Não sendo o milho para consumo direto deles, este pouco de *veneno* os alcançaria indiretamente pela cadeia alimentar, pois o milho a que se referia era para alimentação dos animais de *criação*, animais que os serviriam de alimento posteriormente.

Já acerca dos trabalhos que desempenham em fazendas alheias, Zézão assim me relatou sua experiência em lavouras de café.

Zézão: O mais venenoso que nós toma é o café, porque ali vai tudo qualquer tipo de veneno, e eu me criei mexendo com isso, comecei com 12 anos e sai quase com 40 anos trabalhando na lavoura de café.

Eu: E veneno só faz mal pra quem come ele, ou pra quem mexe com ele também?

Zézão: Pra quem mexe também (...) já começamos a conhecer o trabalho, e fomos se formando e criando, sabendo que nós tava comendo veneno, nós mesmos, os próprios irmãos nosso se envenenando, porque é a comida que nós come. Olha pra você ver, o café, eu pegava 6 horas da tarde, trabalhava secando café, com quatro motor a noite inteirinha sem dormir, agora, aquela fumaça do café, aquele pó do café do motor, vinha tudo no nariz da gente! O veneno saia tudo ali, o pozinho, aquela fumaça, ia pra dentro dos pulmão da gente, pra dentro dos órgão da gente.

Mas se como eles relatam em suas histórias de vida, o plantio nestas condições é antigo, os Xetá constantemente fazem questão de lembrar que nem sempre foi assim. A questão problemática sobre tudo isso é que a consciência histórica que eles fazem de seu povo, situa o uso *veneno* (e os problemas dele consequente) como experiência nociva num tempo que sucede o contato com os *brancos*, justamente porque é dele decorrente. O *tempo do mato*, expressão que mobiliza a vida ideal, livre e saudável tal como viviam seus antepassados, antecede o contato violento, desagregador, genocida, que os *brancos* impuseram a eles quando ainda viviam na Serra dos Dourados. Assim, seguindo aqui o

trabalho de Pacheco (2018), observa-se que os *brancos*, como evento crítico catastrófico, opera “uma fratura no tempo histórico” (p. 56) tal como concebido pelos indígenas de modo a distinguir a vida atual no *tempo na reserva*, da vida antiga como o era no *tempo do mato*. Ainda de acordo com o autor, tais tempos contrapostos, associam-se a, dentre outras noções, as de *pureza* e *mistura* no campo dos intercassamentos, sendo a partir do retorno dos *brancos* então que

se inicia e generaliza a *mistura* entre os xetá (evidentemente, não sem tensões) e marca atualmente a distinção entre o *tempo do mato* e o *tempo da reserva* pela distinção entre a *pureza* do passado e a *mistura* do presente. (p. 108)

Pureza e *mistura*, então, entendidas aqui como noções históricas, que distinguem tempos, também operam no campo da alimentação de forma a contrapor a *comida pura* dos antigos, à comida atual em que se *mistura veneno*, ou que se produz *ração* enquanto *mistura* de *coisera/coisarada*. Sendo o *tempo do mato*, ou *dos antigos*, a referência temporal de onde extraem os modos de vida que alimentam os seus desejos, *voltar* é como recorrentemente expressam a vida futura que para se realizar, mediante *luta*, especula uma espécie de retorno ao passado, que é um “passado transformado”, ou um “futuro do pretérito” como diz Pacheco (2018, p. 269).

Zézão: a comida sadia que eu falo é uma horta, uma verdura que nós planta, a criação que a gente cria, uma galinha, então é sadio. O milho que nós compra aqui do próprio índio aqui dentro da reserva, essa é a comida sadia. É um tomate, é uma couve, é uma cebolinha... tudo sem veneno (...) é comida natural da terra, não tem veneno, não tem nada. Agora tirando essas plantas aqui, natural (...) tudo o que você vai comprar na cidade tem veneno (...). Então, porque nós pensa, e nós fala sempre na terra? Porque lá, queremos voltar pra fazer a comida antiga, comida natural, sem veneno (...) a nossa vontade é essa aí⁵⁴.

Gian: então você tem vontade de viver assim?

Zézão: ah, rapaz, tenho vontade, vixe, quando o pai contava pra nós, pensava, podia *voltar* nos antigo de novo que era muito mais melhor viver.

Essa vontade de se alimentar como os antigos não é restrita aos Xetá, ainda que se assuma as especificidades locais, ela reaparece em diversas regiões distintas, tal como entre os Piro da Amazônia peruana, que segundo Gow (2006, p. 198) também “querem comer ‘comida de verdade’”. No caso das palavras de Zézão, vê-se que a obtenção de *comida de índio, pura*,

54 Neste trecho da narrativa de Zézão em torno da *pureza* dos alimentos está oculto o fato de que a *comida antiga* dos Xetá não era de plantios. Contudo, em outras situações ele salienta que os Xetá *antigo*, diferente dos guaranis e kaingangs, comiam só carne de caça, de pesca, e alimentos de coleta. No seu entender, alimentos obtidos a partir de caça, pesca e coleta não são mais saudáveis que os de plantio. O aspecto *sadio* de um alimento diz respeito à manipulação de *veneno*.

via *retorno* ao *mato* se apresenta como desejo, ela gera debate entre eles, e um engajamento em torno do que chamam *luta* por justiça e reparação dos danos, passados e continuados, que os *brancos* lhes causam. Neste pensamento em que o passado idealizado coincide com seus projetos, em que “o desterrado [...] vive constante nostalgia do futuro” (Piglia, 2010, p. 27), tem-se que quando Zézão diz, “Ah, rapaz, era outra saúde pra *eles*”, era de seus antepassados do mato que falava, mas também, de si mesmo, de seu povo projetado num futuro que só se realiza na medida em que é experienciado como retorno, como ele diz, “voltar nos antigo de novo”. E este retorno a um *tempo* é espacializado na *terra*, sendo por isso que, ao dizer que “nós [os xetás] pensa, e nós fala sempre na terra”, a referência é a Terra Indígena Herarekã Xetá, cuja demarcação encontra-se “travada”, mas onde esperam que viverão de novo como viviam antes, a “nossa vontade é essa aí”⁵⁵.

3.4 Algo sobre o futuro

“Esse passarinho quando canta assim é sinal que vai chover”, me disse Dival referindo-se ao canto de um pássaro que ouvíamos no seu quintal. Isto se repetiu por uns dois ou três dias em que o passarinho voltou a cantar, e Dival, a alertar de que iria chover. Quando enfim, fomos surpreendidos por uma chuva de tarde em São Jerônimo da Serra, Dival me indagou, “viu só, lembra do passarinho?”. Zézão também me disse algo sobre o canto dos pássaros e a chuva: se cantar no galho seco é sinal que vai fazer sol, se cantar no galho verde é sinal que vai fazer chuva. Sobre outro pássaro ainda, ele discutia com seu finado filho, o Potchaco, qual seria a espécie que, ao passar voando sobre uma casa, prenunciava a morte de alguém que ali morasse.

Dos sinais que indicam o que está para acontecer, ou, o que já aconteceu, os Xetá demonstram-se observadores. E de suas observações depreendem ainda a presença ou mesmo a confirmação da existência de algo. Assim, enquanto coletávamos flores no *mato*, Zézão observou na forma em que se encontrava a terra por onde andávamos, o sinal de que alguém esteve presente por ali há pouco tempo. E mais, não sendo só observadores, me mostrou nesta ocasião, como uma das táticas utilizadas pelo seu povo para enganarem os *brancos* colonizadores que os perseguiram no *mato*, era a de produzir sinais: quebravam os galhos todos para o lado oposto ao que empreendiam as suas fugas, deixando assim no *mato*, sinais

55 A TI consta identificada e contestada, ao que aguardam seu efetivo reconhecimento e homologação.

que indicavam a direção contrária ao rumo que tomavam. Já, pegadas específicas observadas na estrada, tranças encontradas nas crinas dos cavalos, e arranhões observados em muros ou porta de casas, é o que já ouvi, em ocasiões diferentes, serem identificados como sinais da existência de mula-sem-cabeça, *bichinho* (saci), e lobisomem, respectivamente.

A atenção aos sinais corporais, conforme já observado quando Fátima identificou nas minhas tatuagens sinais de aproximação do anti-cristo, encontra alto rendimento entre os *crentes*, que é como se auto-identificam os indígenas evangélicos. Essa aproximação do Diabo, observa-se ainda em histórias de que tanto nos EUA quanto no Brasil, os seus governantes já começaram a implantar chips em baixo da pele de seus cidadãos. Tais chips, me contaram, serviria para pagar contas e ao mesmo tempo, roubar dados das pessoas, de modo que um de seus sinais escondidos, é o número 666 – mesmo número que, me disseram, é possível encontrar em cartões de crédito Visa, em cenas escondidas do filme Rei Leão II, e outros tantos lugares, sempre camuflados.

Todos estes casos, mais as consequências nocivas do uso de *veneno* que se sente nos corpos são tidos como *Sinal do Fim dos Tempos*. E as diversas devastações sobre às quais conversamos, ou que acompanhamos assistindo a noticiários de televisão, eu e Dival, também o são: o incêndio do Museu Nacional, o incêndio de Notre Dame, rompimento das barragens de Brumadinho (MG) e Mariana (MG), enchentes e desabamento de prédios noticiados no Rio de Janeiro, os incêndios criminosos nas florestas amazônicas e a pandemia de Covid-19.

Dival, que é cacique, e também *pastor* da igreja onde congrega a *Xetazada*, sobre a pandemia, assim disse:

O que está acontecendo no mundo, acreditamos que é o cumprimento da palavra de Deus. Está se cumprindo. Muitas pessoas às vezes não gostam que a gente fale sobre essa parte, mas é a realidade hoje. Porque a gente teve muita visão de Deus de que ia acontecer essa coisa. Na minha opinião, eu acredito que isso aí é a palavra de Deus que está se cumprindo todos esses dias. Eu creio que Deus permitiu isso ai para que o povo ficasse mais humilde na presença Dele. Porque a gente vê tanta coisa que está acontecendo na face da terra, muitas corrupções, muitas mortes, muita coisa acontecendo, então eu acredito que isso ai é bíblico, e está se cumprindo uma palavra dia após dia. Essa é minha opinião. Eu acredito que estamos nos dias finais. Nós estamos nos aproximando do arrebatamento, segundo afirma a Bíblia. (C.Silva, D.Silva & Souza, L., 2020, p. 74)

Se de tais catástrofes é possível observar alguma lição de Deus (como a *humildade* no caso da pandemia), delas é possível também identificar os responsáveis, as pessoas tidas como seus agentes causadores. Assim, numa conversa em que falava de incêndios florestais criminosos na Amazônia realizados sob anuência do governo federal brasileiro, Dival disse:

Dival: E nós já não tem mato em lugar nenhum, se acabar com o mato da Amazônia dai sim que acabou tudo. Sei que esse governo aí, rapaz do céu, esse governo [de Bolsonaro] acabou com tudo, por ele, ele acaba com tudo né... então, rapaz, na verdade ele quer acabar com tudo, né, não só com nós, índios, mas com os não índios também, olha esses dois governo [o federal, de Bolsonaro, e estadual, de Ratinho Jr.] que entrou, veio pra arrebentar todo mundo. A tendência deles é acabar com tudo, principalmente nós índios porque...

Fátima diz: porque ele não gosta de índio, né?

Dival: ele não gosta de índio..., mas tudo isso vai virar contra ele. [...] Mas isso aí, isso aí, essas coisas que tá acontecendo é tudo bíblico isso dai, sabe, a bíblia fala que ia chegar um tempo desse que ia acontecer tudo isso dai que tá acontecendo hoje.

A iminência do apocalipse, assim, acontece via devastações progressivas cujos indícios percebem-se via *sinais*. O arrebatamento fala de um momento derradeiro, em que a juízo de Deus, as pessoas que seguirem a vida segundo o que diz a sua *palavra*, ou seja, a bíblia, serão salvas⁵⁶. Os demais, ficarão na terra tomada pelo fogo, e o sofrimento será tão grande, que aqueles que ficarem desejarão a morte, mas a morte, dessas pessoas “se esconderá”, me diziam, enquanto me contavam os acontecimentos por vir do Apocalipse, quando tudo acabará em fogo e uma besta de sete cabeças atormentará a todos.

Enquanto este dia de juízo não chega, o que nos chega são indícios que sinalizam o fim, dos *tempos*, de tudo, e que vem acontecendo em partes... *muitas corrupções, muitas mortes, muita coisa acontecendo... estamos nos dias finais*. Contudo, ante o tom fatalista que o apocalipse assume nas falas dos indígenas, não se observa uma imobilidade nas ações voltadas àquilo que entendem que seja um *futuro* melhor, e uma possível melhora é o que Zézão especula sobre o que vai acontecer.

Zézão: O que que vai acontecer é igual nós tava falando, vai acabar com o brasileiro, porque o veneno acaba com o brasileiro, o brasileiro é assim, o pessoal que não é índio, tá acabando com a natureza... é igual essa geração que tá nascendo agora, eles não atura o que nos atura, não vai aturar o que nós atura, sempre vai caindo a geração, a geração que vai nascendo vai caindo.

Gian: então mas você acha que isso pode melhorar no futuro?

Zézão: Rapaz, acho que a maioria dos sítio, pelo jeito que eu vejo aí, vai voltar no tempo antigo... igual as mina d'água, essas mina d'água que nós fala ai vai voltar tudinho outra vez, o futuro vai ser bom dai, que vai cortar o veneno tudinho dai... igual mesmo, esses plantio que vou fazer agora, vou tentar criar uns porquinho, comer a comida natural da terra, vou tentar, eu vou fazer isso aí.

Gian: e é difícil fazer?

56 Dival me informou que no dia derradeiro, será como se Deus dispusesse à sua frente uma balança para pesar os atos de bondade e maldade que as pessoas cometeram em suas vidas mundanas. Seria a partir desta “pesagem” que Ele tomaria as suas decisões.

Zézão: Não é difícil, olha pra você ver, você pode plantar o arroz, o feijão nos já planta, o milho dá pra você fazer a farinha, vai criar um porquinho, a banha, vai depender de comprar só o açúcar e o sal, e a verdura você vai ter.

Menos pelo fim do uso de *veneno* entre os não indígenas, e mais pelo fim dos não indígenas pelo uso de *veneno*, é que Zézão vislumbra que no futuro, a vida pode voltar a ser como era no *tempo antigo*. Os rumos da vida tomada em direção ao *tempo antigo*, sinaliza também um movimento em direção à autonomia, onde passariam a depender de “comprar só o açúcar e o sal”.

Este tema da autodestruição dos *brancos* aparece ainda na especulação que Dival faz acerca do futuro. Ela coloca uma nova situação em que, não tendo acabado com os indígenas, é a história dos *brancos* que possivelmente chegará ao fim, pois se numa das narrativas de Tikuein registradas por C.L.Silva (2003, p.50) lê-se que: “[...] o nosso lugar acabou, e nós não conseguimos acabar com os brancos. Foi o branco que acabou com nós. Foi assim”. O que hoje, seu filho Dival anunciou no salão nobre do Direito da UFPR a um público de maioria *branca*, em 2016, é o seguinte:

Mas eles não pararam pra pensar que eles podem ter muita ambição hoje, e sempre, mas vai chegar o grande dia em que a ambição deles não vai servir pra nada. Porque vai ter um monte de dinheiro para eles, mas infelizmente vai chegar essa época em que eles não vão ter mais o que comprar para comer. E quando chegar esse tempo, se até lá nós [Xetá] existir ainda na face da Terra, creio eu que eles vão se valer com nós, que estamos ainda num pedacinho de terra. Porque sabemos que o pedacinho de terra a qual nós queremos para cultivar o alimento para nós se alimentar e alimentar o nosso povo, é o que um dia vai acudir o povo que está na cidade e até ali naquele plenário.⁵⁷

A potência de tais palavras, conforme já observado por Pacheco (p.256), nos coloca diante de um quadro cuja marca é de inversão:

Retomando a fala de Dival, no futuro, porém, o quadro se inverte: é a cidade que será (terá se tornado) improdutiva, e é o povo da cidade, para quem os Xetá trabalham hoje, que passará privação e fome. Serão as terras que 'queremos', e que serão terras dos Xetá, as que salvarão o povo da cidade da fome – e da morte.

Ressoadas como alarme, a fala tinha um tom profético e coloca-nos diante de algo a pensar: se um dia os *brancos* falaciaram a extinção dos índios Xetá por uma suposta perda de *cultura* (cf. Leite, 2019), hoje este povo especula uma possível extinção dos *brancos* pela escassez de *comida* – e detalhe importante – a que se possa comprar. Como quem alerta, Dival comunicava ali o fim de algo: por perpetuar no tempo um erro originário, o comportamento

57 Aula Pública “Território e Resistência: desenvolvimentismo e violações de direitos dos povos indígenas”, Curitiba, (2'15"00 – 2'18"18). 28, abr., 2016. Curitiba (PR). Canal DTI/UFPR – SCJ (Youtube). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=v1tTdXJmP5U>>.

avaro, o desvio da conduta correta de como estar no mundo, chegará um tempo em que os *brancos*, famintos, se quiserem viver, deverão retornar aos Xetá, desta vez não para submetê-los à morte, mas para salvarem-se dela. De si mesmos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste trabalho procurei descrever a contra-etnologia Xetá acerca dos modos de existência que eles entendem como sendo característicos dos *brancos*, o *povo da cidade*. Vimos então como o pensamento do povo Xetá extrai do campo da alimentação algumas das noções e práticas a partir das quais elaboram uma abordagem crítica, tratando-se então do que chamamos de uma contra-etnologia crítica. Uma dessas noções é a de *comida*, que sendo análoga ao que no Ocidente entendemos por “cultura”, cumpre função mediadora, a de colocar as diferenças em relação, em suma, uma ferramenta conceitual a partir da qual é possível pensar e agir a diante de seus Outros.

Intimamente relacionada à ideia de *comida*, encontra-se a de *acostumar*. Esta última, entendida como uma forma de encurtamento da distância no gradiente de alteridade, tem seu movimento animado pela disposição de alguém dar de comer a um Outro. E aqui observamos que, sendo este Outro, humano ou não humano, *acostumar* apresenta-se na prática onde os caçadores alimentam (*cevam*) suas presas antes de capturá-los; na prática em que as pessoas dão de comer aos animais de criação *acostumando-os* a um novo espaço; ou na prática de humanos com humanos, mais detidamente, Xetás e *brancos* nos eventos transcorridos durante o “contato”, e sobre qual se ouve o discurso Xetá dizer que “os *brancos cevaram* os índios”. Tal frase remonta tanto à prática realizada por colonizadores que deixavam alimentos aos indígenas nas expedições de contato com intuito de aproximarem-se deles, quanto aos alimentos oferecidos às crianças que, já tendo sidas retiradas do *mato*, sofreram para se *acostumarem* com a *comida dos brancos*. Os principais elementos dessa *comida* que aparecem nos relatos Xetá são o açúcar e o sal, de modo que ambos são assim contrapostos: se por um lado os indígenas experimentaram predileção por alimentos adocicados, um efeito contrário observa-se no caso de alimentos salgados, que uma vez tidos como causa de sofrimento e de mortes entre seu povo, são associados à uma letalidade dos *brancos*. A *mistura* de sal na comida que os *brancos* lhes serviram se contrapõe ainda ao que entendem por *comida pura* que tinham no *mato* – esta última considerada mais saudável que a primeira.

Já mais adiante, observamos como a letalidade e as formas erradas de se comportar no mundo não são características meramente acidentais dos *brancos* pois que constituem traços que lhes são inerentes, eles estão presentes mesmo desde a sua origem, adquirindo

assim status de fundamento, de pressuposto. Ao menos é isto que se observa da narrativa de origem dos *brancos* contada pelos Xetá, onde dois irmãos indígenas, após um acúmulo de ensinamentos transmitidos pelo pai acerca das condutas corretas a serem seguidas no universo da caça, cometem um erro, e ao que são repreendidos, abandonam os pais, e vão embora. Sendo neste desvio do comportamento que se observa o movimento de “virar branco”, a origem dos *brancos* é interna aos Xetá.

A partir disto, avançamos na observação de que os eventos ocorridos em meados da década de 1950 (calendário ocidental), quando da invasão colonial ao território indígena na Serra dos Dourados, especifica pelo menos dois pontos de vistas distintos: o que na historiografia oficial denomina-se “contato” (com os indígenas) ou “descoberta” (dos indígenas), da perspectiva Xetá pode ser entendido como retorno (dos *brancos*). Enquanto no primeiro caso há novidade, no segundo há iteração.

Este retorno dos *brancos*, em analogia à narrativa de origem dos próprios Xetá, é concebido como um evento crítico catastrófico. Tal analogia, no entanto, perde força operatória no ponto em ambas narrativas se diferem sobre a reconstrução do mundo. A história de origem dos Xetá conta os contratemplos enfrentados por um casal de irmãos que lograram sobreviver de um dilúvio no topo de uma palmeira. Únicos sobreviventes de uma população preexistente, com a ajuda de pássaros se engajam num processo de fazer as águas do dilúvio retrocedessem, e neste cenário de devastação começam um processo de recomposição de si mesmos e de seu mundo, de um modo correlacional. Já a catástrofe desencadeada pelo retorno dos *brancos* inaugura uma situação em que, muito embora tenham se recuperado da depopulação genocida que os assolou, tal processo não aconteceu concomitante ao seu mundo – por isso entendem-se a si mesmos como *inquilinos* de terras alheias, e por isso *lutam* pela devolução das terras que lhes sejam próprias.

Além disso, vimos ainda como, ao contrário da narrativa de origem dos Xetá, que versa sobre a reconstrução do mundo, a narrativa de retorno dos *brancos* apresenta cenários de destruição. Desse processo colonizador, enquanto processo destruidor, buscamos compreender a sua contra-face positiva, ou seja, o que a destruição agenciada pelos *brancos* produz, e alcançamos então a produção de desertos, de mundo e de gente, e que opera em dois planos: um imaginativo, em que, ignorando qualquer existência prévia, se cria a imagem de um vazio a ser conquistado; e um plano concreto, onde este vazio previamente imaginado torna-se real. A passagem de um plano ao outro, operada com um método de criar

“apagamentos”, é um dos fundamentos dos ideais de progresso no Ocidente – e sobre este ponto, muito distante das narrativas de origem indígenas, que pressupõem uma espécie de preexistência que confronta a ideia de um vazio a partir do qual os eventos e as coisas possam existir, a ideia do progresso dos *brancos* encontra sua razão de ser na negação de qualquer existência outra que não a sua.

Por fim, a conduta destruidora dos *brancos*, tal como pensada pelos Xetá, assume aspectos de auto-destruição. Tendo por base a *comida*, a crítica Xetá, atualizada pelas pessoas com as quais conversei em campo, apontam aspectos nocivos da manipulação de *venenos* nas lavouras, do uso de *rações* e *remédios* como mecanismos de estimular o crescimento de animais de criação, ou do *gás* como forma de cozimento. Tais elementos apresentam-se como “técnicas de aceleração do tempo”, uma vez que interferem, *forçam* o que seria o tempo ideal, ou mesmo natural, dos processos de *formação* (das lavouras e animais de criação) e cocção de alimentos. Tais procedimentos, cuja origem reputam aos *brancos*, degradam o que seria o aspecto *puro* de um alimento. Os seus efeitos, todos nocivos, são observados nos corpos daqueles que se alimentam dessa comida, via indícios de morte: as doenças, a fraqueza, o cansaço, o envelhecimento precoce, o encurtamento progressivo do tempo de vida nos corpos daqueles que duram menos, residindo aqui o tema da auto-destruição, e a imagem evocada no título desta etnografia – *você mesmo está se matando a si próprio*, que ouvi de um Xetá.

A ideia de encurtamento do tempo de vida, tal como pensada pelos Xetá, apresenta diferenças geracionais (os *antigos* viviam, *duravam* mais), mas também diferenças que percebem entre *povos*, em que o *povo da cidade* dura menos que o *povo do mato*. Assim o é, contudo, não porque os indígenas não se alimentem de *comidas dos brancos* ou não estejam envolvidos nas várias tramas de morte que os *brancos* impuseram às suas vidas, mas porque na alimentação cotidiana ainda lhes restam um pouco de *comida pura*, não o bastante para considerarem-se saudáveis como eram os *antigos*, mas o suficiente para se diferenciarem do que são os *brancos*.

Assim, os modos de existências que guardam na memória sobre o que era o *tempo do mato*, o *tempo dos antigos*, e que foram interrompidos à força a partir do retorno catastrófico dos *brancos*, é onde os Xetás buscam referenciais para o que seja a vida ideal. Estes modos de existência que reconhecessem como sendo os de seus antepassados é o que hoje alimenta os sonhos e desejos de vida futura, cuja realização evoca possibilidades, *luta*, por retorno: *voltar nos antigo de novo que era muito mais melhor viver*.

Entre a vida que um dia tiveram e a vida ideal pela qual *lutam* por reaver, os Xetá confrontam-se hoje com uma realidade característica do *tempo da reserva* em que, em meio a trabalhos prestados a fazendeiros das localidades, ou a empresas especializadas na monocultura industrial de eucalipto em larga escala como a Klabin, constroem as suas vidas na lida diária com elementos que associam à morte – os venenos que matam e os eucaliptos que desertificam. Sobre esta realidade, os Xetás gostariam de que não fosse assim, mas assim o é, por falta de opção, lamentam.

Contudo, como vimos ainda, nessa paisagem arruinada onde são diversos os elementos cuja origem os Xetá não reconhecem como sendo suas, tais elementos são por eles apropriados de modo a, sempre como referência ao *tempo do mato*, fazer florescer a vida. Sendo emblemático, assim, como os eucaliptos, que produzem desertos quando manipulados por *brancos*, na mão dos indígenas transformem-se em combustível do fogão à lenha, uma modalidade cocção lenta que não mata, mas faz viver.

Por fim, o fim, e o que será dele permanece em aberto. Seus sinais antecipatórios chegam, especialmente àqueles que são *crentes*, na forma de catástrofes que se acumulam na história do mundo, são os chamados sinais de *Fim dos Tempos*.

Quanto ao futuro dos *brancos*, ele remonta à destruição enquanto traço que remete à sua origem, e a seu próprio fim, de modo que para salvarem-se da morte, de si mesmos, deverão retornar aos Xetá, às potências de vida.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. Introdução. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida R. **Pacificando o Branco** - Cosmologias do contato no Norte Amazônico. São Paulo: UNESP, p. 9-25, 2002.
- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida R. **Pacificando o Branco** - Cosmologias do contato no Norte Amazônico. São Paulo: UNESP, 2002.
- ALMEIDA, Mauro Barbosa de, et al. Caçar. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (org.). **Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Cia. das Letras, p. 311-337, 2002.
- AMOROSO, Marta. A conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs. **Anuário Antropológico 2000-2001**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 35-72, 2003.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). Introdução a uma história indígena. In: **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, p. 9-24, 1992.
- _____. Manuela. **Por uma história indígena e do indigenismo**. In: Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. **Sopro: Panfleto político-cultural**, 91, p. 2-22. 2013.
- CHAPARRO, Yan L. et al. O mundo e o fim do mundo: palavras de um rezador Avá Guarani sobre o desenvolvimento. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 19, n. 38, p. 289-318, jan./abr. 2019.
- CLASTRES, Pierre. “Do etnocídio”. In. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: Cosac Naify. pp. 75-87, 2014.
- CRUZ, Mailane J. R. da. À sombra dos eucaliptos: impactos socioambientais e dinâmicas sociais no município de Imbaú, Paraná. 94 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural). Faculdade de Ciências Econômicas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Cultura e Barbárie Editora, 2014
- DAS, Veena. **Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India**. Nova Delhi: Oxford University Press. 1995.
- FERNANDES, José L. Os índios da Serra dos Dourados (Os Xetá). **Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia**, Recife, p. 27-46, 1959.
- FRENTE. In: DICIO, **Dicionário Online de Português**. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/frente/>. Acesso em: 13/03/2021.

GOW, Peter. Da etnografia à história: “Introdução” e “Conclusão” de *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. **Cadernos de Campo** (São Paulo 1991), v. 15, n. 14-15, p. 197-226, 2006.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. Paixão pela mercadoria. In: **A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 406-421.

_____. Na cidade. In: **A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, p. 421-439, 2015.

KOZÁK, Vladimir. Os índios Héta: peixe em lagoa seca. **Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense**. Curitiba, v. 38, p. 11-120, 1981.

LAMING-EMPERAIRE, A. Les Xeta, Survivants De L'age De La Pierre. Objets et mondes, **Revue du Musée de l'Homme**, tome IV, fasc. 4, Hiver, Paris, 1964.

LEITE, Gian Carlo T. **Do contato aos dias atuais – sete décadas de notícias sobre os Xetá de Serra dos Dourados**. 75f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

LEITE, Gian Carlo T. Do contato aos dias atuais: sete décadas de notícias sobre os Xetá da Serra dos Dourados. **Rev. Sociologias Plurais**. Curitiba, vol. 5, n. 1, p. 343-367, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A origem dos modos à mesa (Mitológicas v.3)**. Editora Cosac Naify, 2006.

LIMA, Edilene C. Exílios índios: sobre deslocamentos compulsórios no período militar (1964-1988), **ACENO** [online], Cuiabá, v. 3, n. 6, ago./dez. 2016.

_____. De documentos etnográficos a documentos históricos: a segunda vida dos registros sobre os Xetá (Paraná, Brasil), **Sociologia e Antropologia** [online], v. 8, n. 2, p. 571- 597, 2018.

LIMA, Edilene C. & PACHECO, Rafael. “Povos indígenas e justiça de transição: reflexões a partir do caso Xetá”, **Aracê – Direitos humanos em revista**, n. 5, 2017

_____. Apresentação: a ditadura continua para os índios. **CAMPOS** [online], v.20, n.2, p. 9-25, jul-dez, 2019

LIMA, Edilene C. & LEITE, Gian Carlo T. Justiça de Transição e os Xetá: sem anacronismos. **CAMPOS**. v. 20, n. 2. p. 123-234 jul. dez. 2019.

LOUKOTKA, Čestmír. Une Tribu indienne peu connue dans L'État bresilien Paraná. ISeparatum: **Acta Ethnographica**, Budapest, tomus IX, n. 3-4, 1960.

MAACK, Reinhard. Algumas observações a respeito da existência e da extensão do arenito superior São Bento ou Caiuá no Estado do Paraná. **Arquivos do Museu Paranaense**, v. 1, p. 107-139, 1941.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental** (Coleção Os Pensadores). Editora Abril, 1978.

MARQUEZ, Renata. Apagamentos. **Piseagrama**, Belo Horizonte, número 02, página 26 - 27, 2011.

MELLO, Glaucia B. R. de. **Mitos e histórias do povo Xetá**. Programa de Educação Patrimonial e Inclusão Social/Programa de Salvamento da Usina Hidrelétrica Mauá (PR). Autores: Dival da Silva e Claudemir da Silva. 2013.

MOTA, Lúcio Tadeu. A construção do “vazio demográfico” e a retirada da presença indígena da história social do Paraná, Pós-História (UNESP. Assis), v. 1, p. 123-137, 1994.

MENDONÇA, Francisco de A. A Degradação Ambiental do Noroeste do Estado do Paraná. Um Processo de Desertificação Ecológica em Curso. **Pesquisas em Geociências**. 21.1. p. 34-39, 1994.

PACHECO, Rafael. **Os xetá e suas histórias: memória, estética, luta desde o exílio**. 320 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

PARELLADA, Claudia. Memórias e acervo xetá no Museu Paranaense: diálogos entre antropologia, arqueologia e educação patrimonial. **Comunicação apresentada no GT - Antropologia dos Objetos, Patrimônios e Museus no I Seminário de Etnologia e Museus**. Curitiba: UFPR/Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2015.

PARELLADA, Claudia. Plumária, peles, lascas e cerume de abelha: diálogos Entre arqueologia guarani e povos xetá. **Pesquisas, Antropologia**. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, n 73, p. 213-234, 2017.

PASSOS, Lilianny R. B. do. **As coisas xetá: pessoas, instituições e coleções**. 334 f. Tese (Doutorado em Antropologia) Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2021.

PÉREZ GIL, Laura. Cuerpos en transformación: sobre la noción de persona y el control alimentar entre los Yaminawa. *Tellus*, n. 19, p. 53-82, 2014.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. 2018. 126 f. Tese de Livre-Docência. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PIGLIA, Ricardo. **Respiração artificial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

RAMON, Paulo C. R. **Organização social, educação e participação política de jovens indígenas Xetá no Paraná**. 171f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual de Maringá, Maringá (PR), 2012.

RAMOS, Alcida R. Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado. **Anuário Antropológico/87**, PPGAS/UnB, Brasília, p. 117-143, 1987.

RICARDO Carlos A. (Ed.). **Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

RODRIGUES, Aryon D. A Língua dos índios Xetá como dialeto Guarani. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, São Paulo: n.1, p. 7-11, set. 1978.

_____. **Cadernos de campo Xetá**. Maringá: Eduem, 2013.

ROMERO, Roberto. Quase extintos. **Piseagrama**, Belo Horizonte, número 08, p.18 - 23, 2015. (disponível em: <https://piseagrama.org/quase-extintos/>)

ROTHEN, Letícia de Paiva. “**Identidade Étnica**” na Terra Indígena São Jerônimo, PR. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR), 2000.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção. *Mana - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997.

SILVA, Carmen L. **Sobreviventes do Extermínio**: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. 300f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1998.

_____. **Em busca da Sociedade Perdida**: O trabalho de memória Xetá. 288f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. Brasília, 2003.

SILVA, Maria A. **Criança Xetá: das memórias da infância à resistência de um povo**. 246 f. Dissertação (Mestrado em Educação) Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2013.

SILVA, Claudemir; SILVA, Dival & SOUZA, Luana M. “Está se cumprindo uma palavra dia após dia...” In: PACHECO, Rafael (org.). **Fica na aldeia, parente** - povos indígenas e a pandemia de covid-19. São Paulo : Editora Primata, 2020.

SPENASSATTO, Josiele A. **Eles que não roubem você de mim**: gênero e casamento entre um grupo Guarani Nhandeva. 114f. Monografia (Bacharelado de Ciências Sociais), Departamento de Antropologia – DEAN, Universidade Federal do Paraná, Curitiba – PR, 2013

SPENASSATTO, Josiele A. **Os lados da mistura**. Desafios da coabitação e intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil). 203f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba (PR). 2016.

SOUZA, Luana M. **Contextos e Processos da Formação de Coleções Etnográficas entre os Xetá**. 80f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR). 2017.

SOUZA, Roberto M. de (Org.). Identidades coletivas e conflitos territoriais no sul do Brasil: deserto verde no município de Imbaú. **Boletim Informativo**. Edição especial. Abril de 2013.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TUGNY, Rosângela de. Trem do progresso. **Piseagrama**, Belo Horizonte, número 02, p. 07-09, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. Etnologia brasileira. In: MICELI, S (org.). **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**, Vol. 1: Antropologia. São Paulo: Org. Sumaré/Anpocs, p. 109-223, 1999.

_____. O Nativo Relativo. **Mana**. v.8, n.1, p. 113-148, Rio de Janeiro: PPGAS/MN, 2002.

ZILLI, Ana Clara F. **Os Xetá no acervo do Projeto Memória Indígena (1985-1989) do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-UFPR)**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR), 2018.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Documentos

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. “Texto 5 – Violações de direitos humanos dos povos indígenas”. **Relatório: textos temáticos**. v. 2. Brasília (DF), p. 203-262, 2014

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Resumo do Relatório Circunstanciado de identificação e Delimitação da Terra Indígena Herarekã Xetá. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, Seção 1, nº 122, p. 70-71. 30 jun. 2014.

PARANÁ. Comissão Estadual da Verdade Teresa Urban. Relatório da Comissão Estadual da Verdade do Paraná / Comissão Estadual da Verdade Teresa Urban – São Paulo: TikiBooks, 2017. Vol. 1; 392 p

TOMMASINO, Kimiye. Documento sobre os Xetá encaminhado para a Comissão Estadual da Verdade do Paraná. São Paulo, 3 ago. 2015.

Notícias

BUSNARDO Érica; VOITCH Guilherme. Os Último xetás. (O fim de um povo paranaense). **Gazeta do Povo**. Curitiba – PR, 06 mar. 2005.

CATALDI, Luis. “O General Café assume o comando econômico do Paraná”. **Revista da Guaira**, Curitiba – PR, mar. 1951.

Catedrático paranaense sugere a criação de reserva para preservação dos índios Xetá. **Folha da Manhã**. São Paulo - SP, 19 nov. 1958

COSTA, Samuel G. Os sobreviventes da Idade da Pedra. **Revista Panorama**, Curitiba - PR, ano VII, n.11, p. 20-26, jul. 1961.

Deserto verde em expansão no Paraná. Entrevista especial com Roberto Martins de Souza **IHU-online**. 02 set. 2013. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/523197-deserto-verde-em-expansao-no-parana-entrevista-especial-com-roberto-martins-de-souza> Acesso em 31 mar. 2021

Encontro unifica a luta e fortalece o povo Xetá. **Jornal Porantim**, nº300, pg.10, nov. 2007.

Expedição à Serra dos Dourados. **Gazeta do Povo**. Curitiba - PR, 11 nov. 1955

GHISI, Ednubia; SOUZA, Paula. Deserto Verde: plantio industrial de árvores ameaça camponeses no Paraná. **Terra de Direitos**. 09 ago. 2013. Disponível em <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/deserto-verde-plantio-industrial-de-arvores-ameaca-camponeses-no-parana/11170>

HOMER, Alexandre. Tribo agoniza à espera de reserva. **Gazeta do Povo**. Curitiba – PR, 06, fev. 2000.

KLEIN, Tatiane. Os índios são especialistas em fim do mundo, diz o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. **Instituto Socioambiental**. 12 dez. 2013. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/os-indios-sao-especialistas-em-fim-do-mundo-diz-o-antropologo-eduardo-viveiros-de-castro> Acesso em 13 mar. 2021.

LUCHIN, Liliane. Nem ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes. **Jornal Porantim**. Nº256, p.08-09, Jun/Jul 2003.

MAAKAROUN, Bertha. "O modo de funcionamento da humanidade entrou em crise", opina Ailton Krenak. Estado de Minas. 3 abr. 2020. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/pensar/2020/04/03/interna_pensar,1135082/funcionamento-da-humanidade-entrou-em-crise-opina-ailton-krenak.shtml Acesso em 13 mar. 2021.

Mestiça expulsa da tribo vira sem-terra. **Folha de São Paulo**. São Paulo - SP, 08 jul. 1996.

NETO, Loyola. Esta terra tem dono! : a reportagem de Guaíra participa da "Expedição da Serra dos Dourados". **Revista da Guaíra**, Curitiba - PR, ano VII, n.64, p. 43-48, nov. 1955

Oficialmente extintos, xetás reaparecem. **O Estado de São Paulo**. São Paulo – SP, 15 fev. 1999.

ORICOLLI, Silvio. Os Xetá - Extermínio. Folha de Londrina. Londrina - PR, 11 nov. 1985.

Povos ressurgidos: renascendo das cinzas. **Jornal Porantim**. nº 233. pg. 19, mar. 2001.

SILVA, Carmen L. Os sobreviventes do Extermínio. **Jornal Porantim**, nº 212. Jan/Fev. 1999

SOBRINHO, Wanderley P. Com Bolsonaro, liberação de agrotóxicos cresceu 42%, diz estudo. UOL. 17 mai. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2019/05/17/com-bolsonaro-liberacao-de-agrotoxicos-cresceu-42-diz-estudo.htm> Acesso em 13 mar. 2021.

SCHEPMAN, Thibaut. Ce n'est pas un monde que j'aime: l'incroyable vidéo de Lévi-Strauss. **L'obs**. 21 nov. 2016. Disponível em: <https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-planete/20160421.RUE2727/ce-n-est-pas-un-monde-que-j-aime-l-incroyable-vidéo-de-levi-strauss.html> Acesso em 13 mar. 2021.

STRUCK, Jean-Philip, A dúvida política indígena que pressiona o governo Dilma. **Veja**. 08 jun. 2013. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/a-dubia-politica-indigena-que-pressiona-o-governo-dilma/> . Acesso em 13 mar. 2021.

XAVIER, V. O MASSACRE dos Xetá. **Revista Panorama**. Ano 28, n.259, p. 14-17 jul. 1978.

Filmografia

Fernandes, José Loureiro. [196-] . Os Xetá da Serra dos Dourados. Serra dos Dourados. Departamento de Antropologia da UFPR.

SEVERO, Fernando. **Xetá**. WG7BR Audiovisual, 2006.

Vídeos

Aula Pública “Território e Resistência: desenvolvimentismo e violações de direitos dos povos indígenas” (em apoio à Mobilização Nacional Indígena). 28, abr., 2016. Curitiba (PR). Canal DTI/UFPR – SCJ (Youtube). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=v1tTdXJmP5U>>.

CESTA, “Viver e pesquisar entre os Kaingang da bacia do Rio Tibagi e povos indígenas no Sul do Brasil”, Centro de Estudos Ameríndios (CestA/USP), 24 nov. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mcCKcettShY&t=2912s>