

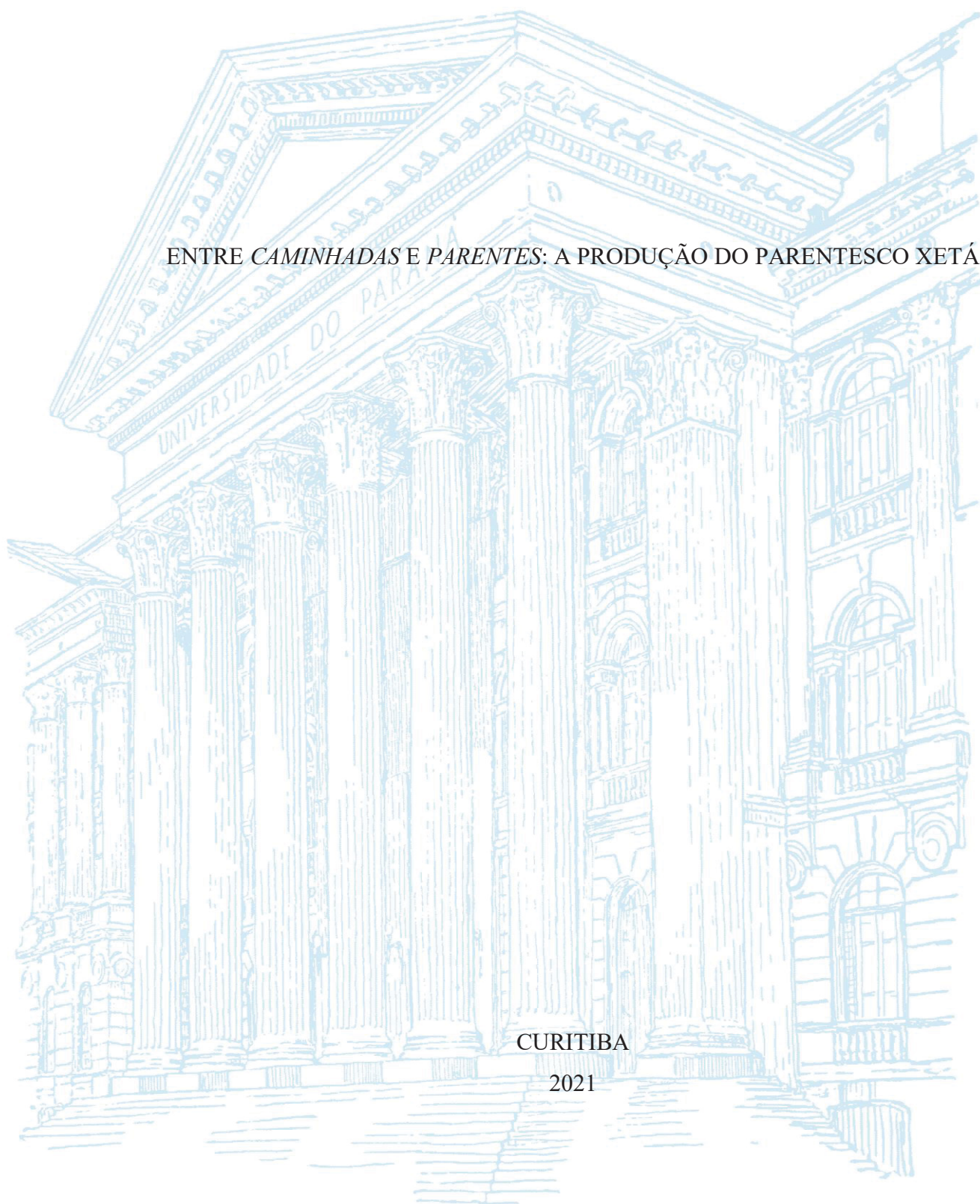
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LUANA MARIA DE SOUZA

ENTRE *CAMINHADAS* E *PARENTES*: A PRODUÇÃO DO PARENTESCO XETÁ

CURITIBA

2021



LUANA MARIA DE SOUZA

ENTRE *CAMINHADAS* E *PARENTES*: A PRODUÇÃO DO PARENTESCO XETÁ

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia e Arqueologia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Laura Pérez Gil

CURITIBA

2021

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Souza, Luana Maria de

Entre caminhadas e parentes : a produção do parentesco Xetá.
/ Luana Maria de Souza. – Curitiba, 2021.
1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação em Antropologia e Arqueologia) –
Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Laura Pérez Gil.

1. Indígenas - Xetá - Paraná. 2. Povos indígenas da América do
Sul - Brasil. 3. Xetá – Parentesco. 4. Xetá – Casamento. I. Pérez
Gil, Laura, 1973-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de
Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA E
ARQUEOLOGIA - 40001016027P9

ATA Nº189

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRA EM ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

No dia trinta de julho de dois mil e vinte e um às 10:00 horas, na sala online, suportada pelo Microsoft Teams, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **LUANA MARIA DE SOUZA**, intitulada: **Entre caminhas e parentes: a produção do parentesco xetá**, sob orientação da Profa. Dra. LAURA PEREZ GIL. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: LAURA PEREZ GIL (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), EDILENE COFFACI DE LIMA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ELIZABETH DE PAULA PISSOLATO (UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, LAURA PEREZ GIL, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca destaca a qualidade e a sensibilidade da etnografia, assim como a originalidade das contribuições, e recomenda a publicação dos resultados da pesquisa.

CURITIBA, 30 de Julho de 2021.

Assinatura Eletrônica

30/07/2021 14:23:22.0

LAURA PEREZ GIL

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

30/07/2021 14:58:05.0

EDILENE COFFACI DE LIMA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

30/07/2021 14:53:17.0

ELIZABETH DE PAULA PISSOLATO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA)

Rua General Carneiro, 460 - 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil

CEP 80060-150 - Tel: (41) 3360-5272 - E-mail: ppgaa@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 103743

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 103743



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA E
ARQUEOLOGIA - 40001016027P9

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 **LUANA MARIA DE SOUZA** intitulada: **Entre caminhadas e parentes: a produção do parentesco xetã**, sob orientação da Profa. Dra. LAURA PEREZ GIL, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra 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, 30 de Julho de 2021.

Assinatura Eletrônica

30/07/2021 14:23:22.0

LAURA PEREZ GIL

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

30/07/2021 14:58:05.0

EDILENE COFFACI DE LIMA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

30/07/2021 14:53:17.0

ELIZABETH DE PAULA PISSOLATO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA)

Rua General Carneiro, 460 - 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil

CEP 80060-150 - Tel: (41) 3360-5272 - E-mail: ppgaa@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 103743

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 103743

Ao Pipo, meu pequeno

AGRADECIMENTOS

Agradeço...

Ao cipó e a folha, aos mundos co-existentes e seus potentes seres, ao pulsar da vida tão valioso em meio ao caos que faz a morte — por um projeto político que insiste em todos os dias nos castrar o brilho dos olhos. Agradeço a alegria das pequenas coisas. Ao aqui e agora — tortuoso e cheio de redemoinhos — do qual quis fugir, mas voltei e sei que minha tarefa é torná-lo, sem qualquer força, uma pluma leve, leve posa.

Aos Xetá, que me receberam em suas casas, sempre com uma comida deliciosa e um cafezinho passado. Dival, Claudemir, Zezão, Benedita, Zenilda, Sueli, Rosângela, ã, Tião, Suzi, Adriano, Indiamara, Indioara, Maria Rosa Tiguá e Indianara, meu muito obrigada pela paciência e por contarem um pouco sobre suas histórias, suas relações de parentesco e sobre a vida. Agradeço também a Fátima, Isabel, Regina, Reginaldo, Renato, Minuma, Roberta, Edivânia, Verônica, Odair, Odaísa, Edicarla, Ana, André, Willian, Ariadne e Meno pelo convívio durante o tempo em que estive em São Jerônimo.

Meus agradecimentos também vão para meus amigos e amigas com quem compartilho o universo da pesquisa com os Xetá: Lilianny Passos, Rafael Pacheco, Ana Clara Zilli, Edilene Cofacci de Lima, Gian Carlo Teixeira Leite e Carmen Lúcia da Silva. Nossas trocas foram essenciais e sigo aprendendo com vocês. Aqui também agradeço a Ana de Angelo, a amiga e geógrafa que contribuiu para materializar os mapas dessa dissertação.

À Reitoria, minha casa por anos, ao Departamento de Antropologia da UFPR, onde me achei; e ao Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da UFPR, pra onde voltei, continuei e agora sairei. Desapegar desse vínculo simbólico conduziu parte do término deste trabalho, afinal, desde o vestibular até aqui correu uma década de busca de sonhos. Desde a graduação até o momento conheci quase todas as professoras e professores, fui aquela aluna que ficava pasma com a possibilidade de conhecer tantos mundos através das aulas, dos textos, das histórias. Agradeço imensamente a todxs que me possibilitaram isso, em especial a Andrea Castro, Ciméa Bevilaqua, Edilene Coffaci de Lima, Eva Scheliga, João Rickli, Miguel Carid, Paulo Guérios, Martina Alerth e Fernanda Azeredo; assim como ao Paulo Marins e ao Andrade pela paciência com o trabalho cotidiano no departamento.

À minha orientadora, Laura Pérez Gil, que primeiro apareceu onírica me falando de pesquisa com museus. Depois, finalmente, viramos orientanda e orientadora. Com ela conheci o campo desta pesquisa e tenho um enorme carinho pelos anos de trabalho conjunto, primeiro

no MAE-UFPR, depois na I.C, no NEA, monografia, projeto de mestrado e na dissertação. Foram muitas trocas de ideia, de café, cerveja e aulas de parentesco. Obrigada, Laura querida.

Também agradeço minha banca de qualificação, composta por Andrea Carvalho Mendes de Oliveira Castro e Edilene Coffaci de Lima. Com Andrea tive minhas primeiras aulas de antropologia. Considero que suas aulas, sempre inovadoras e alegres, foram uma abertura de portas na antropologia. Edilene foi a professora com quem mais tive aulas ao longo da minha formação, depois também nos tornamos colegas de pesquisa. Ela me acompanha desde a graduação, na banca de monografia, campo, grupos de trabalho, aulas, encontros de xetologia e agora no mestrado. Obrigada.

Quando digo que a universidade foi minha casa, não brinco. Lá encontrei pessoas numa certa curva dos desvirtuantes. Não fosse a pandemia, queria mesmo era tomar uma cerveja no antigo “Parceria” ou “casa verde” e agradecer pessoalmente a Bárbara Taminin, Pedro H. Frasson (obrigada pelos clássicos fichamentos rs, e pela revisão do texto), Gian Carlo, Débora Fidélis, Tiago, Gustavo Anderson, Carol Belei, Naiara, Josiéle Spenassato, Bianca Hammershimidt, Lays Gonçalves, Paulo Franz, Beatriz Rangel, Andreza, Brunão, Caetano, Marcus Paulo, Judith, Franciele Lisboa, Marcelo Torres, Florêncio, Bárbara Ribas e Matheus Ubiali. Lá estariam também colegas da turma de mestrado, Bruna Reis, Florência, José Roberto Barbosa, Titi Lubengo, Leandro Altman, Virgínia Lourenço, Eber Santos, Eduardo Almeida e Aline Bonfá.

Para estes dois, Aline e Du, eu agradeço tudo. Aline é a amiga que ganhei com o mestrado, obrigada minha amigona, irmã, por nunca ter soltado da minha mão, que seu brilho te leve para onde você deseja. Du, meu bem, nosso patrocinador de cigarros desde 2018, nossa amizade tem um vínculo interiorano, vem das entranhas do Paraná, do jeito simples e do riso fácil para lidar com a dificuldade. Também faço um agradecimento especial a Bárbara Taminin, por ser minha amiga há tantos anos e sempre trazer leveza mesmo nos dias pesados. A Andreza sou grata por cuidar do meu filho com tanta amorosidade enquanto eu terminava um dos capítulos dessa dissertação.

Sinto-me agradecida também por ter conhecido duas instituições: o Museu de Arqueologia e Antropologia da UFPR e Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas. No MAE-UFPR comecei a pesquisar, participei de alguns projetos e conheci pessoas incríveis. No CEPA tive espaço para escrever e também ouvir mais sobre a concretude do tempo, agradeço em especial a Julia Cordeiro e ao Fábio Parenti pelo acolhimento durante os meses em que convivemos.

Aproveito para agradecer aos colegas do Núcleo de Estudos Ameríndios, espaço onde criei uma identificação e aprendo constantemente sobre escrita, etnologia e etnografia.

À minha família. Agradeço minha mãe, Marilda, por acreditar em mim e nas minhas escolhas, por fazer o que estava ao seu alcance. Às minhas irmãs, Meri e Ana, pelo suporte, pela irmandade. Vocês sempre estiveram lá para mim. À minha sobrinha, Sofia, pela companhia boa, pelo cuidado com o Pipo. Ao Léo, meu primo, pela nossa amizade, pela nossa história de luta, pelo dia a dia batalhado desde tempos. Agradeço ao meu compadre e minha comadre e afilhada, Soraya, Flávio e Aurora, pela família que construímos com base no respeito, no amor e confiança. Também à minha cunhada, Camila Silva Ribeiro, por me abrir portas na espiritualidade. Vocês são nosso porto-seguro.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa e desejo que a pesquisa brasileira seja mais valorizada. Precisamos muito disso.

Agradeço ao meu companheiro, Filipe, e ao nosso filho, Pietro, pelas aventuras da vida. Com Fi desbravo o cotidiano cheio de desafios e por vezes conheço mundos outros, porque ele abre isso para mim. Ao Pietro, Pipo, meu amor, obrigada por todas às vezes que você compreendeu que eu tinha que escrever, que eu não podia brincar, que tive que viajar. Obrigada pela companhia em alguns trabalhos de campo, pela alegria que você tem e traz. Sigo aprendendo contigo, meu pequeno.

RESUMO

Partindo da potente relação entre parentesco e história, esta é uma descrição etnográfica sobre a construção do parentesco Xetá, focada nas relações contemporâneas, ou, como eles dizem: “nos Xetá de *agora*”. Os Xetá são um povo de língua tupi-guarani, cuja população soma cerca de 230 pessoas que vivem dispersas e fora de seu território de ocupação tradicional — identificado e delimitado em uma região da bacia do rio Ivaí, no noroeste do estado do Paraná, Brasil. Em menos de 10 anos após um “contato” extremamente violento, efetivado entre a década de 1940 e 1950, foram dizimados, separados e as poucas pessoas que sobreviveram ao extermínio foram retiradas de seu território e levadas para outras terras indígenas. Neste contexto, conviveram com outros povos indígenas (Kaingang e Guarani) e com os não-indígenas. Ao longo dos anos, aconteceram casamentos e nascimentos a partir dos quais a população foi retomada, contradizendo o estigma de que “os Xetá estão extintos”. De certa forma, o fio condutor deste trabalho foi descrever como os Xetá se reconstruíram coletivamente pós-genocídio a partir das relações de parentesco. Para compreender este contexto, efetuei trabalho de campo na Terra Indígena São Jerônimo (bacia do Tibagi, no norte do Paraná, Brasil), na aldeia urbana Kakané Porã (Curitiba, Paraná, Brasil), bem como nos encontros de pesquisa compartilhada no Museu Paranaense e Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná. A etnografia tem como base dados produzidos por meio da convivência com algumas famílias, entre as quais produzi levantamento genealógico. Ao longo do texto diversos temas se entrecruzam: a mobilidade como contexto, a relação entre coletividade e aparentamento, as principais categorias de parentesco, tais como *sangue*, *criação*, *formação*, compadrios e comadrios, apadrinhamentos, amadrinhamentos e casamentos.

Palavras-chave: Parentesco 1. Mobilidade 2. Coletividade 3. Tupi-guarani 4. Xetá 5.

ABSTRACT

Starting from the powerful relationship between kinship and history, this is an ethnographic description of the construction of the Xetá kinship, focused on contemporary relations, or, as they say: "in the Xetá of now". The Xetá are a Tupi-Guarani speaking people whose population totals about 230 people who live scattered and outside their traditional territory of occupation - identified and delimited in a region of the Ivaí river basin in the northwest of the state of Paraná, Brazil. In less than 10 years, after an extremely violent "contact" between the 1940s and 1950s, they were decimated, separated, and the few people who survived the extermination were removed from their territory and taken to other indigenous territories. In this context, they lived with other indigenous peoples (Kaingang and Guarani) and non-indigenous people. Over the years, marriages and births took place from which the population was retaken, contradicting the stigma that "the Xetá people are extinct". In a way, the common thread of this work was to describe how the Xetá rebuilt themselves collectively after the genocide, based on kinship relations. To understand this context, I carried out fieldwork in the São Jerônimo Indigenous Land (Tibagi basin, northern Paraná, Brazil), in the urban village Kakané Porã (Curitiba, Paraná, Brazil), as well as in shared research meetings at the Paranaense Museum and the Museum of Archeology and Ethnology of the Federal University of Paraná (MAE). This ethnography is based on data produced by living with some families, among whom I produced a genealogical survey. Throughout the text several themes intersect: mobility as context; the relationship between collectivity and appearance; the main categories of kinship, such as blood; upbringing; formation; godparenting; sponsorship; patronage; and marriage.

Keywords: Kinship 1. Mobility 2. Collectivity 3. Tupi-Guarani 4. Xetá 5.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 HERAREKÃ XETÁ NA AMÉRICA DO SUL.....	22
FIGURA 2 MAPA DA PRESENÇA XETÁ E DE BACIAS HIDROGRÁFICAS.....	24
FIGURA 3 MAPA DAS EXPEDIÇÕES DE CONTATO E PESQUISA.....	28
FIGURA 4 TERRA INDÍGENA SÃO JERÔNIMO.....	39
FIGURA 5 DESENHO PARCIAL DAS CASAS XETÁ EM SÃO JERÔNIMO.....	43
FIGURA 6 KAKANÉ PORÃ.....	50
FIGURA 7 MAPA DE CIRCULAÇÃO E OCUPAÇÃO DOS GRUPOS LOCAIS..	62
FIGURA 8 MAPA DE DESLOCAMENTOS DE Ã, TUCA E TIKUEIN.....	73

LISTA DE GENOGRAMAS

GENOGRAMA 1: RELAÇÃO ENTRE ã E TIKUEIN (MÃ).....	46
GENOGRAMA 2: PARENTES DE TUCA.....	51
GENOGRAMA 3: RELAÇÕES ENTRE ã, TUCA, TIKUEIN (MÃ) E DE SUAS GENTES.....	63
GENOGRAMA 4: LUGARES E CASAMENTOS – TUCA.....	76
GENOGRAMA 5: LUGARES DE CASAMENTOS E NASCIMENTOS TIKUEIN (MÃ) (DÉCADA DE 1960 À 1980.....	77
GENOGRAMA 6: LUGARES, CASAMENTOS E NASCIMENTOS – ã.....	77
GENOGRAMA 7: TIO NELSON.....	79
GENOGRAMA 8: RODA DO CHURRASCO.....	87
GENOGRAMA 9: OS DONOS E DONAS DE FAMÍLIA DE SÃO JERÔNIMO.....	100
GENOGRAMA 10: FAMÍLIA DE JOSÉ	101
GENOGRAMA 11: FAMÍLIA DE DIVAL.....	102
GENOGRAMA 12: FAMÍLIA DE ZENILDA.....	102
GENOGRAMA 13: FAMÍLIA DE CLAUDEMIR.....	103
GENOGRAMA 14: FAMÍLIA DE BENEDITA.....	103
GENOGRAMA 15: FAMÍLIA DE SUELI.....	104
GENOGRAMA 16: FAMÍLIA DE ROSÂNGELA.....	104
GENOGRAMA 17: FAMÍLIA DE JÚLIO CÉZAR.....	105
GENOGRAMA 18: FAMÍLIA DE ã.....	106
GENOGRAMA 19: DONAS E DONO DE FAMÍLIA DA KAKANÉ PORÃ.....	107
GENOGRAMA 20: FAMÍLIA DE INDIOARA.....	107
GENOGRAMA 21: FAMÍLIA DE INDIAMARA.....	108
GENOGRAMA 22: FAMÍLIA DE JOSÉ UBIRAJARA.....	108
GENOGRAMA 23: DONAS E DONO DE FAMÍLIA: MARIA ROSA TIGUÁ, ANA ROSA TIGUÁ, KUEIN E RONDON.....	109
GENOGRAMA 24: CASA DE CLAUDEMIR E SAMIRA E DE SEUS ARREDORES.....	114
GENOGRAMA 25: ADRIANO.....	130
GENOGRAMA 26: TIOS E TIAS DE CLAUDEMIR.....	159

LISTA DE SIGLAS

ANA	Agência Nacional de Águas
CNPI	Conselho Nacional de Proteção ao Índio
COBRIMCO	Companhia Brasileira de Imigração e Colonização
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GADM	Data base of Global Administrative Areas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MAE - UFPR	Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná
MAAP	Museu de Arqueologia e Artes Populares
MUPA	Museu Paranaense
PIN	Posto Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SJ	São Jerônimo
T.I	Terra Indígena

SUMÁRIO

Introdução	22
1. Onde estão os Xetá?	22
2. Os Xetá da Serra dos Dourados: onde os <i>antigos</i> viveram e morreram.....	25
3. Distanciados, mas existentes	30
4. Os Xetá <i>antigos</i> e os de <i>agora</i>	35
5. São Jerônimo	38
6. <i>Parentes</i> de ã e Tikuein (Mã)	45
7. Kakané Porã e os parentes de Tuca.....	48
7.1 <i>Parentes</i> de Tuca	50
8. Campos, lugares e períodos	51
9. Estrutura da dissertação.....	54
Capítulo 1: a mobilidade como contexto do parentesco	55
1. <i>Caminhadas</i>	55
1.1 Andar e mudar	57
1.2 Fugir para não morrer: <i>empurrados</i>	63
1.3 <i>Extravio</i> e espalhamento.....	68
1.3.1 Rumos distantes	72
1.4 Os parentes e os eventos.....	78
Capítulo 2: Socialidade xetá	84
2.1 O “baile” com a <i>xetazada</i>	84
2.2 A <i>xetazada</i> e a expansão da coletividade	90
2.3 <i>Ser Xetá</i> x fazer parte da <i>xetazada</i>	94
2.4 <i>Donos</i> e <i>donas</i> de família	96
Capítulo 3: Ser e fazer parentes	114
3.1 As <i>fases</i> do “ser parente”	114
3.2 <i>Sangue</i> e <i>mistura</i>	118
3.3 Criar para <i>formar</i>	125
3.4 Observações onomásticas	135
3.5 Levar para madrinha e padrinho: o estabelecimento do comadrio e compadrio	140

3.6 Da captura à <i>criação</i> : relações entre crianças xetá e funcionários do SPI.....	147
Capítulo 4: Casamento	153
4.1 Evitando o casamento com parentes de <i>perto</i>	153
4.2 Um casamento forçado	156
4.3 Nós e os outros: <i>perto e longe</i>	157
4.4 Os <i>antigos</i> são nossos <i>tios e tias</i>	159
4.5 Diferenciação	162
4.6 Da exceção que virou <i>história</i>	166
Considerações finais.....	169
Referências bibliográficas.....	173

Apresentação dos principais colaboradores e colaboradoras da pesquisa¹



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019)

Ã

Geralmente é chamada como a *tia ã* pelos parentes Xetá, é a anciã mais velha de seu povo. Seu nome do mato é Moko, semelhante ao de seu pai que era Moko'ajo. Também foi registrada como Maria Rosa Padilha ou Maria Rosa ã Xetá (SILVA, 1998). É mãe de Aricã, Sebastião e Cátia, casada com Carlos, um homem guarani, e tem vários netos e netas. A sua vida foi na caminhada. Desde que foi retirada da Serra dos Dourados, quando era criança, transita por diferentes terras indígenas, mas alimenta a esperança do retorno à terra dos antigos. Durante o desenvolvimento desta pesquisa, vivia na TI São Jerônimo (PR).

Ela é considerada como um “ouro” para seus sobrinhos e sobrinhas, pois carrega consigo muita história sobre os antigos e o tempo do mato.



Fonte: Acervo pessoal dos familiares de Tuca. Passos (2021)

Tuca²

Era filho de He'vay e de Ipópe'ajo. Seu nome do mato é Anambu Guaka e o de registro “dos brancos” é Tucanambá José Paraná. Sua história protagoniza o enredo do contato dos Xetá com os brancos. Foi a segunda criança que, sabe-se, foi roubada, retirada e criada por brancos. Seus retornos à Serra dos Dourados foram como guia de expedições do SPI e dos pesquisadores da Universidade Federal do Paraná, assim como tradutor. Tuca, ao longo da vida, sempre contribuiu para pesquisas, reportagens e outros trabalhos sobre os Xetá, sendo considerado como um “guardião da memória”, tanto pela antropóloga Carmen Lúcia Silva, como pelos demais parentes Xetá. Casou-se três vezes e com a primeira esposa, Belarmine Luiz, teve duas filhas, Indioara, Indiamara e um filho, José. É avô de Albert, jovem liderança Xetá. Nos eventos *Encontro de 94 (São Jerônimo)* e no *Encontro de 1997 (Curitiba)*, deu nomes do

mato às pessoas que só tinham o nome não-indígena ou que eram chamadas pelos pronomes de parentesco. Depois de passar uma vida sendo um mediador de mundos, andando por várias terras indígenas, faleceu esperando o retorno à terra dos antigos (SILVA, 1998).

¹ As fontes sobre os mais velhos são tanto as narrativas que estão registradas em Silva(1998) quanto memórias contadas sobre estas pessoas. A apresentação dos mais novos foi feita com base no registro audiovisual feita por Douglas Fróis, cinegrafista do MAE-UFPR, no Encontro de 2019, de um momento em que as pessoas se apresentaram individualmente e contaram um pouco de suas histórias. Dessa forma, associei o modo como as pessoas descreveram a si com o que conheci delas durante o trabalho de campo e escrevi esta breve apresentação.

² Tuca não foi diretamente meu interlocutor, mas é importante porque aparece nas narrativas e genealogias, além disso sua trajetória é central para a história Xetá.



Fonte: Reportagem de Taquiprati intitulada "Tikuein, entxeiwi: o homem que falava com o espelho (Versión en español)" (link: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/21-tikuein-entxeiwi-o-homem-que-falava-com-o-espelho-version-en-espa>) acessado em 21-06-2021

Tikuein (Mã)³

Filho de Mã/Haikumbay e de Terezinha. Seu nome dado pelos brancos foi José Luciano da Silva e o dado pelos pais foi Nhaguarai. Tikuein é um termo que significa menino e designava aqueles que não tinham feito a iniciação de furação dos lábios. Como foi retirado muito criança da Serra dos Dourados esse termo foi usado como se fosse seu nome, e foi como ficou conhecido (SILVA, 1998). Foi retirado da Serra dos Dourados e foi levado, junto ao seu tio, Nhengo, e seu pai, Mã, para a Terra Indígena de Pinhalzinho (PR). Lá conheceu Conceição, casaram-se e começaram a formar uma família. Na década de 1980, depois de uma conversa com duas lideranças, foi viver na TI São Jerônimo, onde a maioria de seus familiares vivem até hoje. Seus filhos continuam a luta

do pai, fazendo trabalhos, falas e movimentos políticos em prol do retorno Xeta à terra. Tikuein faleceu em 2015 e deixou muitas saudades e sua presença no mundo é lembrada por todos seus parentes.



Fonte: Lilianny Passos e Rodrigo Fonseca

Maria Rosa Tiguá

Entre os Xetá também é conhecida como a *tia* Tiguá, mas durante o Encontro de 1997 recebeu o nome de Irajo. O nome de seu pai era Iratxamëway. Quando tinha aproximadamente 8 anos foi retirada de perto de seus pais por Antônio Lustosa de Freitas, administrador da fazenda que se instalou em território ocupado pelos Xetá. Apesar de ter dificuldade para lembrar, ela narra que no começo conviveu com alguns de seus parentes que iam às vezes na fazenda. Aos poucos foi perdendo o contato com os parentes e apenas o retomou muitos anos depois. Vive na cidade de Umuarama (PR), município que se sobrepõe a Serra dos Dourados. Ela teve duas filhas, Indianara e Tânia. Indianara é casada e tem duas filhas e um filho, e Tânia estava grávida em 2019 quando conheci Tiguá.

³ Não foi diretamente meu interlocutor, mas é importante porque aparece nas narrativas e genealogias, além disso sua trajetória é central para a história Xetá.



José

Zezão, como é mais conhecido, é filho de Tikuein (Mã) e Conceição. Nasceu na Terra indígena Pinhalzinho (PR) e conta que conheceu seu avô Mã. Durante a vida transitou por vários lugares, entre a cidade e terras indígenas, e auxiliou seu pai nos trabalhos para sustentar a família. No tempo em que viveu fora das reservas, Zezão conheceu Regina e se casaram. Depois que seu pai conheceu duas lideranças na FUNAI de Londrina, decidiu ir viver na TI em São Jerônimo (PR) levando toda a família para lá. O tempo foi passando e sua filha Susi se casou com Reginaldo, um rapaz guarani, com quem tem duas filhas e um filho. Regina e José também criaram Kelsin, um rapaz que era seu sobrinho e que também virou seu filho. Kelsin, infelizmente, faleceu em 2021, deixando uma filha e um filho.

Fonte: Lucibele (Xetá) (2019)



Dival

É filho de Tikuein (Mã) e Conceição. É casado com Fátima com quem tem 4 filhas e dois filhos, 3 netos e 6 netas, e 1 bisneto. Há alguns anos é representante político dos Xetá na TI São Jerônimo (PR), cacique do povo Xetá e representa o povo Xetá fora da aldeia, nos diferentes espaços institucionais junto com seu irmão Claudemir. Dival aprendeu com o pai as Histórias de seu povo que versam sobre a origem do mundo e dos animais. Também é pastor na igreja, pesquisador da cultura material e imaterial dos Xetá, e produtor de

Fonte: Lilianny Passos

arte/artesanato xetá. Em 2020 Dival expôs seu trabalho na Pinacoteca de São Paulo, na exposição “Vexoá: nós sabemos”, junto a outros artistas do movimento de Arte Indígena Contemporânea. Em 2020 foi premiado pelo Edital Aldir Blanc e um de seus objetos poderá ser incorporado ao acervo de algum dos museus do Estado do Paraná.



Fonte: Fragmento vídeo de Douglas Fróis

Zenilda

É filha de Tikuein (Mã) e Conceição, é casada com Hipólito e tem 10 filhos e 8 netos, sendo que quase todos convivem (ou residem?) próximos a ela na TI São Jerônimo (PR). Chegou na reserva com 13 anos e, assim como seus irmãos e irmãs, ainda aguarda a ida para a terra Xetá na antiga região da Serra dos Dourados, no noroeste do Paraná. Zenilda contribuiu com esta pesquisa contando sobre suas relações de parentesco e sobre os nomes indígenas e não-indígenas de seus filhos, filhas, netos e netas, de suas noras e genros. Zenilda falou sobre o sentimento de saudade que tem dos que já se foram e de alguns parentes que vivem longe.



Fonte: Fragmento de vídeo de Douglas Fróis

Claudemir

Filho de Tikuein (Mã) e Conceição. Foi casado com Márcia com quem teve 5 filhas, 1 filho, 3 netas e 2 netos. Depois de anos, casou-se com Samira e moram em São Jerônimo. É vice-cacique dos Xetá na TI São Jerônimo (PR) e desde jovem acompanhou o pai nos trabalhos e na luta Xetá. É uma das pessoas que sabe falar a língua e conhece os cantos dos antigos. Como liderança política participa de reuniões e pronunciamentos públicos, bem como faz e contribui para pesquisas sobre os Xetá, sobre a língua e a cultura, junto com seu irmão Dival.



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Benedita

É filha de Tikuein (Mã) e Conceição, é casada com Francisco e tem uma família — com 4 filhas, 2 filhos e 4 netos — da qual se considera como uma representante. Vive na TI São Jerônimo (PR). No Encontro de 2019 Benedita falou sobre a importância que dá aos conhecimentos aprendidos com os pais, os quais busca transmitir aos seus filhos, filhas, netos e netas. Dessa forma, contribui com os trabalhos e com a luta dos Xetá falando e contando, para sua família e para pessoas de fora, as histórias que conhece sobre seus tios, tias e avós. Ela contribuiu com

esta pesquisa contando sobre sua história, sua família, levando-me à casa de suas irmãs, assim como mostrando suas técnicas de trançado na cestaria Xetá, conhecimento passado às suas filhas. No *Encontro de 2019* Benedita entrevistou sua tia, ã, produzindo um registro singular da memória xetá.



Fonte: Fragmento de vídeo de Douglas Fróis

Sueli

É filha de Tikuein (Mã) e Conceição, casada com Paulo e tem 3 filhas, 4 filhos e 3 netos. Residente na região rural do município de São Jerônimo da Serra (PR), ela atua como professora da língua xetá e leciona para seus sobrinhos, sobrinhas, filhos e filhas na escola da reserva. Em sua apresentação no *Encontro de 2019* disse ter “muito orgulho do sangue que corre nas veias” e que estava muito feliz por rever os parentes. Durante os dias em que fui até sua casa, também contribuiu com esta pesquisa, mostrando seu acervo fotográfico, explicando alguns nomes na língua xetá e suas possíveis traduções, bem como indicando suas relações de compadrio e comadrio.



Fonte: Lilianny Passos

Rosângela

Rosângela é filha de Tikuein (Mã) e Conceição, é casada com Sebastião que é filho de ã. Tem 2 filhas, 2 filhos e 4 netas. Já morou em outras terras indígenas e recentemente retornou para a TI São Jerônimo (PR). Durante a pesquisa ela nos recebeu em sua casa, narrou histórias e acontecimentos de sua família, entre elas as de seus casamentos e do nascimento de seu filho, que foram muito importantes para esta pesquisa. Ela também sempre demonstrou ter conhecimento sobre as plantas e remédios do mato. Durante uma conversa, disse-nos que gostaria de saber onde seus parentes mortos estão enterrados.



Júlio Cezar

É filho de Tikuein (Mã) e de Conceição. No momento está morando na T.I São Jerônimo, é casado com Gisele e têm 4 filhos. No Encontro de 2019 disse que os pais e os tios “perderam a vida lutando para buscar melhoras para o povo Xetá”, buscando conquistar a terra e unir todo o povo. Sempre diz para os seus filhos e sobrinhos que “onde estiverem digam que são Xetá, por que a gente tem que lutar pelo que nossos antigos viveram”.



Indioara

É filha de Tuca e de Belarmina, vive na Aldeia Kakané Porã (PR) e tem 4 filhos, 1 filha, 2 netas e 5 netos. Ao longo do tempo viveu em várias terras indígenas, acompanhando seu pai e sua mãe. Conta-nos que alimenta a saudade de ambos, que já faleceram aguardando o retorno à terra dos antigos. No *Encontro de 2019* Indioara disse: “como fala meu filho ‘a gente sofre muito preconceito’, porque muitos só falam do meu pai, do meu tio que já morreu, da minha tia, das minhas tias. Então nesse meio, eles acham assim. O meu pai casou teve a gente, o meu tio, todos eles constituíram família. E muitas vezes a gente escuta que ‘não tem

xetá, não existe mais’. Mas tem, como vocês estão vendo aqui é um povo bem grande, muita gente. E a gente tem que lutar para eles saber que a gente está aqui, que a gente existe”.

Fonte: Rodrigo Fonseca



Indiamara

Indiarama é filha de Tuca e de Belarmina, e assim como sua irmã morou em diferentes terras indígenas do Paraná, mas no momento mora na Aldeia Kakané Porã (PR), e aguarda a demarcação do território tradicional. Ela tem 4 filhos, 2 filhas, 1 neto e duas netas. Depois do falecimento de sua mãe no ano de 2019(?), liderança política amplamente reconhecida, passou assumir compromissos políticos na luta xetá. Durante esta pesquisa Indiamara colaborou com toda a genealogia de parentesco da Aldeia Kakané Porã (PR), com os nomes indígenas e não-indígenas de seus filhos, filhas, sobrinhos, sobrinhas, conjugês, noras, netas e netos.

Fonte: Rodrigo Fonseca

INTRODUÇÃO

1. ONDE ESTÃO OS XETÁ?

Os Xetá constituem um povo tupi-guarani que somam aproximadamente 230 pessoas, que vivem dispersas e fora de seu território de ocupação tradicional — identificado e delimitado em uma região da bacia do rio Ivaí, no noroeste do estado do Paraná, Brasil (RTDI, 2013). Esta situação de dispersão territorial e social é derivada do processo de “contato” — efetivado entre 1940 e 1950 - e do genocídio recorrente do avanço da expansão colonial sob suas terras. Para dar uma dimensão espacial, na figura abaixo está a localização aproximada da Terra Indígena Herarekã Xetá em relação às Terras Baixas da América do Sul.

FIGURA 1 – Herarekã Xetá na América do Sul

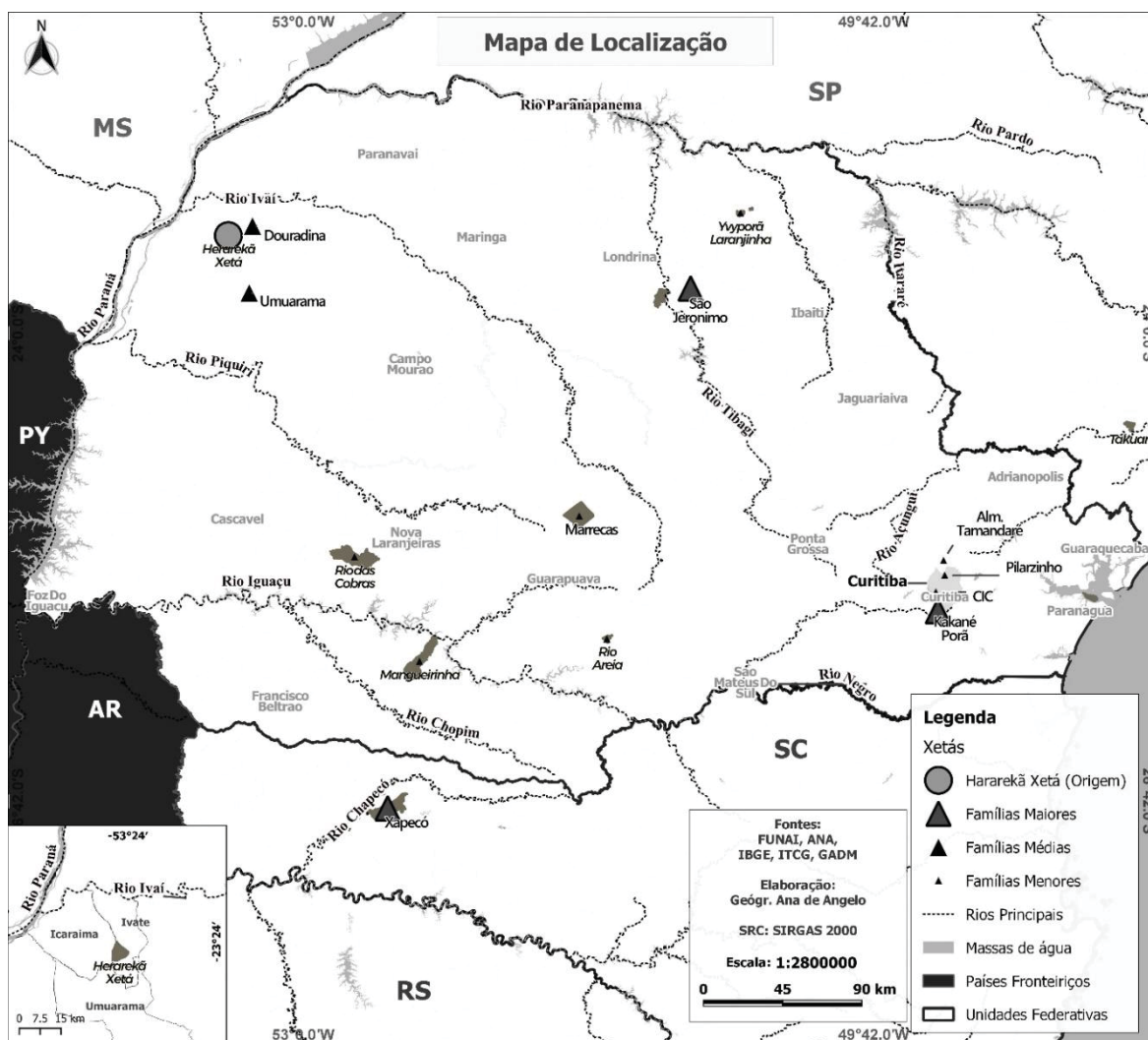


Fonte: Adaptação feita de imagem da América do Sul extraída de Márcio Silva (2016)

Violentamente, as pessoas que não sucumbiram durante os primeiros anos de contato foram removidas de suas terras. Boa parte ainda eram crianças quando isto aconteceu, foram distanciadas à força e abrigadas em casas de famílias de *brancos* ou em terras indígenas no Paraná e em Santa Catarina. Nesses novos contextos as pessoas que sobreviveram ao massacre — arquitetado por forças estatais e privadas — passaram a (re) constituir suas famílias e parentes em outros lugares, distantes umas das outras e fora do território tradicional (SILVA,1998). Se por natureza sociológica os Xetá eram caçadores-coletores, depois do contato passaram a trabalhar em lavouras, plantando pequenos roçados para si e para patrões fazendeiros, ou ainda trabalhando em diferentes serviços remunerados.

Como resultante desses movimentos, a atual composição socioespacial do coletivo é fragmentada em diferentes lugares. Assim, estão os Xetá vivendo em territórios dos Kaingang e Guaraní, tanto no Paraná quanto entre os Laklanõ, em Santa Catarina, bem como estão presentes em bairros de municípios paranaenses, como Umuarama, Douradina, Curitiba, Almirante Tamandaré e no litoral do Paraná. Para além destes, a existência de outras pessoas xetá (desaparecidas) é iminente em outros lugares, considerando a dispersão — espacial, relacional e afetiva — imposta aos Xetá durante e depois do “contato” com os *kikãdjy*, *kikãtxu* ou *txikãnji* (brancos, não indígenas).

FIGURA 2 - MAPA DA PRESENÇA XETÁ E DE BACIAS HIDROGRÁFICAS



Fonte: Mapa elaborado pela geógrafa Ana de Angelo, com sugestões cartográficas de Fábio Parenti, a partir dos dados etnográficos desta pesquisa e de Pacheco (2018)

Antes de adentrar em um contexto mais global, elucidado que ao longo desta pesquisa busquei observar as transformações sociológicas ocasionadas pelo genocídio xetá, para então dimensionar esses efeitos na construção das relações de parentesco. Para citar algumas, indico que a extrema redução populacional, a dispersão espacial e relacional, assim como a residência em terras interétnicas incidiram no modo de ser e fazer parentes. Com esse contexto, durante o campo atentei aos processos de construção de identidade, às onomásticas, aos batizados, compadrios e comadrios, apadrinhamentos, assim como aos casamentos e suas dinâmicas de proibições e alianças. Dada a dimensão, alguns desses temas serão mais e outros menos abordados ao longo do texto.

Busquei traçar genealogias em paralelo com os deslocamentos territoriais que lhes foram impostos. Esse esforço era para entender, afinal: como os Xetá, durante suas andanças, caminhadas e movimentações de um lugar ao outro, foram reconstituindo não apenas sua demografia, mas também suas composições relacionais, afetivas e políticas? Esse ímpeto etnográfico também me levou a ouvir e descrever sobre como classificam, compreendem e entendem o que é ser e fazer parentes. Com essas dimensões, ousou dizer que uma coisa levou a outra: querendo entender o efeito do movimento na produção do parentesco (PISSOLATO, 2007), enquanto história contada a partir das relações (GOW, 1991), aprendi também sobre o parentesco nutrido na coetaneidade, entre os que compartilharam o fogo e o tempo (CARSTEN, 1995 e PEREIRA, 1999, FABIAN, 2011).

2. OS XETÁ DA SERRA DOS DOURADOS: ONDE OS ANTIGOS VIVERAM E MORRERAM

Quando emergiram notícias a respeito dos “indígenas da Serra dos Dourados”, entre a década de 1940 e 1950, suspeitou-se que estavam relacionados histórica e geograficamente com alguns grupos descritos em registros históricos (FERNANDES, 1962, p.152). Algumas das designações, certas vezes confundidas com etnônimos e que estão presentes na literatura são: Botocudos, Aré, Notobotocudos, Šseta, Hětá, Xetá, Nñanderetá (BIG WHITTER, 1878; BORBA, 1904; VON IHERING, 1907; NIMUENDAJÚ [1912] 1987; FRIC, 1943; LOUKOKA, 1929 e 1963; FERNANDES, 1962, KOZÁK, 1981, SILVA, 1998 e 2003, PACHECO, 2018)⁴.

Dentre essas, *Xetá* foi o termo corrente utilizado pelo acadêmico José Loureiro Fernandes, fundador do departamento de Antropologia da Universidade do Paraná e diretor de instituições como o Museu Paranaense e o Museu de Arqueologia e Artes Populares (MAAP) — nome antigo do atual Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná. Vale situar que o trabalho de José Loureiro foi acadêmico e político, no sentido de produção de conhecimento, mas também de divulgar e denunciar o genocídio, e ainda, de tentar formalizar um território para os “Índios da Serra dos Dourados”.

⁴Entre elas, alguns termos são genéricos, tais como botocudos ou notobotocudos, geralmente utilizados para designar qualquer grupo que tenha como característica corporal a utilização de botoques (labiais e/ou auriculares). Tendo isso em vista, cabe notar que também na região sul foram classificados e denominados como botocudos os Laklanõ/Xokleng.

Xetá também foi o nome que circulou nas imprensas jornalísticas, nos documentos do SPI, do CNPI e nas pesquisas acadêmicas. Embora não tenha um sentido específico na língua, *Xetá* é o nome pelo qual mais se chamam e são chamados enquanto coletivo. Destaco algumas das diversas categorias que são utilizadas pelos *Xetá* para expressar a coletividade: as mais englobantes são *povo*, *etnia*, *comunidade*, *nação*, e algumas mais seletivas como *turma*, *pessoal* e *gente*. No entanto, como indica Silva (1998, p.1) se referindo aos mais velhos, considerados como “guardiões da memória”:

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

Vale notar que essas designações foram dadas por pesquisadores e viajantes, os quais levantaram hipóteses de que havia uma relação histórica, cultural e geográfica entre “os *Xetá* da Serra dos Dourados” com esses grupos contatados anteriormente. Estes seriam potenciais antepassados dos *Xetá*, na medida em que ocupavam o vale do Ivaí, desde sua foz no rio Paraná - na mesorregião geográfica do noroeste paranaense - chegando nas intermediações dos Campos Gerais - na mesorregião geográfica do centro-sul paranaense (FIGURA 2). Além da ocupação territorial, consideraram a semelhança entre as características linguísticas, narrativas míticas, fotografias, ornamentação corporal, fazendo então associações entre grupos indígenas do século XIX com os *Xetá* que estavam ali em 1950.

O mapa da bacia do baixo e alto Ivaí pode dar uma dimensão mais global das áreas de circulação e ocupação *Xetá* no mapa do estado, na medida em que a espacialidade do grupo era mediada pela localização dos rios e seus afluentes. Entre os rios Ivaí e seus tributários, tais como o rio das Antas, o Indoivaí, o Maravilha, o Córregos 215, o Tiradentes e o Ribeirão do Veado, os *Xetá* mapeavam e vivenciavam sua territorialidade – seus espaços de circulação, caça, coleta, moradia e de produção cerimonial (SILVA, 2003, p. 104).

Tal como demonstra Lúcio Tadeu Mota (2017), a partir da historiografia, a presença *Xetá* em ambas as margens do Ivaí já foi registrada desde o início do século XIX.

A partir de 1840, tem-se o registro deles num trecho de aproximadamente 400 quilômetros do Rio Ivaí, desde a Colônia Teresa Cristina até abaixo da Corredeira do

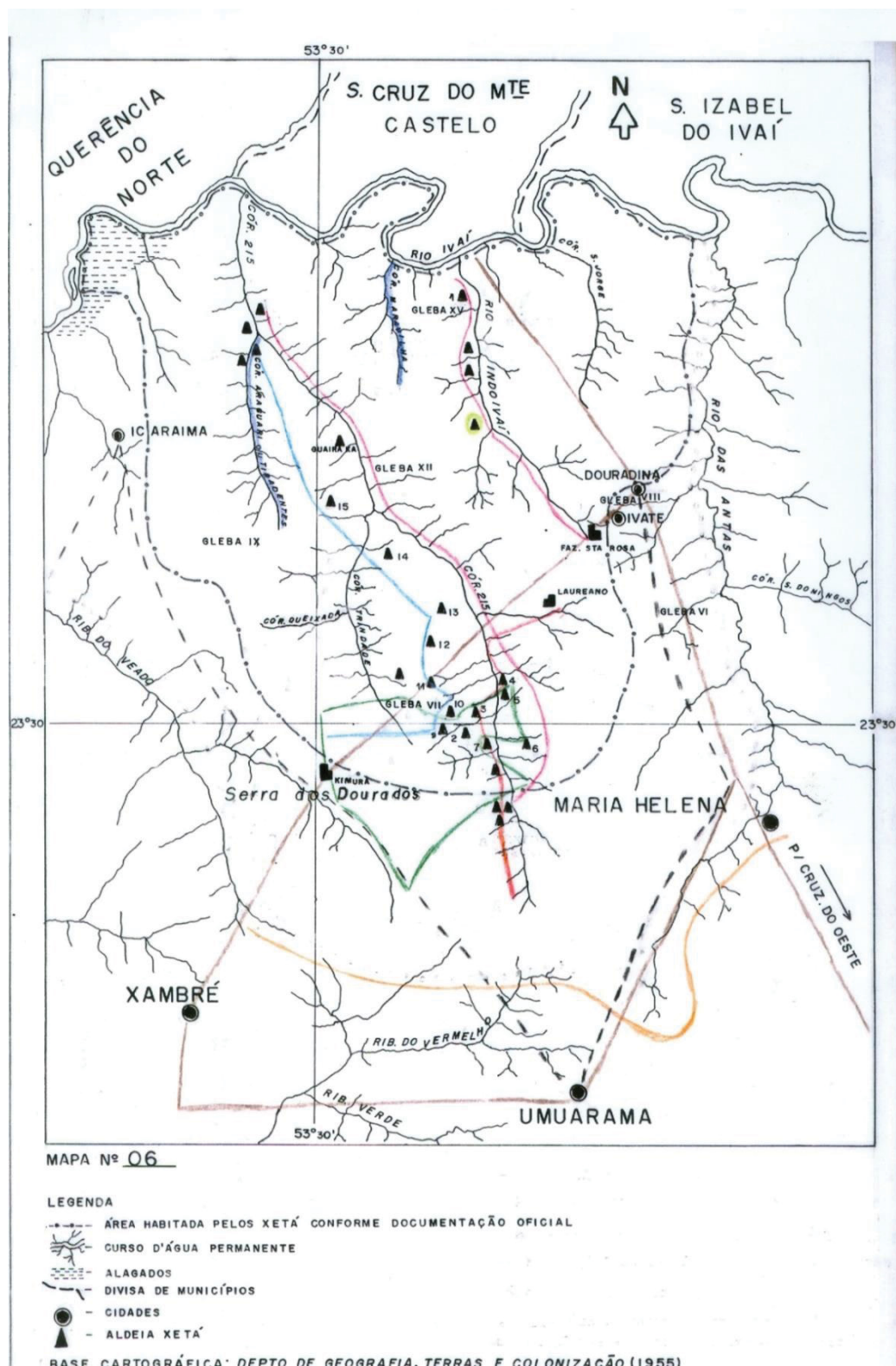
Ferro. Na Serra dos Dourados⁵ eles foram refugiando-se até a chegada da colonização moderna em 1950 (p.5)

De acordo com o autor, o processo de invasão das terras Xetá precisa ser compreendido como resultante do avanço do sistema capitalista, especialmente impulsionado pela busca de terras para o plantio de café e a criação de gado.

Tendo isso em perspectiva, ainda que de modo parcial, podemos ver que alguns desses rios estão presentes em um dos primeiros mapeamentos da ocupação xetá elaborado por Ney Barreto - geógrafo da Universidade do Paraná - a partir de sua participação em expedições feitas à região que era chamada de Serra dos Dourados (FIGURA 3). No mesmo mapa, podemos visualizar como o espaço foi retalhado em glebas de terra, as quais foram vendidas e concedidas pelo Governo do Estado – especialmente no mandato de Moysés Lupion (1947-1951 e 1956-1961) e de Bento Munhoz da Rocha (1951-1954)– às companhias de colonização e imigração: primeiramente para a Companhia Colonizadora Suemitsu Myamura e depois para a Companhia Brasileira de Imigração e Colonização, vinculada ao grupo Bradesco (SILVA, 1998, LIMA e PACHCO, 2017; MOTA, 2017; CNV, 2014).

⁵ “A população regional informa que os divisores das águas dos Rios das Antas a leste, e Veados, a Oeste, recebeu a denominação de Serra dos Dourados devido à quantidade de serpentes popularmente conhecidas como urutu dourado (*Bothrops jaracussu*) ali existentes” (MOTA, 2017, p.8).

FIGURA 3 MAPA DAS EXPEDIÇÕES DE CONTATO E PESQUISA (1950-1960)



FONTE: Cópia do mapa produzido por Ney Barreto, com base cartográfica do Depto de Geografia, Terras e Colonização (1955) e com trechos das expedições pintados por Carmen L. Silva. Arquivos MAE-UFPR. Pasta 09. Sem código de registro.

A produção de fronteiras territoriais foi imposta pelo Estado e pelas companhias de colonização e sobrepujaram o modo como os Xetá dividiam e ocupavam a região. Lá foram instauradas algumas das principais cidades no noroeste paranaense, tais como Umuarama, Campo Mourão, Cruzeiro do Oeste, Douradina, Ivaté, Maria Helena e Icaraíma, entre outros distritos e municípios.

Além dessa sobreposição espacial, uma série de ações foram articuladas para que cada vez mais os grupos locais que ali viviam fossem, como dizem os Xetá, *empurrados*, sendo obrigados a fugir e se esconder dos avanços da colonização.

Depois de não ter mais para onde serem *empurrados*, tornou-se impossível fugir e buscar esconderijo nos recônditos. Aviões, carros, motosserras, colonizadores e boiadas se impuseram. Crianças foram roubadas; pessoas foram constantemente perseguidas; aldeias foram incendiadas; envenenamentos provocaram adoecimentos e mortes repentinas; a redução e o afastamento da caça causaram a fome. O viver fugindo fez com que alguns homens xetá buscassem estabelecer “contato” com os invasores e depois a situação se agravou, uma vez que após a aproximação os mesmos problemas continuaram e ainda foram intensificados por ações sistemáticas de dissolução do coletivo indígena, por meio de deslocamentos compulsórios e remoções forçadas (SILVA, 1998; LIMA e PACHECO, 2017).

A soma dessas ações desencadeou no extermínio dos diferentes agrupamentos xetá que viviam às margens do rio Ivaí, bem como reverberou no *espalhamento* e *extravio* das pessoas (LIMA, 2018), as quais foram impossibilitadas de manter relações de proximidade espacial e afetiva. Como demonstra Lima (2016), essas ações podem ser consideradas como “tecnologias de contato e de remoção” (p. 28), acionadas em um contexto de operação de uma política integracionista, cujos objetivos reverberaram diretamente nas atitudes de funcionários do Estado e das empresas de colonização (LIMA e PACHECO, 2017).

Tal política incidiu sobre a espacialidade, tornando a região, que era tradicionalmente ocupada pelos Xetá, em um “vazio demográfico”. Sobre este conceito, Mota (2017) demonstra que os chamados “vazios demográficos” foram conquistados a partir do apagamento da presença indígena. Ademais, o genocídio articulado contra os Xetá e a reconfiguração espacial estão intrinsicamente conectados e se tornaram propícios aos impulsos da colonização.

Dentre as problemáticas contextuais que precisam ser consideradas como chão desta pesquisa, ter passado pela experiência de genocídio é algo marcante e reverberante nas histórias xetá. De tal modo, para fazermos uma descrição e reflexão acerca das transformações na produção do parentesco necessitamos compreender um pouco sobre a dimensão histórica, sociológica e política.

3. DISTANCIADOS, MAS EXISTENTES

Uma dessas dimensões contextuais é o modo como os Xetá foram publicizados a partir da circulação de informações em jornais e revistas publicadas entre a década de 1950 e 2000. Como demonstra Gian C. Teixeira Leite (2017) em trabalho monográfico, é possível traçar distinções entre períodos de publicação em três fases: a primeira é marcada pelas notícias de “indígenas primitivos” recém contatados (1950-1960), a segunda pelas notícias que denunciam o massacre e a consequente “extinção” (1960-1990) e a terceira é caracterizada pela ideia de “ressurgimento” (pós-década de 1990 e começo da primeira década de 2000). Algumas dessas fases ou momentos, de uma forma ou outra, também estão mencionadas e analisadas em outros trabalhos acadêmicos (FERNANDES, 1959; RODRIGUES, 1978; KOZÁK, 1981 e s/d; ANDREATTA, LAMING-EMPERAIRE, MENEZES, 1978; HELM, 1994; SILVA, 1998 e 2003, CNV, 2014, LIMA, 2016, PACHECO, 2018, LIMA E ZILLI, 2020).

Chamo a atenção para o período de 1960 até 1990, quando foram recorrentes afirmações que fundaram a ideia de que os Xetá são menos de uma ou meia dúzia de pessoas (LEITE, 2017). Portanto, estariam *extintos* ou à beira da *extinção*, enquanto um coletivo fundado em uma organização social e política unificada e compartilhada. O conteúdo dessas notícias indica, de modo mais amplo, a *extinção* dos Xetá, cuja ideia formulada atesta a existência de apenas algumas pessoas, muitas vezes tratadas como *remanescentes*. Esta categoria, por definição, remete aos “resquícios”, aos restos de um coletivo que fora massacrado, cujo destino foi o de viverem separados, fora de seu território, em terras indígenas pertencentes a outros coletivos indígenas como Kaingang, Guarani e Laklãnõ (Xokleng).

Tanto na dissertação quanto na tese, Carmen Lúcia Silva (1998 e 2003) se baseia nas memórias, histórias e trajetórias de algumas pessoas xetá, às quais a autora denomina como “sobreviventes do extermínio”, para escrever sobre os desmembramentos do contato com os não-indígenas, a vida e a organização social *no mato*, bem como sobre como os Xetá lidaram ao longo dos anos com a desfragmentação social a que foram submetidos. A partir do trabalho da antropóloga podemos conhecer sobre a trajetória de algumas pessoas que foram *roubadas, pegadas e retiradas do mato* e levadas para outros cantos, sejam eles outras terras indígenas ou as casas de *brancos*. Sobre esse movimento, os Xetá dizem que seus antepassados foram *extraviados*, comparando esse ato ao de doar filhotes de cachorros assim que nascem.

Nesse sentido, entre os “sobreviventes do extermínio” — cujo destino é conhecido, tendo em vista que há pessoas desaparecidas — Silva (1998) localizou e manteve diálogo com Kuein, Tuca, Tikuein (Mã), ã, Tiguá Ixatxamëway, Tiguá Eirakã, Tiquëin Xetá e Rondon Xetá.

Desta lista, em 2021, estão vivos dois homens: Kuein e Rondon. E três mulheres: ã, a Tiguá e a Tiaguazinha. O trabalho de campo que realizei foi baseado na convivência com as famílias das filhas e filhos de algumas das pessoas com quem Carmen L. Silva trabalhou, especialmente com os descendentes de ã, Tikuein (Mã) e Tuca, mas também conheci a família de Maria Rosa Tiguá (Eirakã).

Um ponto sob o qual precisamos atentar, seguindo também algumas posições Xetá sobre suas *lutas*, é que devemos nos ater a uma diferença entre genocídio e extinção. Embora não seja minha intenção adentrar nessas duas categorias, é importante compreender que os Xetá afirmam o genocídio cometido contra eles; mas negam que foram “extintos”.

A ideia de que os Xetá estavam extintos se dava pelo fato de que todos os sobreviventes do extermínio foram separados, distanciados, retirados um do outro (SILVA, 1998 e ZILLI, 2017). Isso preponderou até a década de 1980, quando se reencontram em um *evento* – decorrente de uma audiência de Tikuein (Mã) em Londrinha (PR). Para os Xetá de São Jerônimo, a potencial existência de outros parentes era um mistério, uma dúvida, dizem que “o pai suspeitava que tinha parentes, mas não sabia onde”. Esta é uma expressão que ouvi dos filhos de Tikuein (Mã) durante meu trabalho de campo e sobre este *evento de reencontro* destaca Rafael Pacheco (2018).

Quando iria ocorrer a sua audiência de custódia, Tikuein encontrava-se debilitado pela tuberculose e deprimido, e, para dar-lhe “apoio moral e psicológico” o indigenista da Funai Irani Cunha propôs a realização de um encontro de parentes, que veio a ocorrer em Londrina em 1986, quando lhe foram prestar apoio ã, Tuca e Kuein. (p.75)

No júri, contou-me Tommasino⁶ em São Paulo (SP), quando se encontraram, os quatro cantaram juntos, e, ao final da sessão, cantaram novamente – eles teriam lhe dito que os Xetá cantam tanto quando estão tristes quanto felizes, concluindo a prof. Tommasino “Foi um canto ritual”. E, na oportunidade, expressaram ao administrador da Funai o desejo de reunirem-se, “todos os sobreviventes com seus descendentes, incluindo cônjuges, filhos e netos”, para que pudessem “reverem juntos sua história, (re)conhecerem-se enquanto etnia xeta e, conseqüentemente, saberem da situação de cada um nos lugares em que viviam” (Carvalho & Tommasino, 1994:1). (PACHECO, 2018, p.77)

Havia uma suspeita da existência, uma suspeita de onde viviam, mas não havia um contato estabelecido entre as pessoas, em termos de convivência, de manter diálogo, de saber sobre a vida uns dos outros.

⁶Kimiye Tomamasino é antropóloga, professora associada da Universidade Estadual de Londrina e trabalhou entre os Kaingang no Paraná. Foi uma das organizadoras deste primeiro Encontro entre os Xetá.

Em outra ocasião estive na aldeia Kakané Porã, onde vivem os parentes descendentes de Tuca. Numa tarde de sábado ensolarada, Indiamara me convidou para sentar em frente à sua casa e durante nossa conversa ela comentou sobre quando morava na T.I Mangueirinha, que é dividida em duas partes. Em uma dessas partes, nomeada como “Palmeirinha” - conhecida por ser “dos Guarani” - morava uma velha senhora. Indiamara a via, a cumprimentava, mas explicou que durante um tempo “nem suspeitava” que ela fosse sua *tia*, sua *parente*. Nessa época ela, seu pai Tuca e sua mãe Belarmina já haviam se separado e talvez por isso não soube sobre o parentesco. Só depois de um tempo descobriu que ela morou perto de ã, e com pesar concluiu que naquele tempo não conviveu com ela, porque o desconhecimento sobre suas relações de parentesco a impediu de vivenciar momentos de mais proximidade com uma de suas tias mais velhas. Por outro lado, na última vez em que conversamos, Indiamara disse que durante o tempo em que morou na T.I Marrecas dos Índios conviveu com a tia ã.

Por outro lado, cabe notar que em outras terras indígenas, ã e Tuca, em alguns momentos da vida tiveram contato, conviveram, assim como com Kuen. No decorrer do mestrado conheci Florêncio, pesquisador e professor kaingang, que está cursando o doutorado no PPGAA/UFPR. Durante algumas aulas e nos intervalos Florêncio comentava comigo sobre sua convivência com Tuca e Kuen, dizendo que eram vizinhos em Rio das Cobras e que com eles teve relações de proximidade. No ponto de vista dele foram “quase como parentes”, já que conviviam, pescavam, conversavam diariamente, de modo que alimentaram uma potencial “*consideração*”⁷. Isso nos mostra que o isolamento em relação aos parentes é também uma questão relativa. De fato, as relações foram fragmentadas, mas existiu, ao menos em alguns períodos, quando moravam próximos, a convivência entre três ou quatro pessoas.

Entretanto, nunca todos juntos. Abaixo segue algumas anotações a respeito de quem conviveu com quem ao longo dos anos, antes do encontro de Londrina. A partir das narrativas presentes no trabalho de Silva (1998) vemos que:

- Tikuein (Mã) conviveu com seu pai Mã e seu tio Nhengo.
- Maria Rosa Tiguá foi criada por Antônio Lustosa de Freitas e Carolina Freitas na Fazenda Santa Rosa junto com Geraldo (S de Mã e B de Tikuein (Mã)). Ambos ainda crianças foram retirados de seus pais, os quais tentaram recuperá-los, mas foram expulsos da Fazenda.

⁷ Categoria de parentesco acionada para fazer referências às pessoas: *considerar como* elucida que, apesar de não haver um parentesco consanguíneo, há um parentesco construído pela convivência. Além disso, *considerar como* pode ser acionado para reconfigurar termos de referência. A exemplo: uma criança que foi criada pela irmã da mãe ou pela mãe da mãe pode *considerá-la* como mãe, uma criança criada pelos padrinhos pode *considerá-los como* pais, pessoas criadas na mesma casa, embora não sejam germanas dizem que *se consideram como se fossem irmãs de verdade, de sangue ou legítimas*.

- Ana Maria Rosa Tiguá foi criada por Nilda Lustosa de Freitas e por Carlos Florêncio de Barros. Durante a vida toda conviveu com Maria Rosa Tiguá, mas afirma que não sabia que ela era sua parente: “Cresci com minha tia sem que soubéssemos nosso parentesco. Fiquei separada dela, do meu tio Kuen, dos meus irmãos e de todos” (SILVA, 1998, p.96).

-Tuca conviveu com Caiuá (B de ã), com Kuen e com ã.

-Tiquem (Policia) e Rondon, conviveram com os pais (Eirakã e Aruay) e com os tios Caiuá e Kuein. Depois da morte dos pais foram cuidados e criados pelos tios. Depois, foram criados por João Rosso Menezes (chefe do posto indígena de Guarapuava) e pela mãe dele, Domingas, Rosso Menezes. Tiquem e Rondon foram separados dos tios: contam que Domingas ficou com os dois que eram pequenos e o João ficou com Kuen e Caiuá.

Na longa duração da *história* xetá o encontro em Londrina foi essencial para a retomada dos contatos entre os parentes que viviam distanciados. Depois desse dia decidiram reunir as famílias que tinham construído ao longo de quase 30 anos para que pudessem se conhecer e retomar a *luta* pela possibilidade de viverem juntos enquanto povo indígena.

Desse intuito aconteceu o primeiro *Encontro Xetá*, em 1994. Nele muitos laços foram reforçados e outros foram criados. O *evento*, que levou o nome de *Encontro Xetá: sobreviventes do extermínio*, é lembrado pelos Xetá como o *Encontro de 1994*, e foi realizado na T.I São Jerônimo, onde moravam Tikuein (Mã) e sua família.

Estiveram presentes quatro dos então oito sobreviventes que se conheciam, ã, Kuein, Tiguá (Maria Rosa) e Tiguá (Ana Maria), e suas atuais *famílias*. Neste encontro, Tikuein, Kuein e ã reviram Tiguá (Maria Rosa) pela primeira vez desde que haviam sido separados na infância. Reunidos, dão início a processos de elaboração coletiva da memória. [...] Durante os dias do encontro, foram erguidas duas estruturas principais, uma delas o dormitório coletivo, com estrutura de bambu e paredes e teto cobertos com lona preta, e, ao lado, outro revestido com folhas de palmeira onde eram preparadas e servidas as refeições. Além das áreas construídas, também tomaram banho de rio, em uma corredeira (PACHECO, 2018, p.79).

O reencontro aflorou as possibilidades de novas trocas, de expansão das redes relações de parentesco e de identificação. Naqueles dias todas as pessoas, que até então eram chamadas por nomes de brancos ou por vocativos de parentesco e de referência, receberam nomes na língua Xetá. A partir daquele momento foi de comum acordo a mobilização de esforços em busca de uma reparação de seus direitos.

Dentre os vários aspectos, o que se demonstra evidente nas narrativas é que as pessoas se reconheciam como Xetá, mas foram impedidas de ter uma vida compartilhada em *comunidade*, com laços de parentesco fortificados pela convivência e por uma organização social autônoma. Foram retiradas de suas terras, distanciadas, espalhadas, e algumas, extraviadas e “criadas” por não-indígenas, num contexto em que as relações foram excessivamente assimétricas, arbitrárias e violentas.

Os Xetá nos mostram, com sua população retomada, que embora tenham passado por um genocídio, os poucos sobreviventes, ao longo do tempo, criaram relações e parentesco com indígenas de outras povos e com não-indígenas, uma vez que vivem em terras indígenas nas quais, como dizem, são *inquilinos*. Por meio dessas relações, construídas em terras indígenas alheias ou fora delas, constituíram suas *famílias*, transmitiram conhecimentos, memórias e a identidade xetá. Portanto, embora tenham enfrentado uma desconfiguração social extrema, mantiveram-se existentes mesmo quando dados de jornais, revistas e da FUNAI lhes configuravam como coletivo étnico *extinto* (LEITE, 2017; LIMA e ZILLI, 2020).

Enfatizo esses pontos seguindo algumas perspectivas Xetá. Escolho fazê-lo porque até o momento, é evidente que há um empenho em desconstruir o fantasma da extinção e, em algumas narrativas sobre o povo Xetá, as pessoas buscam explicitar que existem, que estão vivas, que não são apenas aqueles mais velhos, que viveram no *mato*, na Serra dos Dourados. Sobre isso podemos observar a *fala* de Indioara, filha de Tuca, durante o Encontro Xetá de 2019, ocorrido na T.I de São Jerônimo, 25 anos depois do marcante Encontro de 1994.

Eu sou Indioara né, filha do Tuca. Moro lá em Curitiba, na Aldeia Kakané Porã. Vim mais uma vez no encontro né, do nosso povo Xetá. [...]Mas nós estamos aqui hoje para tentar né. A gente sabe que não é fácil. Como fala meu filho “a gente sofre muito preconceito”, por que muitos só falam do meu *pai*, do meu *tio* que já morreu, da minha *tia*, das minhas *tias*. Então nesse meio, eles acham assim. O meu pai casou teve a gente, o meu tio, todos eles constituíram família né. E muitas vezes a gente escuta que “não tem xetá, não existe mais”. **Mas tem, como vocês estão vendo aqui é um povo bem grande, muita gente.** E a gente tem que lutar para eles saber que a gente está aqui, que **a gente existe.** Que não é só eles que ficaram, que eles falavam que só tinha 7 e que agora já não tem mais. **Mas tem a família né, tem minha família, meus filhos, meus netos que são Xetá né.** E é isso, a gente está aqui para lutar, para sempre também contar as histórias que o meu *pai* contava para os meus *filhos*. [...] (Encontro Xetá, T.I São Jerônimo, 2019)

A *fala* de Indioara sintetiza um ponto nodal que busco tomar como eixo reflexivo. Apesar de terem vivido uma das experiências sociais indígenas mais trágicas, em termos de violência sistemática, sofrendo uma quase extinção de suas formas de socialidade, os Xetá construíram suas continuidades, não só no quesito populacional, mas nas identidades, no modo de relacionar-se, na consciência histórica e na constituição de uma memória coletiva. Esses aspectos os conectam, os conduzem em suas relações.

No que tange à população, como mencionado acima, os Xetá se aproximam de uma margem de 220 pessoas. Este valor está próximo aos dados de José Loureiro Fernandes (1959, p.31) acerca do provável montante demográfico no começo dos anos 1950, o qual foi reduzido, uma década depois, à 50 pessoas. Por outro lado, a partir do ponto de vista de Claudemir, atual

vice cacique xetá de São Jerônimo (SJ), esta soma era significativamente mais extensa que a suposição de José Loureiro Fernandes: todos os núcleos familiares chegavam em aproximadamente 2800 pessoas, das quais sobreviveram 10. No site do Instituto Sócioambiental⁸, em 1999, os registros apontam para 8 sobreviventes ao genocídio e indica, no campo populacional, 69 pessoas, baseado dos dados de 2014 da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)

No entanto, se observarmos alguns nascimentos, vemos que desde a década de 1970, quando algumas das crianças sobreviventes atingiram a vida adulta, ocorreu uma dilatação dos dados populacionais.⁹ Há outras informações que estão no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Herarekã Xetá, datado em 2013, que registram 160 pessoas. Além disso, a informação mais recente, na dissertação de mestrado de Rafael Pacheco finalizada em 2018, indica que o último levantamento de Dival, atual cacique dos xetá de SJ, apontava para uma população formada por entre 200-210 pessoas. Desde 2018 até 2020 podemos indicar que a atual população atinge cerca de 220 pessoas. Toda vez que entro em contato com Dival, há uma notícia de gravidez ou de um recém-nascido, o que demonstra que a população está em constante crescimento.

Uma observação interessante relativa a esses dados é que quando contabilizaram os Xetá numa soma de 8 pessoas, desconsiderava-se que seus familiares descendentes também eram xetá – que se reconheciam e eram reconhecidos nos critérios de sociabilidade enquanto xetá. Talvez isso nos informe menos sobre demografia e mais sobre como os não-indígenas compreendem a construção de uma identidade étnica. Afinal, como veremos adiante, essa recomposição populacional acontece no reino das terras indígenas compostas por pessoas *misturadas*, as quais carregam em si identidades compósitas e não-unilineares.

4. OS XETÁ ANTIGOS E OS DE AGORA

Durante as minhas primeiras visitas às famílias da terra indígena de São Jerônimo (SJ), da aldeia urbana Kakané Porã em Curitiba e de Umuarama, na maioria das vezes que apresentei o projeto de pesquisa para as pessoas Xetá, fui recebida nas salas ou cozinhas de suas casas. Em SJ essas conversas foram embaladas pelo café adocicado, que é servido a quase toda pessoa que passe por suas *casas* — cujo sabor me remeterá às memórias do período de campo lá.

⁸Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xet%C3%A1>

⁹Seria necessário um levantamento mais apurado para fazer um estudo demográfico específico.

Em Curitiba e Umuarama não foi diferente. Sempre às *visitas* a atenção foi dada, puxando papo e tomando um café com olhares atentos a mais uma proposta de pesquisadores que lhes bateram à porta. Quando lhes contava quais eram minhas ideias foram recorrentes expressões sobre como seria “importante fazer um trabalho sobre os Xetá *de agora*”.

De saída, por fim, seguindo esta afirmação, dei continuidade na pesquisa com as pessoas xetá de “*agora*”. Mas, o que é este *agora* para os Xetá?

“*Agora*” é uma categoria informada pela temporalidade xetá. Está relacionada ao mundo vivido do presente, da contemporaneidade, mas também é construída tendo em vista o passado, o anterior. Tal categoria foi acionada como contraposição aos *antigos*, aqueles que viviam no *mato*, na Serra dos Dourados, próximos ao Ivaí. Como explana Rafael Pacheco Marinho (2018, p.136) a respeito da temporalidade xetá, o tempo dos *antigos* pode estar relacionado ao *mato*, bem como à retirada das pessoas de lá pelos *kikãdjy*, *kikãtxu* ou *txikãnji* (brancos), assim como se relaciona à origem mítica, quando a avó dos irmãos Sol e Lua, após cair no rio, transformou-se em uma paca e deu origem aos Xetá.

Tendo isso em vista, a contraposição entre os Xetá *antigos* e os de *agora* não é excludente, no sentido de eles e nós como radicalmente opostos e distintos. Por um lado, ela aponta para a relação de temporalidade e de continuidade estabelecida entre aqueles do passado (*os antigos*) e os do presente (*os de agora*). Por outro lado, essa distinção também aponta para uma descontinuidade espacial — territorial — implicada no lugar e no modo de viver: *os antigos* viveram no *mato* (*na terra*) e os de *agora* vivem *fora da terra*.

Isso se dá na medida em que as pessoas se reconhecem como contínuas aos *antigos* e aos do *mato*, uma vez que descendem deles e, sobretudo, detêm conhecimentos transmitidos por parentes — pais, mães, tios e tias — que os conectam com o passado e com aqueles que viveram no *mato* — na Serra dos Dourados. Tais conhecimentos podem estar relacionados ao saber trançar, esculpir, contar histórias, conhecer cantos, estudar e aprender a língua, aos arranjos onomásticos, à comida, ao *jeito de ser* e às relações entre pessoas. Na mais recente tese de doutorado sobre a relação dos Xetá com as coleções etnográficas, a antropóloga Lilianny Rodriguez Barreto dos Passos (2021) retoma o conceito de mitopoiesis trabalhado por Gow (2014) para analisar o conceito de “guardiões das histórias Xetá”, indicando que

No decorrer de suas experiências concretas, no plano da *vida vivida*, os *guardiões das histórias Xetá* são aqueles parentes que ouviram muitas *histórias* (SILVA, 1998) e de um ‘antes’ como ouvintes tornaram-se temporalmente no ‘hoje’ narradores. Como os *antigos*, estão na posição de *deixar* por meio das relações entre parentes, suas *histórias* às gerações futuras (PASSOS, 2021, p.252)

Apesar de haver uma continuidade — entre antigos e os de agora —, construída pela descendência e pelos aprendizados, há rupturas e diferenças entre os modos *de viver*. Essas diferenças ocorrem não porque puderam escolher, por meio de uma autonomia mínima, os meios pelos quais as transformações operaram no movimento da vida, mas porque foram impedidos de dar continuidade ao *jeito de viver do mato*. Tal impedimento foi acarretado pela forte redução demográfica somada ao processo de *espalhamento* das pessoas por diferentes lugares.

As relações entre *antigos* e os *de agora* também são explicadas pelos Xetá por outra oposição relacional: a *pureza* e a *mistura*. As pessoas que viveram no *mato* são consideradas por minhas amigas e amigos xetá como *antigas, mais velhas* ou ainda como *puras*. Nesta perspectiva, a *pureza* está relacionada ao fato de os *antigos* terem vivido no *mato*, às margens do Ivaí, no noroeste paranaense. Por conseguinte, é correlata a tudo o que isso implica na história e na constituição do que a pessoa é devido a esta experiência. Por outro lado, a *pureza* também está relacionada ao que constitui substancialmente a pessoa, sobretudo, por meio do “sangue que corre nas veias” e o que isso gera na fisiologia e na corporalidade da pessoa, nas características físicas, na proximidade corporal com os corpos dos antigos: os olhos, boca, nariz, tamanho, suscetibilidade a doenças e semelhança.

Sendo a contemporaneidade vivida no seio das relações interétnicas, onde opera o idioma plural da *mistura*, a *pureza* é uma característica daqueles que são filhos de pai e mãe xetás. Já a *mistura* é uma característica das pessoas que tem um dos progenitores xetá e o outro de um povo indígena diferente ou não-indígena. A *mistura*, assim como a *pureza*, é vivida nos corpos, nas relações de parentesco, nas dinâmicas sócio-políticas, e no modo de viver. Este modo de viver é partilhado com pessoas de outras *etnias*, assim como com os *brancos/não-indígenas* e, também, nele, reside a diferença entre a vida no *mato* e na *reserva* (PACHECO, 2018, p.83-105)

Todas essas noções perpassam o contexto Xetá e, por sua vez, esta pesquisa. Entre conteúdos diversos elas emergem em pares de oposição, não necessariamente em simetria, mas apontando, sobretudo, um universo plural composto por alteridades em potencial transformação. São noções multifacetadas que informam sobre temporalidade, espacialidade, composição da pessoa e também constituem o pano de fundo, ou, um grande berço onde estão inseridas as relações de parentesco.

5. SÃO JERÔNIMO

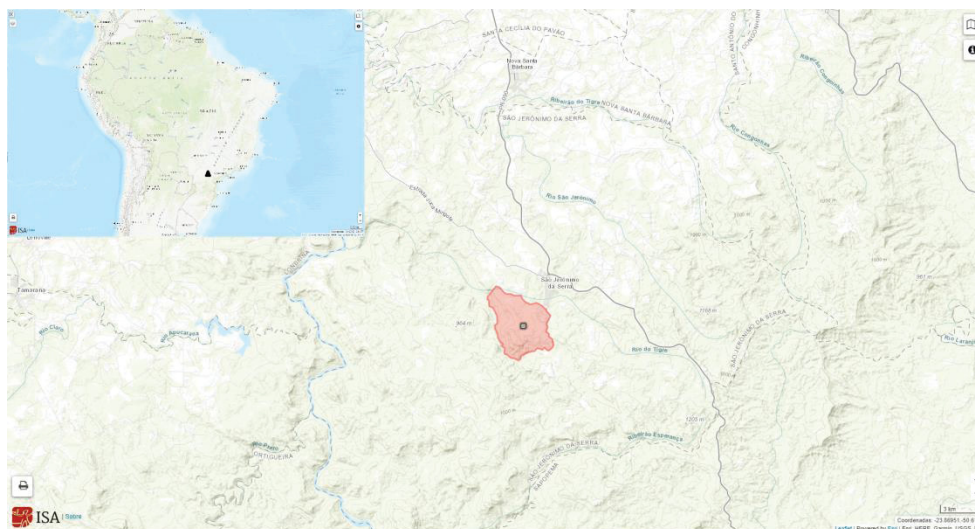
Fui para São Jerônimo pela primeira vez quando eu era estagiária de MAE-UFPR e fazia pesquisa sobre o *acervo* Xetá, em junho de 2017. Não fui só, mas junto de uma equipe de pesquisadoras que naquele momento pesquisavam junto aos Xetá.

Seguimos para SJ, em caravana de dois carros, num dia ensolarado¹⁰. Pelas estradas que serpenteiam a bacia no Tibagi nos direcionamos até São Jerônimo da Serra. A cidade fica no interior do norte paranaense, localizada à margem direita do rio Tibagi e conta com uma população estimada em 11.337 (IBGE, 2010), distribuída em metade na região urbana e a outra na rural. No centro é onde estão alguns mercados, farmácias, lojas, bancos, restaurantes, lanchonetes, bares. Também estão a prefeitura, um museu e algumas igrejas, tanto católicas quanto evangélicas. As pessoas que residem na T.I São Jerônimo denominam essa região como a *cidade*, em contraposição com a *reserva* ou *aldeia*. Lá é por onde circulam para fazer compras, receber pagamentos nos bancos, frequentar algumas lanchonetes e bares.

O deslocamento espacial entre a *reserva* e a região central da *cidade* é de 3 a 4 quilômetros divididos entre uma estrada pavimentada e de chão. Assim que a ponte sobre o rio do Tigre é ultrapassada já é possível avistar, na beirada da estrada, algumas das casas da T.I. Mais adiante ficam as duas porteiras que dão acesso ao seu interior, distanciadas uma da outra por 550 metros; dentre elas a mais distante, para quem vem da *cidade*, é considerada como a *porteira principal*.

¹⁰ Também estavam nesta viagem: Gian Carlo T. Leite, Ana Clara Zilli, Rafael Pacheco, Lilianny Passos, Filipe Silva Ribeiro, Pietro de Souza Ribeiro (meu filho) e Laura Pérez Gil.

FIGURA 4: Terra indígena São Jerônimo



FONTE: Instituto Sócio Ambiental. Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/3613> (Acesso em 12/05/2021).

O espaço da *reserva* é dividido em várias regiões e é perpassado por algumas estradas de terra que as conectam. Além das estradas, também há alguns carreiros alternativos entre residências, os quais para o caminhante que se vê no clima ensolarado do norte paranaense são mais confortáveis devido às sombras das árvores. Pelas estradas é comum ver carros e, principalmente, motocicletas circulando. Certa vez um rapaz brincou que as motos seriam comparáveis aos cavalos, que apesar de atualmente serem poucos eram bastante comuns em outros tempos.

Em campo, ouvi vários nomes que designavam lugares ou regiões. Na *sede* estão a escola antiga, o posto de saúde, um salão antigo – o qual despertava memórias nas pessoas, ao remeterem-se ao lugar como o dos bons tempos de diversão no embalo dos bailes. Ali também há um antigo *posto da Funai* – onde aconteciam casamentos e outros registros com o *chefe de posto* – e a *cadeia*, um dispositivo institucional por meio do qual também se aplica a *lei* em SJ. Também na *sede* estão a escola *nova*, um galpão de máquinas agrícolas, algumas igrejas evangélicas, uma represa e campos de futebol (SPENASSATO, 2016, p.21). Nessa região o solo é arenoso, onde chamam de “*areião*”, que difere da região mais alta da T.I, onde o chão é de terra vermelha, tal como o *Campinho* e o *Abacateiro*.

No *Campinho*, estão localizados o salão de festas do *lado kaingang*, um campo de chão batido com traves e algumas casas. Dentre elas estão as de pessoas ou famílias xetá. Foi nessa região que a família de Tikuein morou por muitos anos e dali as pessoas têm memórias – o *Campinho* é usado para situar alguns eventos e histórias do passado. Hoje as famílias de dois de seus filhos e de uma de suas filhas residem por lá também. Na beira da estrada, há uma igreja

evangélica, vinculada à “Assembleia de Deus”, da qual Dival e sua esposa, Fátima, são dirigentes cerimoniais. Boa parte dos fiéis são aparentados a Dival e Fátima e o local por vezes reúne essas pessoas e possibilita um nicho de sociabilidade e convívio entre *parentes*.

Seguindo pela estrada rumo-se ao *Abacateiro*, em uma região alta da T.I. Dela é possível ver as luzes de São Jerônimo da Serra, que apesar de próxima parece distante quando vista sob o breu noturno das estradas da *reserva*. No *Abacateiro* há várias casas, subidas, descidas e um campo de futebol de chão de terra, onde sempre estão algumas crianças brincando. Numa das casas onde estive havia uma descida para um olho d’água de São João Maria¹¹, lugar potente em termos religiosos e espirituais, vinculado a acontecimentos como romarias, batizados, rezas e benzimentos.

Em todos esses locais há *casas* de variados tipos, feitas em madeira ou alvenaria. Elas podem ser divididas desde dois até 6 ou mais cômodos. Na maioria daquelas em que estive há uma *sala*, composta por sofás e/ou cadeiras, onde é comum ter uma televisão e, em algumas, fotografias e outras imagens nas paredes. Outra característica marcante das *casas* são as *cozinhas*. É comum que tenham cozinhas construídas como um anexo da construção principal, que são extensões das *casas* construídas pelos projetos da COHAPAR¹² ou das outras de madeira comuns na T.I.¹³. Nessa extensão são construídos os fogões à lenha, no qual a maioria das refeições são produzidas.

A comida feita no fogão à lenha é apreciada de modo generalizado em SJ. Isso ocorre, devido ao sabor da comida, considerado diferente e melhor se feito no fogo à lenha do que no gás. Foi comum ouvir argumentos sobre como o fogão à lenha faz com o que o paladar diferencie o alimento cozido e consumido na *reserva* daquele que é feito na *cidade*. Se na *reserva* os alimentos são, cotidianamente, preparados no fogão à lenha com cozimento lento e

¹¹ Segundo a antropóloga Taísa Lewitizki (2019, p.114) “os olhos d’água, em aspectos físicos são nascentes de água doce, conhecidas como vertentes, poços, cabeceiras, fontes e minas de água, que são o lugar onde se inicia o curso de água, seja uma sanga, um córrego, um rio, um lago [...] Desde a perspectiva mágico-religiosa, os olhos d’água do Monge João Maria, vertente de São João Maria, pocinho do monge, oio d’água, oinho do monge, entre outros nomes, são lugares sagrados atribuídos à passagem de João Maria e estão presentes em vários lugares na região sul do Brasil. [...] Por Monge João Maria de Jesus, Monge da Lapa, São João Maria ou ainda João Maria de Agostini, ficaram conhecidos três homens, que caminharam na região sul do Brasil em distintas épocas. Entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, sendo elemento comum entre eles, o perfil forasteiro e o caráter messiânico e de curandeiro.” (p.115)

¹² Companhia de Habitação Paranaense.

¹³ Algumas das casas são diferenciadas entre o *modelo kaingange* o *modelo guarani*, mas não há um modelo xetá, o que elucida a divisão política dos *lados* da TI. A casa no modelo kaingang tem a planta retangular, sendo nas extremidades frontal e traseira estendida com um formato hexagonal. Na frente há uma varanda e atrás ficam o banheiro, o tanque de lavar roupa e uma varanda. Na parte interna há quatro cômodos, os quais geralmente são uma cozinha, sala e dois quartos. As casas guarani são quadradas, sendo a base construída em concreto e a parte de cima, onde estão as janelas, em madeira. A divisão interna contém um banheiro, dois quartos, um cômodo central e uma cozinha. A externa contém uma varanda, onde também fica o tanque de lavar roupa.

bem feito, os da *cidade* são preparados em fogões com gás, de modo mais rápido, o que pode os tornar menos saborosos e bem feitos (LEITE, 2021)¹⁴. Tal como enunciou Rafael Pacheco: “de um ponto de vista sociológico, as casas são pontos nodais que articulam constelações de casas e entrelaçam famílias” (PACHECO, 2018, p.89).

No limite da T.I com outra propriedade da região há a *Cachoeira dos Nogueira*, uma grande queda d’água, de aproximadamente 100 metros de altura. Do pico vê-se uma paisagem deslumbrante, cercada por inúmeros tons de verde que a colore.

Lá, fui levada várias vezes para dar um mergulho e assar carne na beirada do rio que desemboca na queda d’água. Era um lugar significativo também aos Xetá, tendo em vista que a cachoeira fica numa mata mais densa, na qual toda vez que a adentrei ouvi comentários a respeito do *dono* do mato, um ser que morava lá e ao qual é necessário pedir permissão para adentrar em seu espaço.

Além disso, em uma das pedras, o patriarca Tikuein fez um registro em forma de desenho, e com essa ação demarcou o lugar como um espaço de memória. Todas as vezes que descemos lá, foi comum ver nossos amigos comentando sobre o desenho do pai e deslumbrando a forte caída d’água. Embora eu não tenha visto o desenho e ouvido falar muito sobre a potencialidade do mundo subaquático entre as pessoas com quem trabalhei, Silva (2003) registrou sobre a importância das águas na cosmologia xetá.

O lugar das águas remonta o tempo mítico, desde a história do dilúvio – quando a “terra terminou em água” e o mundo foi criado (p.92). No fundo das cachoeiras do rio Ivaí é onde vivem os antepassados dos Xetá, onde viviam os *antigos*. Essa *gente* é chamada de *yětoku ‘ragwa*, gente que tem a “*garganta afinada*”, e por isso, cantam bem. Nessas profundidades aquáticas havia frutíferas como a guabiroba, jabuticaba, coquinho e foi a *gente* que mora lá que jogou para fora do rio as sementes de frutíferas, usadas nas bebidas fermentadas e consumidas em momentos cerimoniais, tais como as iniciações masculinas, os rituais de beberagem e os eventos em que, no *agora*, comemora-se a “cultura”. Aqueles que “viviam na terra, quando visitavam os do fundo da cachoeira, não morriam nunca, viviam para sempre” (Kuen in Silva, 2003, p.100).

É possível notar uma relação etnográfica, na medida em que a escolha de fazer um desenho nas pedras da maior cachoeira da região não parece casual quando posta em relação aos dados acerca das quedas d’água enquanto lugares simbólicos onde, efetivamente, pode-se

¹⁴ Aqui há oposições que se entrelaçam: reserva x cidade/ fogão à lenha x fogão a gás/ lento x rápido/ comida boa (mais saborosa) x comida ruim (menos saborosa) (LEITE, 2021)

ter acesso ao mundo subaquático, ao mundo dos *antigos*. Ainda que as moradas dos *antigos*, dos 'yětoku 'ragwa, sejam no Ivaí, é possível pensar na inscrição na pedra feita por Tikuein enquanto um ato de criar vínculo numa territorialidade distinta, a de São Jerônimo. Lá é o lugar onde os Xetá, filhos de Tikuein, mais viveram. É, entre as variadas *caminhadas*¹⁵, onde se instalaram e ficaram por mais tempo. Embora se considerando como *inquilinos*¹⁶ e não perdendo de vista o sonho do *retorno à terra* (onde estão muitos antepassados), explicam que por lá acabaram também se *acostumando*. Abaixo segue um desenho parcial das casas Xetá de São Jerônimo, elaborado por Odair da Silva, desenhista e professor xetá da Escola Caicique Kofêg.

¹⁵ *Caminhada* é um conceito de mobilidade Xetá a ser explorado do primeiro capítulo desta dissertação.

¹⁶ Conceito utilizado pelos Xetá para sua condição de moradores de terras indígenas de outros povos.

Autor: Odair da Silva (2019).

As formas de subsistência são variadas, mas é comum que hajam pequenos roçados perto das casas, onde plantam mandioca, milho, leguminosas, café, frutíferas, algumas hortaliças e ervas medicinais. Além disso as pessoas recebem mensalmente cestas básicas contendo farinha, arroz, feijão, fubá, açúcar e café. Como sintetizou Passos (2021)

As mulheres realizam serviços domésticos na cidade, e grande parte da renda vem dos trabalhos dos homens como mão-de-obra em fazendas de algodão, soja, milho e madeira – produção de celulose e corte de lenha. Para essas atividades precisam se ausentar da convivência com a família, fixando residência nas fazendas e municípios próximos da região, tais como Amoreira, Assai, Jataizinho, Rolândia, bem como os grandes centros próximos, Maringá e Londrina. [...] O Estado se faz presente na TI de São Jerônimo, predominantemente, na escola, e desse modo, a SEED/PR é responsável por boa parte dos cargos e salários disponibilizados na TI. O Colégio Estadual Indígena Cacique Kofej conta com 388 alunos matriculados e um quadro 25 de funcionários Guarani, Kaingang e Xetá que desempenham funções de merendeira, auxiliar de serviços gerais, secretário administrativo, professores e direção. No contexto dessa pesquisa sete representantes Xetá estavam contratados no Colégio: um na função de Auxiliar de Serviços Gerais; um como Auxiliar Administrativo; e cinco como professores da Língua Xetá, que atuam da Educação Infantil ao Ensino Médio (p.239).

Em um daqueles dias da minha primeira viagem a São Jerônimo apresentamos algumas imagens projetadas às pessoas que não conheciam o museu e parte do acervo. Para tal *evento* Dival marcou uma reunião coletiva que aconteceria em um dos *salões* de festa da *reserva*. Nosso encontro aconteceu no salão de festas kaingang e não no salão guarani. Essa escolha se deu pois em São Jerônimo há uma divisão política entre as *comunidades* Guarani e Kaingang e os Xetá fazem parte do *lado* kaingang. Indo ao encontro do que esclarece Josiéli Spenassato (2016) sobre a relação entre *aldeia* e *comunidade* em SJ vemos que

Diferentemente do indicado por Fernandes (2003) em relação aos Kaingang de diversas terras indígenas ao sul do país, cuja característica seria a interligação entre a noção de *aldeia* e *comunidade* (as comunidades são as populações que residem nas aldeias), não há em SJ diferentes comunidades separadas por diferentes aldeias. Mas as comunidades existem. As aldeias é que não. Por isso se pode constatar que o critério espacial não é determinante na definição local de comunidade. Há pelo contrário uma diluição das comunidades no espaço, isto é, de sua não concentração espacial. A interface das *comunidades guarani e kaingang*, são os *lados guarani e kaingang*, ambos se separam através da referência política (p.11).

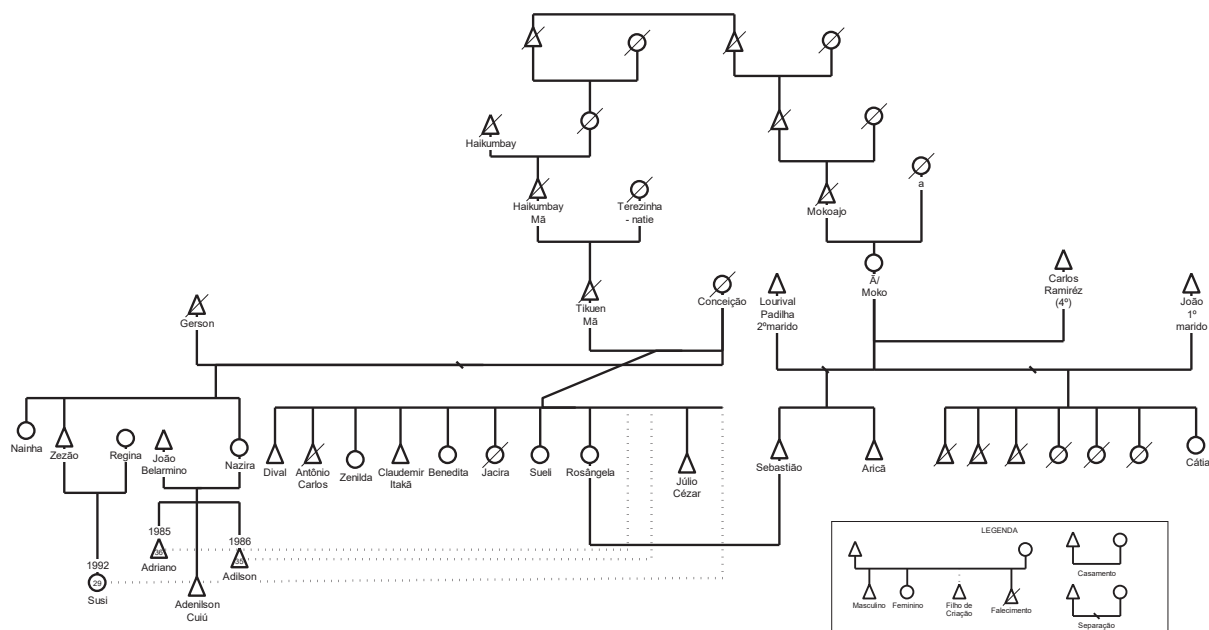
Nessa dualidade, os Xetá não constituem um *lado*, mas “fazem parte do *lado* dos Kaingang”, liderados pelo cacique João da Silva em companhia do vice-cacique Anderson, um

rapaz que tem a mãe xetá e o pai kaingang. Essa composição do cacicado é interessante, tendo em vista que nos primeiros registros históricos e etnográficos mencionados no início, é possível notar que, no passado, os grupos locais xetá da bacia do Ivaí tinham conflitos com os grupos kaingang da mesma região (PACHECO, 2018, p. 179 - 206). Em complementariedade às fontes, há memórias xetá sobre conflitos guerreiros, referentes a uma “*grande briga*” que ocorreu entre seus antepassados com grupos Kaingang do Ivaí. *Per se*, essa informação aponta para uma transformação social potente, na medida em que os Xetá passaram a viver juntos com povos indígenas cuja relação no passado era atravessada pela inimizade. A partir de uma transformação territorial, espacial e política, as relações outrora de inimizade passam a ser também compostas pela afinidade e filiação.

6. PARENTES DE Ã E TIKUEIN (MÃ)

O *peçoal* Xetá de São Jerônimo, no momento, pode ser dividido em duas diferentes *turmas*¹⁷: a de Tikuein (Mã) e a de Ã. Isto é, a grande parcela da *turma* xetá de SJ está vinculada através da filiação e afinidade com Tikuein (Mã), filho de Mã (Haikumbay) e de Terezinha (Djarakrime). Já a outra parcela, menor em quantidade, está vinculada, pelos mesmos fatores, à Ã (Moko), filha de Moko’ajo e de uma de suas esposas, cujo nome Passos (2021) identificou como Itaiura Pate. No diagrama abaixo é possível observar a relação genealógica entre Tikuein (Mã) e Ã por meio dos dados que foram levantados em trabalho de campo e dos diagramas de parentesco presentes na tese de Carmen Lúcia da Silva (2003, p.201-222)

¹⁷ Conceito local para coletivos internos diferenciados.

GENOGRAMA 1 - Relação entre ã e Tikuein (Mã)¹⁸

Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

Neste diagrama podemos ver as gerações ascendentes de ã e Tikuein (Mã) e o modo como estão relacionados a partir delas. A genealogia apresenta ã como FMFBFFD de Tikuein (Mã), ou seja, filhos de primos cruzados classificatórios. Ambos faziam parte de grupos locais distintos, o que nas palavras xetá é expresso como: “eles não eram da mesma *gente*” (SILVA, 2003, p.161-170). Quando todos os parentes próximos de ã foram mortos, ela ainda pequena passou a ser cuidada por Haikumbay (Mã), o que a fez *considerá-lo* como *pai* e, por conseguinte, devido à convivência *considerou* Tikuein (Mã) como seu irmão. ã é chamada e *considerada* como *tia* por toda geração descendente de Tikuein, a qual está, parcialmente, assinalada no diagrama. Esse *considerar como*, presente no discurso do parentesco, fez com que o casamento entre um filho de ã com uma filha de Tikuein (Mã) fosse polêmico, uma vez que é entendido como desvirtuante de alguns princípios matrimoniais elaborados pelos Xetá no pós-genocídio. Entre eles está a concepção de que casar com *parentes de perto* é inviável, questionável e reprimido. Mas, afinal, quem são os *parentes de perto* e os *de longe*? Como o gradiente de distância parental operava entre os *antigos* e como opera entre os Xetá *de agora*? Estas são algumas das perguntas e o objeto de reflexão desta pesquisa.

¹⁸ O genograma completo de cada pessoa representada aqui está no capítulo 2.

Entre as *caminhadas*, chegar e *parar* em São Jerônimo fez parte de um movimento de deslocamento de Tikuein (Mã) e de ã. O primeiro a decidir morar lá foi Tikuein, cuja trajetória está atrelada à passagem por diversas reservas indígenas.

A primeira *reserva* em que viveu, depois de ser retirado da Serra dos Dourados em 1961, foi em Pinhalzinho, uma área habitada pelos Guarani, no município de Guapirama na região norte do Estado do Paraná. Ele foi junto de seu pai Mã e de Nhengo, levados por João Serrano, funcionário da 7ªIR/SPI¹⁹. Lá viveu por aproximadamente cinco anos e depois foi para a *reserva* de Laranjinha, no município de Santa Amélia/PR. Passado um certo período retorna para Pinhalzinho²⁰. Nesse momento, Tikuein casa com Maria Conceição Pereira Martins, mulher negra, filha de imigrantes *mineiros*²¹, os quais viviam também em Pinhalzinho. Alguns anos mais tarde, Maria Conceição e Tikuein foram viver no Posto Indígena de Queimadas, no município de Ortigueira, também no Paraná (SILVA, 1998, p.79-85). Dessa forma, é na década de 1980 que o casal e suas filhas e filhos vão para a PIN de São Jerônimo da Serra.

Contava-me Claudemir, filho de Tikuein, durante uma caminhada pela *reserva*, que quando sua família chegou ali foi por intermédio de Nelson Vargas, também conhecido como Nelsinho²². Na história os filhos sempre contam que seu pai encontrou com Nelsinho e o *finado* Nivaldo em uma reunião em Londrina. Na ocasião conversou com as lideranças e pediu para ir morar lá com a família. Eles receberam apoio de Nelson Vargas e mudaram-se para SJ.

Cabe mencionar que Nelson faz parte do *peçoal dos Vargas*, uma das famílias extensas mais antigas e respeitadas de lá. Segundo demonstra Josiéli Spenassato (2016) algumas famílias Guarani, vindas de uma localidade do rio Congonhas, chamada Pinheiro Seco/Marabá, foram levadas para SJ por agentes do SPI, em meados da década de 1940 (p.61).

Em São Jerônimo, depois de aproximadamente quarenta anos de convivência entre os Guarani e os Kaingang chegam também os Xetá. Pelas informações descritas por Spenassato (2016) é perceptível algumas transformações relacionais atreladas às novas configurações territoriais, nas quais grupos indígenas com particularidades históricas e sociológicas passaram a conviver em um mesmo espaço. Dessa forma, tal como a antropóloga enuncia, lá ocorre uma articulação entre um contexto territorial, marcado pela coabitação entre povos diferentes, e por

¹⁹ O nome dele é João Pereira Gomes, mas é mais conhecido como João Serrano.

²⁰ Depois que Mã morreu, Tikuen foi *criado* por uma das famílias guarani do Pinhalzinho, até que este se *formasse*. Há uma parte de parentes Guarani, descendentes de um *irmão de criação* de Tikuen chamado Nelson, que vivem no momento na reserva que chamam como Posto Velho, em Santa Amélia.

²¹ Mineiro é uma categoria étnica entre os Xetá. Se ao se referirem ao pai, Tikuein, como xetá, à mãe dizem que é mineira. *Mineiro* é também parte da composição de algumas pessoas xetá, como veremos no capítulo 2 referente às *misturas de sangue*.

²² Atualmente Nelsinho Vargas é o atual cacique do *lado* Guarani.

emaranhados genealógicos que operam e produzem a organização social e política de São Jerônimo. Um local onde o idioma da *mistura* é a base, a estrutura e a composição das relações sociais. Onde casas, terrenos, políticas, objetos, corpos, pessoas, identidades e parentes dizem-se e fazem-se *misturados*. Neste reino interétnico, *misturado*, está a maioria das famílias xetá, e sendo assim, como contribuição etnográfica, focalizarei no ponto de vista Xetá — ou de pessoas, que embora não sejam xetá, fazem parte das redes de relações xetá — para descrever histórias e as relações de parentesco.

Além do *peçoal* de Tikuein, nos últimos anos ã passou a residir em São Jerônimo, junto a sua família extensa, composta seu marido, Carlos, bem como por seus filhos, noras, netos e netas. Dentre as pessoas retiradas da Serra dos Dourados, a anciã foi a que transitou por mais lugares, do Paraná ao Rio Grande do Sul.

Sua última parada, antes de São Jerônimo foi a T.I de Rio d'areia, de onde alimenta *saudades* e reitera que lá “vivía bem”. No entanto, para ficar mais próxima dos parentes, foi viver em São Jerônimo, onde mora em uma área mais adiante do *Abacateiro*. Sua casa é de placas de concreto, ao modelo de um dos primeiros projetos de habitação indígena feitos pela COHAPAR, instalada num terreno de chão batido, de terra avermelhada, onde ciscam galinhas e ficam alguns cachorros sinalizando a chegada dos visitantes que adentram no terreno. Ao lado moram seu filho, Aricã e sua nora, Madalena, os quais tem três meninos e uma menina, ainda bebê.

No período em que fiz trabalho de campo, em 2019, também estavam morando na casa de ã seu filho, Tião, com sua esposa, Rosângela (filha de Tikuein) e alguns de seus filhos e filhas – todos recém-chegados de mudança, vindos da T.I de Marrecas dos Índios – Turvo/PR. A casa de ã fica numa região da T.I vinculada ao cacique Guarani, Nelson, e certa vez ouvi que ã e Carlos pertenciam ao *lado* guarani de SJ. O que diferencia, em termo sócio-políticos, seu núcleo familiar dos núcleos descendentes de Tikuein, os quais fazem parte do *lado* kaingang.

Além de SJ também estive na aldeia urbana Kakané Porã, em Curitiba. Cabe, por fim, ainda que de modo mais breve, algumas palavras sobre o contexto da região.

7. KAKANÉ PORÃ E OS PARENTES DE TUCA

Rafael e eu pegamos um ônibus no centro de Curitiba, com direção à zona sul, para o terminal do Pinheirinho. Lá pegamos outro ônibus, cuja linha chama-se Tupi, com direção ao bairro Campo do Santana. Desceríamos no ponto da avenida Delegado Bruno de Almeida, em

frente à entrada da aldeia. Apesar de ser na mesma cidade, o trajeto de cerca de 20km parece uma pequena viagem, durante a qual atravessamos vários bairros, ruas, vias “rápidas” da capital e um trecho da BR-116. No total, entre esperas e horários de ônibus pode-se demorar de 50 minutos a 1 hora e meia até concluir o destino de ida, e o mesmo para o retorno.

Kakané Porã significa “semente boa”, (Kakané = fruto, em kaingang + porã = bom, belo, em guarani) (PACHECO, 2018, p.123). Este nome *misturado*, expressa o contexto do conjunto habitacional produzido pela Companhia de Habitação Popular de Curitiba (COHAB) destinado para famílias indígenas, conquistado a partir de diversas ocupações e reivindicações em prol da conquista de um lugar de moradia para indígenas em centros urbanos (BAPTISTA, 2012). Atualmente é liderada pelo cacique Setembrino e pelo vice-cacique, Albert, um dos netos de Tuca.

A construção da Kakané Porã deriva da ocupação indígena da Estação Ecológica do Cambuí, que teve início em março de 2004, no município de São José dos Pinhais. Entre movimentações políticas, Baptista (2012) ressalta que “permaneceram no Cambuí até que sua pressão surtisse resultados” (p.22). A partir de negociações com a FUNAI e a COHAB, conseguiram um terreno para a construção de 35 casas em um bairro da capital (p.22). Em 2008 a aldeia foi entregue para as famílias indígenas, mas como destaca Pacheco (2018)

[...] é também talvez a menor área regularizada ocupada por populações indígenas, e a exiguidade de terras é sentida no âmbito das relações entre os grupos domésticos. Belarmina reclama que ali as *casas* das *famílias* estão muito próximas umas das outras, e seria melhor ter mais espaço – mas não há mais espaço (p.123).

Kakané Porã é limitada a área de 4 hectares que ficam a aproximadamente 570 metros dos limites do Refúgio de Vida Silvestre do Bugio, um mosaico de três unidades de Conservação, considerado como uma das maiores unidades de Conservação em perímetro urbano, na categoria de “Refúgio da Vida Silvestre” (EMA, 2019). A aldeia é em formato circular, sendo que em seu centro há uma construção chamada de “oquinha”, onde acontecem reuniões, eventos, aulas de kaingang e guarani e atividades cerimoniais e culturais. Da região central partem as pequenas ruas, onde estão localizadas as casas de alvenaria e algumas de madeira, uma ao lado da outra, sem divisão de muros.

Este padrão circular parece buscar recriar alguns princípios indígenas de divisão espacial, por outro lado, o espaço se apresenta pequeno, considerando que ao longo dos anos o padrão demográfico tende a aumentar e que entre as casas não há espaço para fazer roçados, mas apenas para o plantio de pequenas hortas de ervas medicinais (FIGURA 6).

FIGURA 6 :Kakané Porã



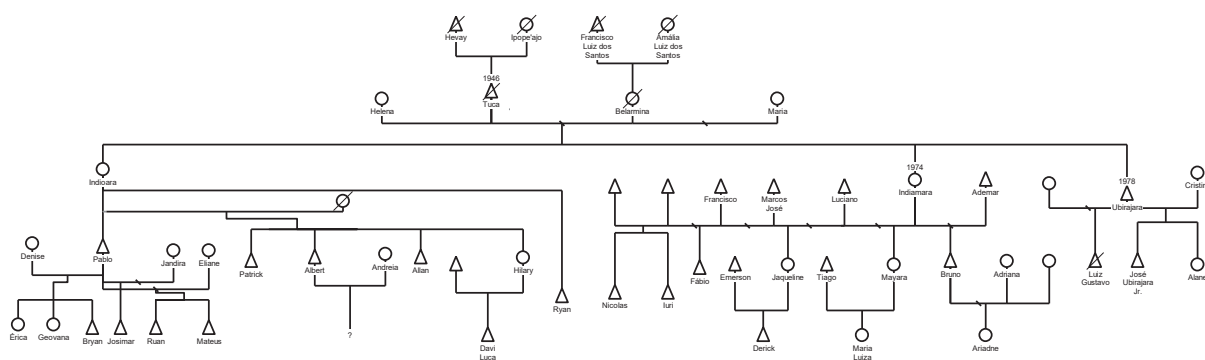
Fonte: Ema Revis Bugio (2019)

7.1 Parentes de Tuca

A segunda maior concentração da população Xetá se encontra na Kakané Porã. É lá onde vivem as filhas e um filho de Tucanambá, junto de suas famílias extensas. Segundo levantamento realizado pela própria comunidade, residem atualmente um total de 38 famílias, totalizando 124 pessoas. A partir dos meus diagramas de parentesco, as famílias xetá constituem, aproximadamente, 24% da população local, a qual também desempenha um crescimento anual.

Com a contribuição de Indiamara, fiz um diagrama de parentesco dessas três famílias extensas. Indiamara foi uma colaboradora e me disse ser “a responsável por sua família extensa”, assim como sua irmã e seu irmão pelas deles. Esse posicionamento vai também ao encontro da dinâmica do meu trabalho de campo em São Jerônimo, bem como à dimensão sociológica que trato no capítulo 2.

GENOGRAMA 2: Parentes de Tuca



Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

Das relações entre parentes, Indiamara comentou que os de São Jerônimo são considerados como primos e primas, pois seu pai ensinou a chamar Tikuein (Mã) como *tio*, devido ao respeito que deveriam ter com os parentes mais velhos. Embora no parentesco do mato, Tuca afirmou que ele era parente de longe, de uma família extensa cujas relações eram mais distantes. Tendo isso em vista, Tuca dizia que, por serem *parentes de longe*, pessoas de sua família poderiam se casar com pessoas da família de Tikuein (Mã). Ela ponderou, indicando que apesar disso mantêm um *respeito* com os primos e primas de São Jerônimo, da mesma forma de Benedita me disse quando perguntei sobre o casamento com parentes que viviam na Kakané Porã e em outras cidades.

Já com os parentes de ã a classificação muda, pois o pai de ã era irmão do pai de Tuca, o que os torna primos-paralelos ou primos-irmãos, nas palavras xetá. Por isso, consideram ã e seus filhos como parentes *de perto*, “quase como irmãos”. Além da genealogia, as filhas e Tuca também conviveram com a família de ã durante um período na terra indígena Marrecas dos Índios, o que os torna parentes mais próximos em termos afetivos.

8. CAMPOS, LUGARES E PERÍODOS

A pluralidade de tempos e lugares foi característica do meu trabalho de campo. Ele não foi concentrado em apenas uma viagem longa e estendida, mas em várias viagens ou visitas que fiz às pessoas Xetá. Nesse sentido, a duração de cada estadia variou desde uma tarde visitando alguém até 15 dias corridos hospedada na casa de amigos e amigas xetá.

Tendo isso em vista, considero como tempo de trabalho de campo todo o período em que as relações entre os Xetá e eu foram, paulatinamente, construídas. Isso se estendeu, descontinuamente, desde os primeiros encontros em 2017 até um último encontro em 2020, que ocorreu antes da pandemia do Covid-19 se alastrar e as medidas protetivas de distanciamento social serem acionadas, entre as quais está o impedimento da entrada de estrangeiros em qualquer terra indígena. Em diversas ocasiões também mantive o contato via WhatsApp com algumas pessoas.

Além disso, participei de 5 encontros que aconteceram no MAE e mais dois que aconteceram no MUPA. O primeiro no MAE foi em maio de 2017, o segundo foi em novembro de 2017, o terceiro em junho de 2018, o quarto em setembro de 2018 e o quinto em maio de 2019. Nessas duas últimas datas também aconteceram encontros do MUPA. Esses encontros estavam vinculados com pesquisas realizadas a partir das coleções etnográficas.

Dentro dos projetos de produção de conhecimento do MAE existe um eixo dedicado à produção de pesquisa a partir das coleções junto aos Xetá. Esses dados - gravações, conversas, fotografias- foram produzidos dentro da perspectiva da museologia compartilhada e poderão ser utilizados para construção de um material catalográfico sobre a Coleção Xetá do MAE. Este catálogo ou outros tipos de materiais procedentes destas pesquisas também poderão ser utilizados nas comunidades indígenas, possivelmente, enquanto material didático na escola, ou com outros fins.

Uma das pesquisas tangentes a este projeto do MAE era a de minha colega Lilianny Barretos dos Passos, doutoranda do PPGAA/UFPR, cujo tema são as relações entre os Xetá e as coleções etnográficas integrantes do acervo do MAE-UFPR e do MUPA. Denoto isso, pois parte de minha pesquisa e de meu trabalho de campo também deriva de um projeto mais amplo do MAE-UFPR. Assim como deriva da oportunidade que tive em acompanhar os encontros realizados através da pesquisa desenvolvida por Lilianny.

Foi como bolsista de extensão do MAE-UFPR que fui à SJ pela primeira vez, em junho de 2017, como mencionei acima. Depois dessa primeira viagem, estive lá em outubro de 2018, março de 2019, abril de 2019, junho de 2019 e setembro de 2019, totalizando aproximadamente 40 dias de campo em SJ. Em outubro de 2019, Dival e Fátima, meus primeiros anfitriões em SJ, estiveram em Curitiba e ficaram dois dias em minha casa, por ocasião de uma consulta de rotina de D'juy, uma de suas filhas. Foi um momento interessante, pois alguns papéis se inverteram: era eu a anfitriã e eles os visitantes.

Além dos encontros no museu, visitei a Kakané Porã 8 vezes, em diferentes ocasiões, passando um dia ou uma tarde em casa ocasião. Os motivos foram diversos, algumas vezes com

o propósito de conversar e apresentar a pesquisa, outras vezes em eventos — como uma roda de conversa aberta ao público e dois aniversários — também viajei junto ao pessoal da Kakané quando fomos à São Jerônimo para o Encontro Xetá de 2019.

Meu intuito era ir mais à Kakané, mas isso se tornou um pouco complicado. Se por um lado não era possível ir nos dias de semana, devido às rotinas de trabalho comuns na comunidade (pautadas no sistema de 8 horas diárias ou mais), por outro lado, me sentia um desconfortável de marcar algo aos finais de semana. Dessa forma, buscando não ser tão inconveniente, muitas vezes evitei marcar conversas por perceber que os finais de semana eram também momentos de descanso, de dedicação aos cuidados da casa e de estar com a família.

Em abril de 2019 também estive em Umuarama durante 3 dias. Fui até lá junto com Lilianny, Ana Clara, Gabriela e Filipe. O intuito era ir conhecer a família de Maria Rosa Tiguá e apresentar nossos objetivos de pesquisa.²³ A família que vive com Maria Rosa Tiguá é formada por Indianara (D), Tainá e Larissa (DD), William (DS) e Reginaldo (DH). Depois dessa viagem, reencontramos com eles durante o Encontro Xetá que aconteceu em Curitiba, no MAE-UFPR e no MUPA. Este encontro foi organizado por Lilianny em parceria com ambas as instituições museológicas, bem como a partir do apoio da Fundação Cultural de Curitiba, por meio de Lei de Incentivo.

De tal modo, o meu campo em especial foi feito em parceria com Gian Carlo Teixeira Leite, com quem entrei na graduação em Ciências Sociais e ingressei no mestrado em Antropologia. Com Gian compartilhei quase todos os dias de campo. Conversávamos e comparávamos nossas impressões durante nossas caminhadas e nos momentos de descanso. Ter o campo compartilhado foi rico, no sentido de que por meio da percepção de Gian, masculina, também pude entender contextos que extrapolavam o meu lugar, enquanto jovem pesquisadora mulher. Penso que o inverso também é válido, pois minha posição me tornou mais próxima das mulheres e com isso pude compartilhar com Gian experiências, as quais ele não conheceria caso estivesse sozinho.

Tive dias intensos dias de campo com Ana Clara Zilli, amiga desde a graduação, que atualmente cursa o mestrado em Antropologia na UFSC. Com Ana, andei de um canto a outro da *reserva* de São Jerônimo, passeando de casa em casa. Nas cozinhas, ajudando a cortar a mandioca ou lavando as folhas de alface colhidas das hortas, conversamos com elas, buscando entender suas experiências, histórias e pontos de vista. Também estive em campo com Lilianny

²³Uma das crianças retiradas dos pais e que foi “criada” pelos brancos.

B. dos Passos durante os encontros no museu e em algumas viagens mais curtas à São Jerônimo, à Umuarama e visitas à Kakané Porã. As minhas primeiras idas à Kakané Porã foram com Rafael Pacheco, com quem também fiz campo em São Jerônimo. No último, Rafael, Josiéli, Ana Clara e eu fomos a dois bailes — um kaingang na T.I Barão de Antonina e o outro guarani, em São Jerônimo — assim como estivemos no pequeno, informal e nada premeditado “baile da Xetazada”, evento que rendeu uma reflexão central a esta pesquisa. Em duas ocasiões distintas também estive em campo com Josiéli Spensassato e com Edilene Coffaci de Lima: a primeira em junho de 2019 e a segunda em setembro de 2019, durante o Encontro Xetá de 2019.

De tal modo ter pesquisas entrelaçadas nos permitiu desenvolver ideias e relações de modo compartilhado. Isso implicou em um trabalho de campo plural, no qual a presença de cada pesquisadora/o incidiu na produção de dados. Nossas relações interpessoais e profissionais modelaram nossa presença, nossa inserção, e, sem dúvidas, o movimento de pesquisa junto aos Xetá deve ser pensado de forma global e coletiva. Cabe notar que esta relação dos Xetá com os pesquisadores é de longa data, desde que efetivaram os primeiros contatos e se estende até o momento, tal como apontaram Lima, Pacheco e Passos (2021, no prelo)

9. ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

A dissertação está dividida em 4 capítulos. O primeiro capítulo tem como tema a mobilidade enquanto um contexto de produção do parentesco. Dessa forma, busquei apresentar como suas *caminhadas* aconteceram, desde os antigos até o presente. O segundo capítulo foca na construção da socialidade, bem como no movimento de expansão do parentesco como um modo de continuidade do povo Xetá. Lá dediquei um espaço para apresentar algumas genealogias de parentesco que foram traçadas em campo, a partir das quais se pode visualizar o movimento de expansão. Já no terceiro capítulo exploro os principais conceitos xetá sobre o parentesco, sendo que o conteúdo trata, sobretudo, sobre como as pessoas me explicaram e classificaram suas relações. Por último, dediquei um capítulo ao tema do casamento, apresentando algumas histórias e dilemas que permitem entendermos melhor o contexto atual.

CAPÍTULO 1: A MOBILIDADE COMO CONTEXTO DO PARENTESCO

1. CAMINHADAS

Neste capítulo pretendo apresentar informações que propiciem uma compreensão da mobilidade xetá, tomando-a como contexto de formulação do parentesco. Para isso, farei um panorama acerca das transformações atreladas aos diversos movimentos no espaço.

Antes, elucido que a inspiração para esse capítulo tem duas dimensões etnográficas. A primeira deriva de como os Xetá comentam sobre as *caminhadas*— como chamam diversos tipos de deslocamento — desde os *antigos* até os de *agora*, indicando que idas e vidas, encontros e reencontros são importantes no parentesco. É notável que nas histórias das relações de aparentamentos há uma centralidade dos andares, caminhares, deslocamentos, viagens e mudanças.

Se a primeira surge no campo, a segunda inspiração etnográfica vem de uma contribuição fundamental ao debate sobre a mobilidade guarani e, num plano mais global, a tupi-guarani. Refiro-me à etnografia de Elisabeth Pissolato (2007) entre os Guarani-mbya, na qual a autora demonstra a centralidade da mobilidade na formulação do parentesco, bem como o inverso, o parentesco na produção da mobilidade.

De fato, não tenho intenção de fazer uma comparação entre esses dois contextos etnográficos, uma vez que seria necessário tempo e um cuidado analítico minucioso; palpito que uma dissertação inteira poderia ser dedicada a este tema. Aqui, apenas denoto a origem da ideia para esclarecer o lugar desse capítulo na narrativa dessa dissertação. Penso que localizar a mobilidade é também um modo contextualizar o parentesco e por isso o título já demarca minha intenção: a mobilidade aqui é o contexto. Assim, no lugar de um capítulo histórico, escolhi apresentar os movimentos enquanto um berço da (re) construção do parentesco xetá. Afinal, contam os Xetá que foi entre as *caminhadas* que fizeram *parentes*.

Durante alguns dias em que Dival, sua esposa Fátima e sua filha D’jui estiveram em Curitiba para uma consulta médica, ficaram hospedados em minha casa. Em um dia dos dias frios e cinzas típicos à cidade, depois de tomarmos um café da manhã, Dival comentou: “Nosso pai sempre andou”. Esse comentário surgiu de uma conversa sobre os vários *lugares* onde seu pai e seus *tios e tias* já viveram ao longo da vida.

Durante a prosa, ele afirmou que “andar e viver separado” fazia parte do “jeito de viver dos *antigos*”. O separado, nesse caso, era referente as várias *gentes* ou *pessoais* que viviam distribuídos em diferentes localidades próximas ao rio Ivaí. Na sequência ele fez uma reflexão sobre as distâncias e sobre as mobilidades constituintes das relações sócio espaciais xetá. Sobre esse tema, referia-se a como “*antigamente*” os grupos locais viviam em lugares diferentes e constantemente *andavam* de um lugar para outro, devido às modificações cíclicas da fauna e da flora. Tal comparação visava demonstrar que sua trajetória se aproximava de um modo de viver dos antigos. Dival demonstrou que, apesar ter vivido fora de seu território, ao longo da vida ele e sua família se movimentaram muito, andando de uma terra indígena a outra, e esses fatos condiziam com sua afirmação de que “os Xetá sempre *andaram* muito, sempre mudando”.

Apesar das transformações causadas por ações coloniais e violentas (muitas delas agenciadas por funcionários do SPI), até o momento há diferentes arranjos familiares convivendo em variados lugares, e de certa forma tal composição social está atrelada a mudanças constantes. Destaco que esta comparação foi feita por Dival, mas devemos a considerar com cautela, uma vez que os contextos históricos e políticos que impulsionaram essas andanças ou *caminhadas* são muito diferentes. A questão, nesse caso, é que a comparação feita por Dival visa conectar uma continuidade histórica e sociológica dos modos de vida. Ele não desconsidera que as transformações ocorreram de forma forçada e violenta, com rupturas na sócio-cosmologia, mas buscou me explicar que as distâncias espaciais (e relacionais) de *agora*, em alguma medida, conectam-se com um jeito de viver (e ser) dos *antigos*.

De certa maneira, conectar o presente ao passado é algo recorrente nas narrativas que ouvi em campo. Nelas, algumas práticas do “agora” podem ser compreendidas a partir de práticas *antigas*. Isso também ocorre nas relações com as onomásticas, com os objetos e (arte)sanatos produzidos, com os *eventos* sobre a “cultura” na escola e em outros conhecimentos e aprendizados. É com certa constância que ressaltam que embora uma série de práticas sejam produzidas de modo diferente, muitas referências socioculturais que baseiam as relações do *presente* foram aprendidas com os mais *velhos*, com os *antigos* que viveram no tempo “da Serra dos Dourados” ou no “mato”.

Se, por um lado, a mobilidade e as divisões socioespaciais empregadas pelos Xetá — no passado, “antigamente”, no *tempo dos antigos* — podem ser comparáveis com outros grupos tupi (SILVA, 2003; PISSOLATO, 2006; FERNANDES, 1963; PACHECO, 2018); por outro, a sócio-lógica xetá sofreu transformações marcadas pela violência, pela perseguição, doenças, mortes, redução demográfica e dispersão espacial/relacional. Ambos os aspectos são fundamentais para compreender as relações de parentesco e serão considerados na descrição analítica.

1.1 ANDAR E MUDAR

Embora uma das características da organização social Xetá seja a mobilidade, é importante fazermos uma distinção. O movimento de andar — o sair de um lugar e seguir para outro — é circundado por diferentes contextos. Dessa forma, alguns moveres são tratados pelas pessoas como *caminhadas*, mas é importante ter em vista as diferentes camadas de sentido que essa categoria carrega.

Neste tópico, busco traçar um dos sentidos para as *caminhadas*. Especificamente aos movimentos guiados por uma autonomia interna relativa aos grupos locais xetá. Portanto, caracterizadas por relações de solidariedade, afinidade, mas também por relações de disputa, de conflito e de vingança entre determinados grupos locais (SILVA, 2003, p.161). Esta difere da mobilidade ocasionada pelas remoções forçadas, deslocamentos compulsórios e pela desterritorialização. A primeira pode ser compreendida enquanto um aspecto sociológico vivenciado pelos *antigos*, e a segunda como uma consequência da violência a que foram submetidos no processo de colonização e do renitente esbulho territorial (SOUZA, 2021, p. 55-78).

Para abrir essa discussão, Carmen Silva (2003) recorre à conceituação de Florestan Fernandes (1963, p.59) sobre grupo local. Segundo o autor, grupo local é o “grupo social que se coloca entre a menor unidade territorial – a maloca – e a unidade territorial inclusiva, a tribo”. Adiciona, ainda, que “os liames que unem reciprocamente os indivíduos neste grupo são vicinais, envolvendo proximidade no espaço e coexistência no tempo” (p.59).

No entanto, Silva (2003) elucida que utilizou o termo “grupo local” para indicar a família extensa, “liderada por um homem mais velho ou seu primogênito, incluindo agregados e afins que compartilham os mesmos lugares” (SILVA, 2003, p. 151).

A opção deve ao fato de que assim compreendido, o termo acompanha as transformações e arranjos sociais provocados pelo processo histórico vivenciado pelos Xetá, posto que ainda hoje a família extensa é o pilar de suas memórias narradas. A exemplo de outros povos tupi-guarani, as famílias extensas eram subdivididas em pequenas unidades, as famílias nucleares, às quais denomino grupo familiar, ou núcleo familiar que não ocupavam, necessariamente, o mesmo espaço (p.152)

Carmen Silva (2003) denota que existiam vários grupos locais que ocupavam a região, uns mais próximos ao rio e outros mais adentro das matas. Ao longo do trabalho etnográfico com Tikuein, Tuca, Kuein e ã, ela conseguiu identificar duas categorias espaciais utilizadas

para identificar regiões de ocupação territoriais: *Opába'ita* [opaba' = perto do rio, banhado, brejo; ita= lugar] e *Úrata'ita* [mais longe do rio, seco; ita= lugar].

Ambas as categorias descreviam a região, ou seja, a localização geográfica de ocupação e circulação dos grupos locais. Dessa forma, *Opába'ita* — “os da várzea” — é uma categoria englobante daqueles grupos locais que ficavam mais próximos da várzea, ou seja, mais próximos às margens do rio Ivaí. Já os *Úrata'ita* — “os dos lugares secos”, *aj'karete 'agwaj*— seriam aqueles grupos locais habitantes mais distantes do Ivaí (Figura 8).

A partir das memórias e lembranças foram identificados 7 grupos locais: dois *úrata'ita* e cinco *opába'ita*. Mas, como a autora indica, as lembranças sobre as relações entre os grupos foram mediadas pelas relações de parentesco e de pertencimento em que cada pessoa estava inserida. Vejamos como narra Tikuein à Carmen Silva

Eu era gente do opába'ita, meu pai, os irmãos dele, o pai dele. Só que o pai do meu pai, **o meu avô era de uma gente**, e a mãe do meu pai, a minha **avó era de outra gente**, mas eram todos opába'ita. Eles eram muitos, eles eram divididos em vários grupos que viviam perto do Ivaí. [...] Toda essa gente tinha um nome, mas eles eram opába'ita, também porque paravam na beira do rio Ivaí (SILVA, 2003, p. 153, grifos meus)

Embora nas lembranças houvesse vários grupos locais, identificaram dois nomes: Totokãpama e IdjatxoParema (p. 154). Sendo que Totokãpama (toto= besouro +kã = pequeno + pama= muitos) que quer dizer “besourinho”, e IdjatxoParema (I = 3ª pessoal no plural + djatxo = goela, papo + pama = muitos), que indica “aqueles que tinham papos” ou “que eram papudos”.

Em uma das vezes que estive na casa de Claudemir, tomando o costumeiro café com cigarro de tabaco, ouvi suas reiteraões sobre como era importante saber sobre os diferentes *pessoais* e *gentes*. Ele, assim como o pai, chamou de “pessoal ou gente” o que Silva classificou como grupos locais. Explicando que aprendeu que havia três *pessoais/gentes*: os Tutakãpama, os Papaítas e os Papudos. É interessante a pluralidade constituinte dessas divisões, notei— em uma entrevista recente que fiz com Claudemir e Dival sobre os impactos da pandemia de Covid-19²⁴ —que falavam do *povo Xetá* no plural: mencionavam “os Povos Xetá” devido às diferentes localidades onde se encontram seus parentes.

²⁴ A entrevista resultou em um texto de Dival e Claudemir, com uma breve apresentação minha, sobre os o ponto de vista Xetá sobre a pandemia de Covid-19. Este trabalho faz parte de uma coletânea organizada por Rafael Pacheco, e conta com contribuições indígenas e de não-indígenas. O livro reúne diferentes formatos de texto e explora os impactos da pandemia

Como consideram este um assunto importante, as histórias das *gentes* me foi contada em várias ocasiões. A primeira vez que ouvi foi durante os trabalhos de pesquisa com Claudemir e Dival, no âmbito da reserva técnica do MAE – UFPR. Nos encontros, a dinâmica consistiu em observar o conjunto de objetos e as fotografias que compõem a Coleção Xetá e por meio desta aproximação, buscamos ouvir o que eles tinham para dizer sobre o acervo, a partir de suas memórias e afetos.

Em vários momentos o reconhecimento de pessoas nas fotografias era mediado pelos vínculos de parentesco. Afinal, reconheciam aqueles que sabiam que eram parentes vinculados às *gentes* do pai ou dos tios e tias, afirmando e diferenciando as “*gentes da tia ã, do vô Mã, do tio Tuca, da tia Tiguá, do tio Tikuein e do tio Rondon, de Nhengo*”. Como veremos no capítulo 2, a família extensa ainda constitui um pilar sociológico Xetá e segue singularizada pelas pessoas que ocupam o lugar de *Donos e Donas de família* (FAUSTO, 2008).

Também ouvi de Claudemir essas histórias quando fui fazer o diagrama de parentesco dele – seguindo sua proposta metodológica, que afirmava que eu deveria conversar com os “Donos de família” para poder fazer a minha pesquisa. Durante nossa conversa, logo o rumo sobre as relações entre os parentes *antigos* foi para a divisão socioespacial entre as *gentes*.

Segundo explicaram Claudemir e Dival, as *gentes* se diferenciavam de acordo com os lugares de ocupação, circulação, caça, produção e utilização de determinados objetos, e também através de características corporais. Havia pessoas mais baixas e os mais altas, “aquelas que tinham papo”²⁵, os homens que utilizavam o botoque labial de osso, outros o de resina translúcida de jatobá e ainda havia os que usavam o tembetá de madeira.

Silva (2003) também demonstra que havia entre os esses grupos relações de parentesco e de afinidade, bem como de conflitos e vinganças. Sobre esses temas há uma série de relatos de Kozák (s/d) que centralizam disputas que geraram mortes entre chefes locais.

Além desses conflitos entre os grupos locais falantes da mesma língua, mudar de lugar poderia ser uma consequência dos conflitos recorrentes com os *mbia* (outros indígenas). Era recorrente que os encontros levassem a muitas mortes e perdas de crianças e mulheres por meio de roubos agenciados pelos inimigos. De acordo com uma documentação do século XIX e início do século XX, alguns *mbia* podem ter sido pessoas Kaingang que também habitavam o vale do Ivaí (Silva, 1998, e Pacheco 2018, p.185-187).

²⁵ Em uma série de fotografias presentes nos acervos fotográficos Xetá, quase todas as pessoas - ou todas – de um grupo local apresentam uma elevação acentuada no pescoço, em formato arredondado. Uma hipótese é de que esses “papos” possam ser um bócio ocasionado pelo aumento da glândula da tireoide.

Outro impulso para sair de um lugar e ir para outro era a morte. Quando alguém morria deixavam o local, temporariamente, e iam para outro, montar um novo acampamento, também chamados como *okãokã* (Silva, 1998, p.121, p.53). Entre as necessidades de abandono do lugar cabe destacar que os Xetá tinham muito medo e pavor em relação aos *moëw* dos mortos, tal como apontado por Kozák (s/d, p.64). Estes foram descritos para Kozák e para Silva (ibidem) como espíritos de pessoas que já morreram, cuja potencialidade era maléfica, uma vez que perseguiram os vivos em suas andanças pela mata. Esta presença dos *moëw* poderia ser reconhecida pelo mau cheiro, e sua existência é notada tanto entre os humanos mortos quando entre os animais abatidos pela caça. Transcorria-se também o receio em relação aos corpos mortos nos preparos para o enterramento, evitando o toque excessivo e não deixando as crianças se aproximarem dos cadáveres.

Notemos que os lugares de ocupação tinham nomes, o que vale para os de moradia, de acampamentos, de caça, de coleta e de enterramentos. Assim, o lugar onde uma pessoa era enterrada recebia um nome e para diferenciá-lo dos demais lugares e para tanto acrescentava-se o sufixo *xagwi* [morto, defunto] (Silva, 2003, p.183).

Esses grupos locais ocupavam regiões diferentes na mata, mas temporariamente se encontravam e se reuniam. Em alguns períodos viviam em acampamentos com casas pequenas, os *tapuys*, mas também se reuniam na casa grande, as *apoengues*.

Nesse contexto, a busca por afins não acontecia entre o grupo local ao qual ego pertencia, mas em grupos locais diferentes, operando com um princípio de exogamia local. Para tanto, as uniões matrimoniais ideais seriam entre primos cruzados ou avunculares (SILVA, 2003, p.201-222). Por exemplo, Tuca diz que poderia se casar com a filha do irmão mais velho de sua mãe, pois eles não eram “parentes de perto, só primos” (p.203).

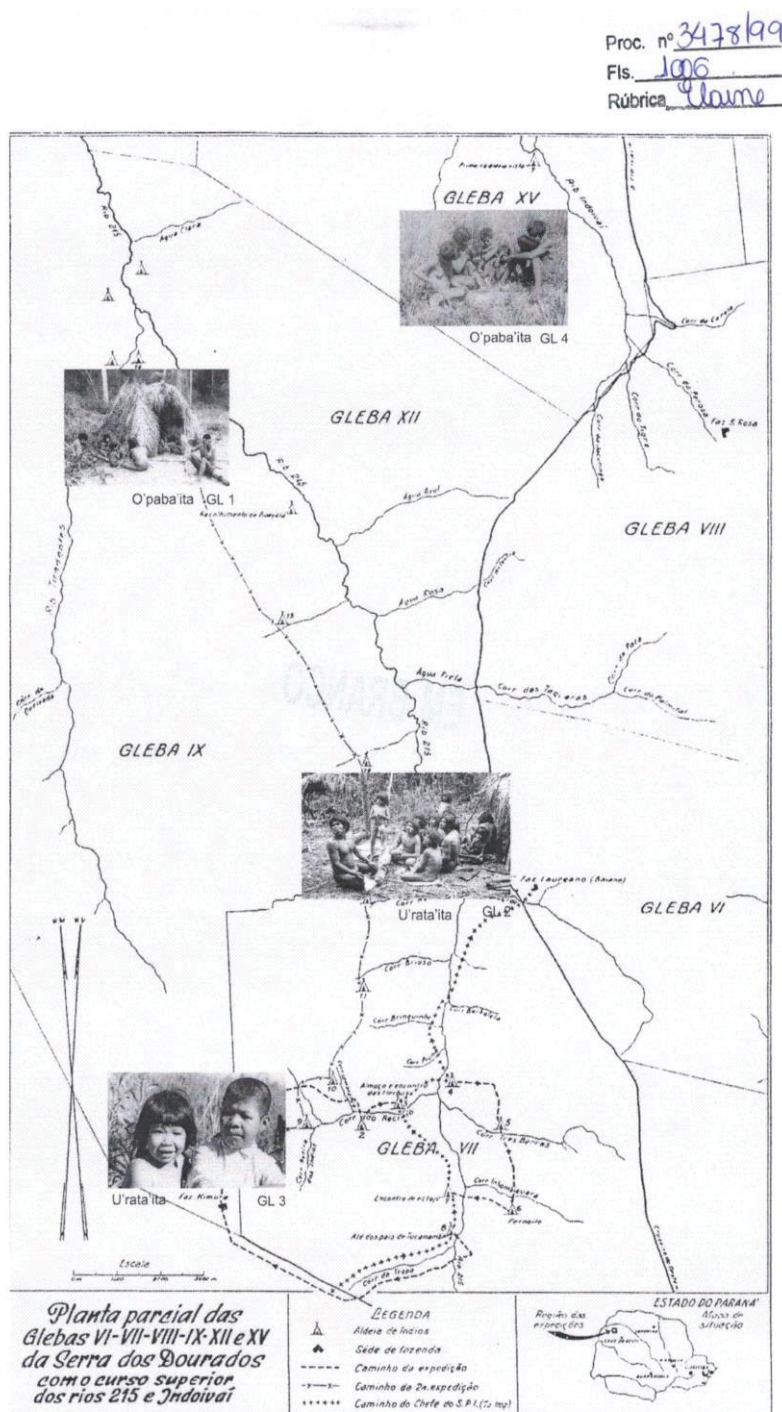
De forma proibitiva, os cônjuges não poderiam ser primos paralelos patrilineares por que eram considerados como irmãos classificatórios e descritos como parentes *de perto*. Este é o caso da relação entre Tuca e ã, já que o pai de Tuca era irmão do pai de ã (FBS/ FBD), o que faz com que os filhos de ã e de Tuca reconheçam essa proximidade do parentesco entre as famílias, indicando que até hoje que se consideram como parentes *de perto*. Este gradiente de proximidade também valia para conflitos guerreiros que aconteciam entre os grupos locais, nos quais era proibido matar os parentes *de perto*, exemplificados por Kuen a partir de uma relação entre primos paralelos, descritos por ele como “irmãos” e parentes “chegados”, pois o “primo primeiro [...] é o companheiro que *anda* com a gente”(SILVA, 1998, p.136 e 138). Tal proximidade de aparentamento também se reflete em um termo descritivo para a relação entre primos paralelos, que foi traduzido como “pedaço de mim” (SILVA, 2003, p.219).

Ainda sobre os afins, a regra de residência pós-matrimônio era patrilocal, tão logo que uma mulher casasse também passava a viver com a família extensa do marido. Esse mover é também intrínseco ao próprio termo pelo qual uma mulher se refere ao marido, *tximoata'há*, que pode ser traduzido como “o que me faz caminhar”. Do ponto de vista masculino, o termo utilizado para se referir a esposa é *tximirata*, que foi traduzido como “a que eu faço caminhar” (SILVA, 2003, p.220-222). Parece-me que a sutileza expressa por esses termos nos auxiliam a qualificar a importância da *caminhada* na constituição de um modo de ser e estar no mundo, sendo um pilar constitutivo do sócio. Reitero que era comum que um homem pudesse ter mais de uma esposa e que alianças fossem criadas e reforçadas por meio da “doação de uma das esposas” ou de outras mulheres da família extensa; por outro lado, há de se reiterar que houve muitos conflitos decorrentes de “roubo de mulheres”, tal como conta Kuein (SILVA, 1998, p.138).

Para finalizar, haveria muitos dados de parentesco para trazer a este tópico, mas meu objetivo é apenas dar uma breve dimensão, sem fazer uma resenha exhaustiva de dados que já estão muito bem descritos em Silva (1998,2003). Lá é possível encontrar toda a terminologia sistematizada a partir de diferentes egos, assim como encontrar anedotas extensas feitas pelos Xetá sobre como era o parentesco no mato, antes de ser degradado. O exercício feito até aqui foi impulsionado pelo conselho de Claudemir, que me disse que era muito importante falar sobre essas divisões entre as “turmas, pessoais e gentes” dos *antigos*. De tal modo, como um anexo às informações descritas, deixo um mapa referente aos lugares de ocupação e circulação dos grupos locais xetá²⁶ e um diagrama de parentesco, que visa representar as relações entre Tuca, Tikuein e ã, bem como seus vínculos com as suas “gentes”.

²⁶O mapa será reelaborado devido a resolução em que se encontra.

FIGURA 7 – MAPA DE CIRCULAÇÃO E OCUPAÇÃO DOS GRUPOS LOCAIS



MAPA 05: Grupos Locais, com base em mapa de Ney Barreto. Fotos: Vladimir Kozák, Acervo MAE/UFPR.

na frente, nós, as crianças, e as mulheres, atrás. Íamos para junto dos nossos outros parentes, que nos chamavam para ficar em seu acampamento. Parava lá um pouco, mas era hora de sair de novo, precisávamos caçar, colher frutos e também nos esconder para não sermos vistos. Pegávamos nossas tralhas e vamos lá novamente(...) (Tuca e Kuein, 1996,1997, in: Silva (1998, p. 163))

Ambos os relatos acima, de Tuca e Kuein, apresentam outro sentido ao que chamam por *caminhadas*, enquanto a ação de “fugir dos brancos”, caracterizada pelo medo e pela estranheza em relação àqueles que invadiam seus espaços. Tal invasão é descrita de diferentes formas. Há de se notar a estranheza causada pela presença do gado, animal que desconheciam e que começou a aparecer no mato, assim como o amedrontamento gerado pela presença de carros, os quais tinham certeza de que “engoliam gente”, uma vez que muitas pessoas sumiram depois que estes apareceram (SILVA,1998, p.68). Além disso, a presença de homens vestidos com roupas, chapéu na cabeça, carregando armamentos, objetos, botando fogo em acampamentos e abrindo “picadas” nas matas também apavoravam os Xetá (SILVA,1998; Kozák, s/d e 1981).

Aqui então, adentramos em outro tipo de movimento, o de fuga. Estes foram impulsionados pelo medo dos invasores e estão vinculados ao projeto de colonização do noroeste paraense. Silva (1998) sugere que os acontecimentos narrados por Kuein podem ser datados na década de 1940, momento em que se intensificou o projeto de colonização da região conhecida como Serra dos Dourados. Nesse período iniciam as instalações de propriedades, nas quais abriram terrenos para o plantio de café para a criação de gado.

É nesta época que o governador do Paraná, Moysés Lupion, cede terras, no noroeste paranaense, para a empresa de colonização Suemitsu Miyamura & Cia Ltda. Ao investir sobre o território que era considerado “devoluto” os agrimensores da companhia reconhecem a presença indígena na região e comunicam o Serviço de Proteção ao Índio. Dessa maneira, em 1949, o órgão indigenista envia Wismar da Costa Filho, um auxiliar da 7ª inspetoria do SPI, para verificar o comunicado assinado por Agostinho Veronesi, agrimensor da Miyamura que atestava a presença indígena na região (SOUZA, 2017)²⁷.

Alguns anos depois, no governo de Bento Munhoz da Rocha (1951-1954), a Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (Cobrimco) — vinculada ao grupo Bradesco — assume os empreendimentos de colonização na região (CNV, 2014). Por meio dos registros

²⁷ Meu trabalho de monografia foi dedicado a descrever os contextos e processos da formação de coleções etnográficas entre os Xetá, na qual dedico o segundo capítulo às expedições de contato, busca e pesquisa entre os Xetá (SOUZA, 2017).

historiográficos de Nadir A. Cancian (1981), Silva (1998) denota que a floresta da região noroeste foi a última a ser alvo dos empreendimentos colonizadores e cafeeiros. Mas assim que atingida pela expansão cafeeira foi, rapidamente, tombada e substituída pelos loteamentos e fazendas.

Cancian (1981) registra que é a partir da década de 1950 que o café atinge a região de Umuarama, extravasando pelo extremo Oeste, até as barrancas do rio Paraná. Por ocasião, Cruzeiro do Oeste, na região compreendida como Serra dos Dourados já tinha 52% de suas terras exploradas pela cultura cafeeira, que já havia se disseminado pelo norte do Estado. De acordo com seus registros, a cafeicultura paranaense se desenvolveu em três fases: a primeira, desde a divisa do Estado do Paraná com o de São Paulo, até o rio Tibagi, a partir do século XIX, início do século XX, culminando com a crise de 1929. A segunda atingiria o que ela denomina Norte Novo, que se estende do Rio Tibagi, passando por Londrina, até as margens do rio Ivaí, no período de 1930. A terceira e última fase compreendia o rio Piquiri. Região a qual denomina Norte Novíssimo, e deste último até o rio Iguaçu, no extremo Oeste paranaense. No norte novíssimo estava o refúgio dos Xetá, que já vinham sendo empurrados rio abaixo por outras frentes (SILVA, 1998, p. 160-61).

Segundo Tuca, que era uma criança quando isso se passou: “Nós fomos sendo *empurrados*, por que quando os brancos se aproximavam a gente ia para outras bandas, e assim ia” (SILVA, 1998, p.163).

Destaco aqui o termo *empurrados*, que foi utilizado por Carmen Silva e por Tuca para descrever os movimentos no espaço, de fuga, causado pelas investidas colonizadoras. Ao serem empurrados, também foram obrigados a deixar muito do que tinham como prática social e cultural. Na medida em que as fugas se tornaram uma constância deixaram de construir as grandes casas, as quais chamam como *apoâjngea'watxu* [apoãnjge = casa a'watxu = grande, alta)²⁸. Elas eram características das *ókaawatxu*, “aldeia grande” e eram ocupadas pelas famílias extensas, de modo muito semelhante às malocas Tupinambá (FERNANDES, 1989)

Kuein lembra de seu pai contar que viveu num desses lugares onde só havia casa grande. Um dia houve uma invasão de estranhos com faixas na cabeça, mataram muita gente, mulher, criança, homem, puseram fogo nas casas e capturaram mulheres, jovens e crianças. Como consequência dessa invasão aqueles que conseguiram sobreviver deixaram as grandes habitações coletivas, espalharam-se pelo mato e passaram a viver em pequenos grupos familiares, nos *oka'kã*, “pequenos lugares”, que eram ligados a uma aldeia grande, *óka'awatxu*, à qual o seu responsável estava vinculado pelo parentesco. As grandes aldeias passaram a abrigar dois tipos de habitações: *tapujkã*, “casa pequena”, e a *apoâjngeawatxu*, “casa grande” (SILVA, 1998, p. 170).

²⁸ Segundo Pedro Henrique Frasson, em comunicação pessoal, *grande* em Aché é *Wachu*; como em ÁpáWachu: grande pai: deus.

Onde estavam instaladas as casas grandes, em momentos específicos, encontravam-se as famílias para cerimoniais, como por exemplo o de iniciação da menina-moça, com a escarificação da barriga; e do menino, com a furação labial. Nessas casas grandes também se encontravam para fazer as cantorias, tomar a beberagem das fermentações produzidas a partir de frutas como jabuticaba, guabiroba, jerivá.

Embora existam mais conteúdos sobre o que o “empurrar” das frentes de colonização ocasionaram, por hora, é importante denotar o quanto as fugas marcaram as memórias daqueles que a viveram. Como apresenta Silva (1998, p.165) a respeito das memórias sobre as correrias e fugas constantes.

Eles não deixam de observar que, bem antes de conhecerem os brancos e com eles estabelecerem qualquer tipo de relação, as ações e investidas destes já mudavam o rumo de suas vidas, obrigavam-nos a mudanças constantes e os impediam a se dedicar a algumas de suas atividades cotidianas, principalmente aos rituais nos quais havia as “cantorias”. Tuca informa que “quando tinha cantoria na aldeia, se ouvia de longe. Por isso, se não podíamos ser percebidos, como cantar? Se não cantar, como fazer festas?”

Podemos observar que a produção da fuga mobilizou transformações na sociabilidade dos antigos. A primeira observação é que as caminhadas deixam de ser motivadas por uma autonomia sociológica e passa a ser a única opção, e ainda sem garantia de que se manteriam vivos. Algo muito parecido aconteceu com os Aché, população também tupi-guarani, que vive no Paraguai, cuja história é marcada pelo genocídio. Sobre as fugas Aché, Pedro Henrique Frasson (2020, p. 32) descreve que

Os Aché em Puerto Barra, segundo os mais antigos contam, estavam cada vez mais pressionados pela sociedade paraguaia. Não podiam caçar porque não era mais possível circular com segurança pelas florestas da região onde viviam. Ao mesmo tempo, sair de uma vez da floresta, para uma sociedade então caçadora e coletora, era sinônimo de morte, vide as histórias que os parentes ainda mais velhos contavam sobre os brancos²⁹.

²⁹Aqui há espaço para uma futura reflexão, com base em estudo comparativo, buscando compreender as transformações de dois grupos tupi-guarani, que compartilham um ramo linguístico e que passaram por um genocídio: os Xetá e os Aché. Há muitas características semelhantes entre as formas de sociabilidade, linguística, materialidade e de territorialidade, bem como o histórico de violência genocida. Em comunicação pessoal, Pedro H. Frasson compartilhou algumas impressões sobre a incidência do contato violento, bem como dos meios pelos quais os Aché se articularam para lidar com a redução populacional e a imposição de uma territorialidade baseada na junção de grupos diferentes em um mesmo território. Há então aproximações e distanciamentos potencialmente produtivos entre ambos povos.

Além de *empurrados*, os Xetá foram silenciados: em seus cantos, seus ritos, sua sociabilidade. Aqui poderíamos lembrar do conceito de etnocídio, aos termos de Clastres (2004): “o etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito” (p.56). Por outro lado, Lima e Pacheco (2017) analisam o conceito de etnocídio e de genocídio a partir de diferentes autores, propondo que

“Tem-se, então, em Lemkin, que o genocídio é a destruição *sem adjetivos* de grupos étnicos. E, mais importante, prevê o elemento do que se pode chamar por assimilação cultural como um de seus componentes. Neste plano, o extermínio físico aparece como das ações possíveis, mas não a essencial; constitui-se fundamentalmente com a intenção de destruição de um modo de ser e a imposição de um *outro*. É possível, assim, entrever o etnocídio em relação lógica como o genocídio, ou englobado por ele” (p.225)

Em convergência com Lima e Pacheco, a noção de genocídio pode abranger toda e qualquer forma de praticar aquilo que ficou conhecido como “assimilação” e como práticas “integracionistas”. No caso Xetá, a morte imperou tanto nos corpos como no espírito, e a pressão — que desencadeou as fugas — é o primórdio do ataque sistemático à vida e a existência xetá. É complexo estabelecer essa diferenciação entre assassinato dos corpos e dos espíritos, especialmente se consideramos que a corporalidade, a pessoa e o parentesco são eixos entrelaçados e por vezes, indissociáveis (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, VIVEIROS DE CASTRO, 1986. SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, COELHO DE SOUZA, 2001).

Proponho que além de empurrados, os Xetá passaram a ser impedidos de dar continuidade às práticas de construção da pessoa, da sociabilidade e do parentesco, tal como o era antes da vida se tornar uma fuga constante. Se antes as relações eram avivadas por um cotidiano — de convívio, de rituais, de trocas, de solidariedade e até mesmo de rivalidade — entre as *gentes*, quando passam a fugir muitas práticas e relações se diluem. Aqui podemos pensar que o “empurramento” feito pelos não-indígenas impediu a manutenção fluída das relações entre as pessoas, o que desencadeou um processo de dissolução do parentesco, para em seguida ocorrer uma tentativa de esfacelamento dele.

1.3 EXTRAVIO E ESPALHAMENTO

As perspectivas xetá expostas acima estão conectadas com os movimentos de ocupação do noroeste paranaense e estão imbricadas à expansão colonial empreendida no contexto de um projeto mais amplo: a “marcha para o oeste varguista”. Nesse contexto, a construção de uma ideia de “vazio demográfico” consolidou a justificativa para a colonização de áreas que foram classificadas como devolutas, ou seja, consideravam que não havia a presença de habitantes na região. No entanto, a ideia de inexistência se deu pelo apagamento, por meios sórdidos, da presença indígena na região (Mota, 1994, CNV, 2014).

Desde as primeiras notícias sobre os “indígenas da Serra dos Dourados”, que circularam nos 1950, os Xetá foram classificados. No início por meio de declarações de agrimensores e funcionários das companhias de colonização do noroeste paranaense e da 7ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção ao Índio (7ªIR/ SPI), estes buscavam — localizar, mapear e documentar — aqueles que, nas categorias do SPI, eram os “índios arredios” (SOUZA, 2017).

Depois, quando o departamento do Departamento de Antropologia da Universidade do Paraná e os meios jornalísticos foram acionados, foram classificados na academia e na mídia (SOUZA, 2017; LEITE, 2017, ZILLI, 2018). Nesses âmbitos, em princípio, eram classificados como indígenas “seminômades, caçadores-coletores e primitivos”, e como herdeiros de práticas de costumes que os faziam comparáveis, em escala temporal e de cunho evolucionista e primitivista, com “indígenas da era pré-cabalina” ou da “idade da pedra” (FERNANDES, 1959, FABIAN, 2013).

Em torno de 10 anos após a aproximação com os não-indígenas, que desencadeou no massacre da população, passaram a ser classificados como indígenas cuja existência — e práticas — estavam em “vias de extinção”. Em outras palavras, não eram ponderados os modos distintos de transformação da vida empregados pelos Xetá, mesmo que enquanto reações às ações agressivas e genocidas que lhes foram impostas (SAHLINS, 1997).

Talvez, fossem ponderados os modos de transformação, mas sob a ótica de um regime integracionista, que vigorava enquanto projeto político de Estado. Sobre esse processo, a antropóloga Edilene Coffaci de Lima e o antropólogo Rafael Pacheco, em um artigo produzido a partir do caso Xetá relatado na CNV e na CEV-PR, refletem sobre as possíveis reverberações de ambos os documentos, enquanto parte da produção de Justiça de Transição – aos direitos e políticas de memória, verdade e justiça. Nesse escopo, problematizam os conceitos de genocídio, etnocídio e integração, demonstrando que há diferenças entre eles, mas que podem estar entrelaçados ou sobrepostos (2017, p.222- 26).

Dentro de tal debate, demonstram como o regime integracionista, que vigorou no Brasil até a Constituição de 1988, tinha como base a negação do mantimento da existência coletiva dos povos indígenas: “concebidos como categoria social transitória, que se deseja superar, os povos indígenas tiveram seus próprios “modos de ser” como alvo da ação do Estado com vistas a transformá-los em não indígenas” (p. 222).

Tomando como eixo algumas considerações de John Monteiro (1995), os autores denotam que o pensamento social brasileiro foi marcado por uma “tese da extinção”, cujo conteúdo, em partes, baseou e justificou práticas de assimilação forçada. De tal modo, os deslocamentos de populações, recrutamentos para o trabalho como mão-de-obra, proibição do uso da língua, adoções de crianças capturadas, imposições onomásticas e corporais, entre outras várias violências mencionadas acima são ações de certa forma encobertas pela ideia de “desaparecimento”. Nesse sentido, Lima e Pacheco argumentam que “um amplo conjunto de violações de direitos humanos se instituiu e generalizou como técnicas de *integração*, e o genocídio como política de Estado” (p. 223).

Considerando que o SPI era o órgão indigenista que representava uma parcela estatal atuante na política indigenista, chamo a atenção para como a produção estatal é diretamente vinculada às ações práticas das pessoas que estão e fazem o Estado (FASSIN, 2015). Tendo isso em vista, cabe assentar que alguns de seus funcionários mantiveram relações pessoais e ambíguas com os indígenas. Como uma via de mão dupla, tais relações são marcadas por dois movimentos. Se por um lado alguns funcionários estabeleceram relações de *apadrinhamento* e de *criação*, por outro agenciaram o *extravio* e o *espalhamento* dessas pessoas. Tal atuação, que mescla relações pessoais e institucionais, pode borrar o teor expropriatório a que submeteram as pessoas Xetá.

Esses desdobramentos do “contato” são descritos e analisados por Silva (1998, 2003), e também foram retomados pelas Comissão Nacional da Verdade (CNV) e Comissão Estadual da Verdade do Paraná (2014) (CEV- PR) como um caso emblemático de “produção de vazio demográfico”, onde ocorreram remoções e desagregações sociais forçadas e deslocamento compulsório atrelado ao extermínio de uma população. Em análise da documentação levantada pelos pesquisadores Rafael Pacheco e Edilene C. Lima (2017), também relatores da CNV e CEV-PR, mais especificamente ao caso Xetá, demonstram que agentes estatais e não estatais — funcionários do SPI, governadores e deputados do estado do Paraná, agrimensores das companhias de colonização — assumiram um papel ativo no que tange a desagregação social dos Xetá.

A documentação que baseia estes estudos — historiográficos e etnográficos — aponta não só à negligência do órgão indigenista em termos dos esforços falhos e precários mobilizados pela instituição, mas também para a atividade empregada na dispersão social. Funcionários do SPI como Deocleciano Souza Nenê, seu filho Dival de Souza e João Pereira Gomes (conhecido e descrito como João Serrano) levaram pessoas xetá para outros lugares e terras indígenas. Essas questões emergem quando ao consultar relatórios escritos por Deocleciano Souza Nenê, agente da 7ªIR/SPI, encontra-se a declaração de que levou para Curitiba dois meninos indígenas, Tuca e Caiuá, que são descritos como “encontrados” na mata pelos agrimensores da Cia Myiamura.

O que o SPI, sob a assinatura de Deocleciano, descreve nos relatórios como “encontro” é narrado Tuca como “roubo” (SILVA, 1998). Demonstrando que tanto ele quanto o Caiuá foram capturados à força pelos agrimensores, entregues ao funcionário do SPI e levados para a capital, onde foram obrigados a trabalhar na pensão da família de Souza Nenê, vestir-se com roupas de branco, comer comida salgada e aprender a falar o português. Ademais, Tuca foi um dos guias das expedições de busca realizadas pelo SPI, bem como pela Universidade do Paraná. Nessas expedições aconteceu boa parte das coletas de objetos e fotografias que compõem as coleções etnográficas dos Xetá, acervadas tanto no Museu Paranaense como no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná. Como narra Kozák sobre as expedições, em seus cadernos de campo, Tuca além de mostrar o caminho, cozinhava para os expedicionários, auxiliava na mediação das conversas, pois dominava a língua xetá e a língua portuguesa (SOUZA, 2017).

Entre a década de 1950 e 1960 pesquisadores como José Loureiro Fernandes se articularam para garantir pesquisas que denunciassem as ações coloniais, mas que também subsidiassem um território garantido aos Xetá. Esse engajamento se deu por meio de uma série de articulações — como promoção de expedições de pesquisa, da escritura de cartas, ofícios, pedidos e artigos científicos — que visavam denunciar a situação Xetá em várias instâncias. Para tanto, Loureiro Fernandes entrou em contado com o Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Governo do Estado, o Serviço de Proteção ao Índios, e diversos meios acadêmicos. Porém, nada do que foi feito efetivou a permanência dos Xetá em seu território.

Os encontros entre algumas famílias xetá, os funcionários do SPI, pesquisadores e jornalistas também aconteciam na Fazenda Santa Rosa, que foi instalada em território de circulação e caça xetá, onde estão os municípios de Douradina e Ivaté. A propriedade pertencia ao Deputado Antônio Lustosa de Oliveira, mas era administrada por seu sobrinho, Antônio

Lustosa de Freitas em conjunto com a esposa, Carolina A. Freitas³⁰. Nas imediações da Fazenda Santa Rosa o SPI construiu um “posto de atração” nas proximidades do rio Indo Ivaí. De modo correlato, Souza Nenê (1957) promoveu Antônio Lustosa de Freitas à função de delegado do SPI, tornando-o responsável por avisar sobre a presença indígena na região, bem como auxiliar e assistir aos grupos Xetá com alimentos, roupas e ferramentas.

Nesse viés, a região que a fazenda Santa Rosa ocupava acaba sendo um espaço estratégico para o SPI, uma vez que cumpria com a mediação de relações entre indígenas, colonos, o órgão indigenista e posteriormente pesquisadores e jornalistas. Tendo em vista os projetos do SPI baseados, categoricamente, em ações nomeadas pela instituição como “atração e pacificação”, a CNV (2014) destaca que:

Durante os trabalhos de “atração”, entre 1955-1956, os funcionários do SPI promoveram outra onda de sequestros de crianças, que eram retiradas de suas famílias, uma a uma, e mantidas em Curitiba. O próprio Lustosa de Freitas, designado pelo SPI responsável pelos Xetá, sequestrou duas crianças ao longo desse período: Guayrakã (que renomeou Geraldo Brasil) e Tigúá (renomeada Ana Maria) (p. 219)

A partir da instalação do posto de atração na fazenda Santa Rosa em 1957, o SPI inicia um processo de dispersão dos Xetá, ao promover transferências deles para áreas indígenas Guarani e Kaingang em outras regiões do Paraná (p. 219)

Os sobreviventes relataram também que os Xetá que se aproximaram da fazenda Santa Rosa, inclusive as crianças, foram condicionados ao trabalho na roça da propriedade (p.219)

Além dos sequestros e das remoções forçadas realizadas pelo SPI, a Cobrinco também é acusada de ter feito desaparecer índios e de ter contratado jagunços para atacá-los, bem como às famílias de pequenos posseiros na região (p220).

Segundo a documentação analisada pelas CV's, há outros “desaparecimentos a serem elucidados, como o destino dos caminhões que saíam da região da Serra dos Dourados carregados com diversos Xetá para destino desconhecido.” (CEV-PR, 2017, p.165).

Este movimento é descrito pelos Xetá como o de *extravio*, dizem que as pessoas foram extraviadas, comparando o ato de produção da dispersão à distribuição de “crias recém-nascidas de animais”. Como mencionou Indioara, há parentes em vários lugares do Estado do Paraná e alguns parentes em Santa Catarina, além de suspeitas de parentes cujo paradeiro é

³⁰Por volta de 1951, o Deputado Antônio Lustosa de Oliveira incube seu sobrinho Antônio Lustosa de Freitas para ir até a região da Serra dos Dourados com objetivo de abrir uma fazenda. Dessa forma, Antônio Lustosa de Freitas vai em 1951 escolher as terras, no ano posterior já mudou-se para lá acompanhado de sua esposa Carolina A. Freitas e seus dois filhos, também foram com eles outros funcionários da fazenda. A partir de então Antônio Lustosa de Freitas é o administrador da Fazenda Santa Rosa, localizada nas imediações de onde formaram-se as cidades de Douradina e Ivaté. A Fazenda Santa Rosa instalou-se em território de caça e coleta Xetá (SOUZA, 2017).

desconhecido. Sobre estas pessoas buscam notícias e tem interesse em encontrá-las. Como apontou Claudemir, em tom investigativo e afirmativo, “nós sabemos da *resistência* de parentes” em outros lugares, e, portanto mantêm o desejo de um dia encontrá-los.

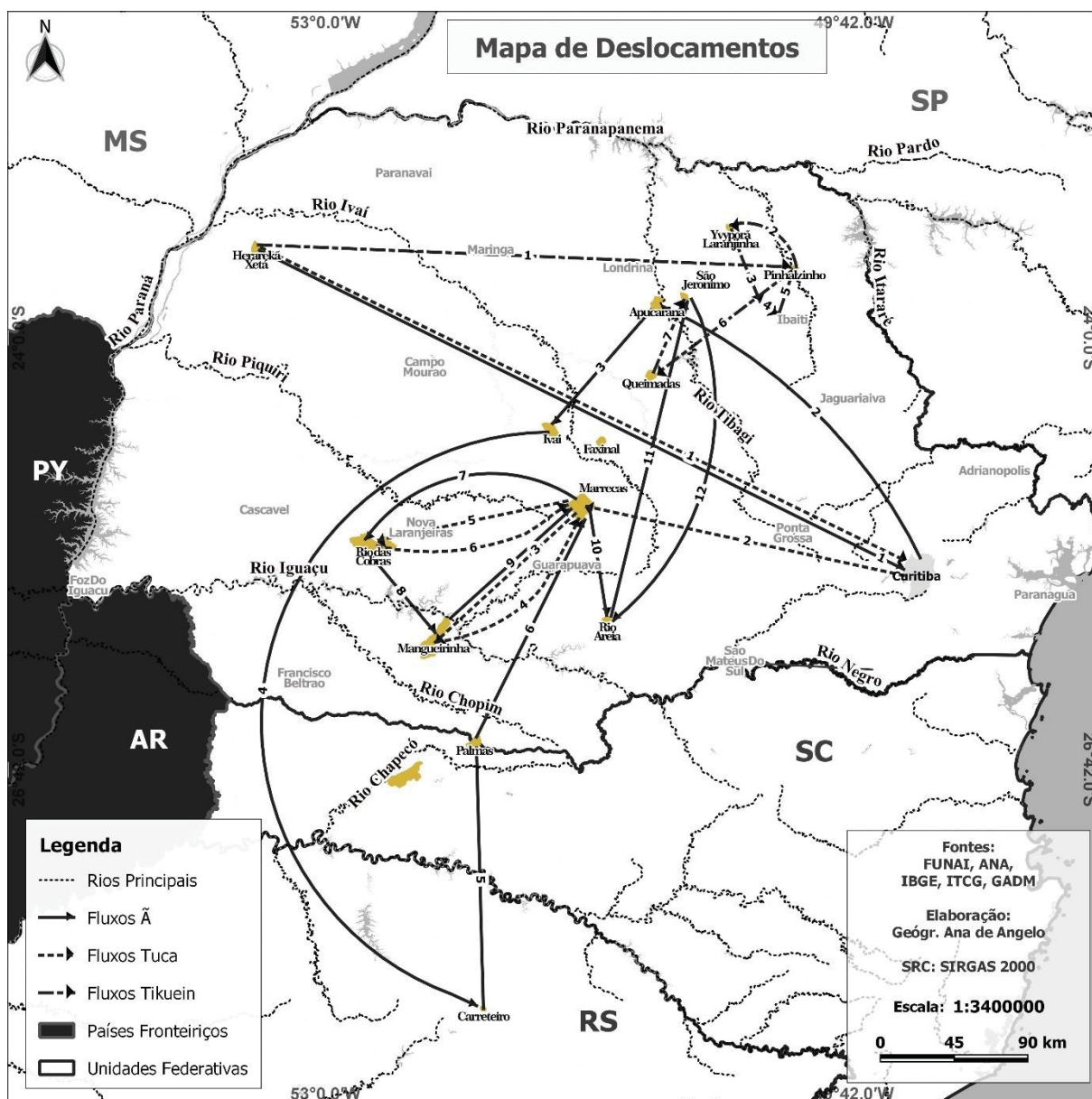
No extravio das pessoas, aconteceu a degradação das relações, o rompimento drástico com os parentes, seja por meio das mortes em massa, seja pela distância imposta aos que “restaram” e foram “levados, encaminhados, deixados” em outras terras indígenas ou em casas de brancos. A existência não só foi negada, como foi apagada e fragmentada. Há de se destacar que o parentesco, a partir daqui, não só foi impedido, como foi mutilado, destruído. Nos diagramas de parentesco anexados em Silva (1998 e 2003) vemos muitos símbolos traçados na diagonal, que é a representação de falecimento. Isso leva a questionar: há parentesco na solidão? Na ausência de suas *gentes*? E na distância? Como manter relações marcadas pela ausência? Há parentesco na casa dos brancos e com eles?

1.3.1 Rumos distantes

“Longe uns dos outros” ou “desagregação social” são duas expressões que podem apresentar o contexto onde o parentesco xetá acabou se (re) construindo, refeito de ausências, de distâncias e de saudades.

Dessa forma, buscando apresentar o movimento no contexto de expropriação social e relacional do *extravio*, apresento um mapa com três trajetórias de deslocamentos. A ideia é apresentar os fluxos de mudanças ocasionados pela retirada forçada do território de origem, bem como visualizar os lugares pelos quais passaram ã, Tikuein e Tuca. Penso que com uma imagem, podemos visualizar uma espécie de movimento centrífugo a que foram submetidos. Com fins de esclarecimento metodológico, indico que a escolha dessas trajetórias de deslocamentos no mapeamento decorre da convivência que tive com suas famílias. Inserir apenas as mudanças entre as terras indígenas pelas quais passaram, mas futuramente outras pessoas precisariam ser inseridas, bem como seus trajetos e mudanças.

FIGURA 8 - MAPA DE DESLOCAMENTOS DE Ã, TUCA E TIKUEIN



FONTE: Mapa elaborado por Ana de Angelo, com sugestões cartográficas de Fábio Parenti, a partir de dados etnográficos desta pesquisa, de Silva (1998) e Pacheco (2018) bem como informações da FUNAI, ANA, IBGE, GADM).

O mapa acima apresenta os movimentos centrífugos de mobilidade causados pelas remoções forçadas do território Xetá. Cada pessoa está representada por flecha — reta pontilhada, e ponto/traço. E, cada flecha está assinalada com o sentido do movimento e com números que servem para orientar a quantidade de deslocamentos de uma terra indígena a outra. Por exemplo: Ã (flecha reta) = Movimento 1 - da Serra dos Dourados para Curitiba/ Movimento 2 - de Curitiba para T.I Apucarana/ Movimento 3 de T.I Apucarana para T.I Ivaí, e etc. Em amarelo estão as delimitações geográficas das terras indígenas e seus respectivos nomes.

O primeiro deslocamento de ã foi durante as expedições de busca realizadas pelo SPI. Ainda pequena foi enganada e tirada de perto de seus parentes por Dival de Souza, funcionário da 7ª IR/SPI. Foi levada para viver em uma pensão da família do inspetor na Curitiba (PR). Nesta pensão já estavam Tuca e Caiuá, dois meninos xetá capturados pelos funcionários da Cia de Colonização Suemitsu Miyamura antes de ã. Caiuá era irmão de ã e reencontrá-lo gerou um consolo em meio aquele abismo de mundos ao qual foi submetida, embora isso não tenha descartado a tristeza de estar fora e longe do lugar de sua *gente*. (SILVA, 1998, p.64-74).

Ainda criança passou a ser *criada* por Alan Cardec (funcionário do SPI) e sua esposa Maria Nair Pedrosa, aos quais ela considera como seus *padrinhos*³¹. Alan Cardec trabalhou como chefe de posto, o que o levou a transitar entre variadas reservas indígenas, e, durante esses deslocamentos ã os acompanhou. Além disso, casou-se três vezes com homens guarani, os quais *caminhavam* e mudavam com constância das terras indígenas. De tal modo, sua trajetória está atrelada ao movimento, à mobilidade constante. Do que consegui registrar, via dados etnográficos da bibliografia e em campo, ã passou por 12 comunidades indígenas, sendo a maioria no estado do Paraná e uma delas no Rio Grande do Sul (SILVA, 1998 e anotações de campo, 2019). As motivações de suas andanças foram ocasionadas também pelos casamentos que teve ao longo da vida, com três homens guarani, que “andavam muito”.³²

Entender as movimentações no espaço é importante para reconhecer onde e o contexto em que novos arranjos familiares foram construídos. Mas, ao mesmo tempo, embora os destinos dessas três pessoas tenham sido diferentes, há aspectos imbricados em tais movimentações que estão entrelaçados.

Um entrelaçamento marcante é que, após acontecer o genocídio, a expropriação do território e durante o movimento de desagregação social, suas *caminhadas* deixaram de ser protagonizadas pelas suas escolhas e passaram a ser motivadas pelos deslocamentos dos funcionários do SPI. Estes, enquanto funcionários, mudavam de um “posto indígena” a outro, levando Tuca, ã e Tikuein, entre outras pessoas xetá como é o caso de Mã, Nhengo, Kuein, A'ruay, Eirakã e Tikuein (que mais tarde ficou conhecido como Tikuein Policial).

Nessas *caminhadas* aconteceu de, em certos períodos, algumas pessoas viverem juntas, mas as informações etnográficas apontam para a dispersão recorrente, quando as pessoas foram levadas para diferentes terras indígenas. A questão é que, nas trajetórias de Tuca, ã e Tikuein,

³¹ Este tema será tratado no capítulo 3.

³² Andar, deslocar, mudar, *caminhar*, são ações presentes na vida guarani. A mobilidade constante pode ser motivada tanto pelas relações de parentesco, quanto pelas relações cosmológicas (PISSOLATO, 2007, p.122-170).

as motivações das mudanças eram guiadas, em um primeiro momento, pelas necessidades de mudanças de Dival de Souza, Alan Cardec e João Serrano, os três funcionários do SPI que estabeleceram relações com ã, Tuca e Tikuein

Sobre este ponto, a relação estabelecida entre Dival de Souza e Alan Cardec com Tuca e ã é denominada e reconhecida como de “criação”. Segundo a filha de Tuca, Indioara, Dival e Tuca consideravam-se como *irmãos*, uma vez “se *criaram* juntos”. Essa situação ocorreu por que quem retirou Tuca do mato foi Deoclecino Souza Nenê, o pai de Dival de Souza, que também foi funcionário do SPI. Depois disso, a relação de Tuca com a família de Deocleciano se estendeu por muitos anos, ao ponto de se expressar no modo como Indioara se refere ao antigo funcionário do SPI: “*tio Dival*”.

Na última vez que vi ã, enquanto tomávamos um chimarrão, ela contou que foi morar com os padrinhos — Alan Cardec e Nadir Pedrosa. Esta relação foi produzida através de um “batismo cristão”, mas também foi narrada como de *criação*. Ela explicou que foi *criada* por eles, e que, a partir disso, apreendeu diversos comportamentos, tais como cumprimentar as pessoas, *pedir a benção*, usar roupas, falar o português e deixar de falar sua língua nativa, assim como comer à mesa e se acostumar com o sal nas refeições³³.

Esse arcabouço de memórias, descritos por ela como aprendizados, aponta para as imposições que lhes foram feitas para se adequar ao mundo dos *txikãndj i* (não-indígenas, *brancos*). Uma questão que surge a partir disso é como tais comportamentos indicam, sobretudo, o entrelaçamento entre os movimentos “civilizatórios” implícitos no novo mundo onde foi inserida depois que passou a ser *criada* por não-indígenas.

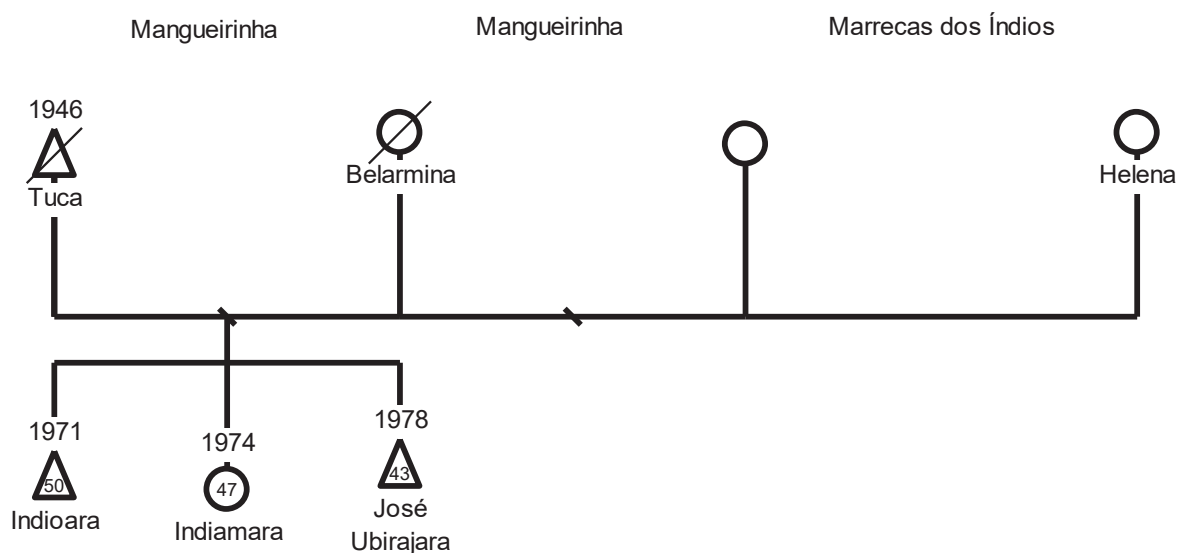
Nas histórias de deslocamentos de Tikuein (Mã) também há vínculos diretos com funcionários do SPI. João Serrano levou Mã e Nhengo para junto de seu pai, no PIN Pinhalzinho, onde foram obrigados a trabalhar na lavoura para sobreviver. Sobre esse período retomo uma descrição de contexto expressa por C. Silva (1998, p.81): “de caçadores e coletores, têm que se tornar agricultores, sem remuneração e desterritorializados, agregados em terras alheias, sob o domínio de um dono, funcionário do SPI”.

Outro fator que incide sobre os deslocamentos, característico das *caminhadas*, é que nesses períodos Tuca, ã e Tikuein casam-se com pessoas kaingang, guarani e não-indígenas e, desses casamentos, geram suas proles. Tais uniões matrimoniais e de filiações influíram tanto na mudança quanto na fixação em determinadas terras indígenas. Nesse sentido, mais do que

³³Dediquei um tópico no capítulo seguinte para as relações de apadrinhamento e criação com funcionários do SPI.

apontar para as trajetórias de vida, tal como já o fez Silva (1998), com o mapa podemos visualizar onde a recomposição populacional e a atual composição parental xetá aconteceu, ramificada e distanciada. Também como um exercício de demonstração e sistematização, nos diagramas de parentesco abaixo estão representadas algumas relações entre pessoas e lugares. Para tanto apresentei relações entre casamentos, filiações e alguns dados referentes aos lugares vinculados a esses eventos e momentos da vida a partir de dados de Tuca, ã e Tikuein.

GENOGRAMA 4: LUGARES E CASAMENTOS - TUCA



FONTE: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

FONTE: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

Estão representados nos diagramas apenas os casamentos realizados pelos três, bem como os nascimentos das filhas e filhos; destes nascimentos alguns estão com os anos registrados. A partir desses casamentos, nascimentos e lugares (de viver e de passar) a sociologia — territorial, relacional e demográfica — passa por outras transformações. Depois de retirados da Serra dos Dourados, foram inseridos em contexto interétnico, caracterizado pelos sistemas de aldeamento e de delimitação de *reservas* indígenas.

Nessas novas situações passaram a *conviver* em territórios de outros indígenas, que majoritariamente eram e são pertencentes aos Kaingang, possíveis inimigos históricos dos Xetá. Nesse sentido, o contexto de convivência interétnica também incidiu na transformação dessas relações. Por meio de casamentos entre pessoas xetá e kaingang, as relações e o *passado* marcados por memórias de inimizades tornam-se também marcados pela *mistura*- substancial e de identidade-, pela afinidade e por alianças. Essas dimensões também caracterizam o modo como a *convivência* transcorre em termos das dinâmicas relacionais e sociopolíticas de SJ (SPENASSATO, 2016, SANTOS, 2017).

O contexto pós-genocídio é atravessado pela vida longe de suas terras, com pouco ou nada de conhecimento sobre os parentes que sobreviveram ao genocídio que liquidou seus corpos, identidades e território. Sem a possibilidade de manter seus modos de viver, buscaram recursos para sobreviver trabalhando na lavoura como boias-frias ou em empregos disponibilizados através da atuação do SPI, como os de cargos de cozinheira e cozinheiro nos postos indígenas.

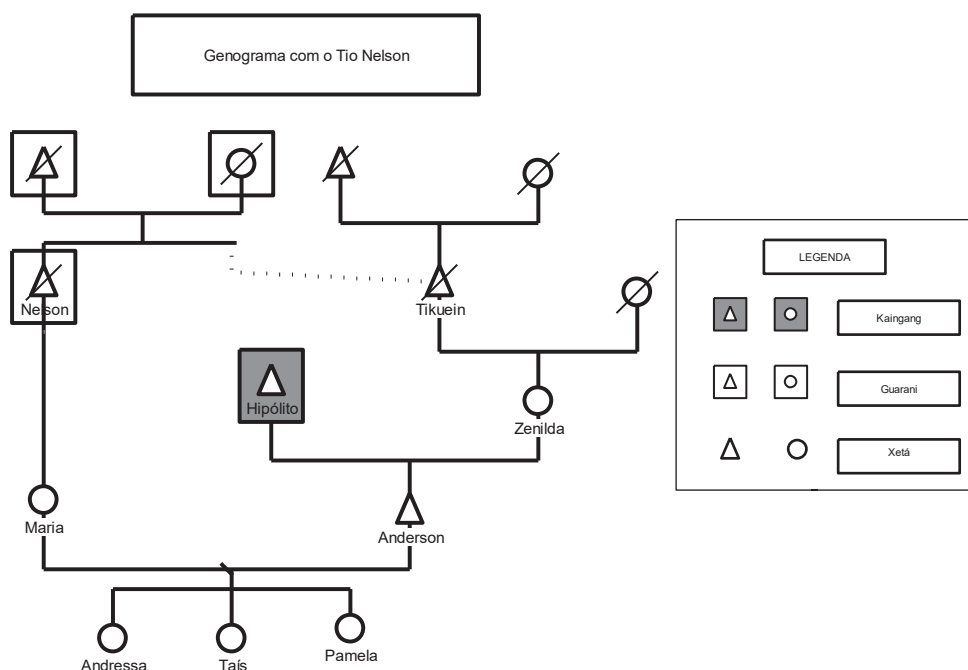
1.4 OS PARENTES E OS EVENTOS

Nos primeiros dias de campo, em abril de 2019, os Xetá foram atravessados pela notícia de falecimento de um tio, o tio Nelson. Ele era *irmão de criação* de Tikuein pois este depois que “perdeu o pai passou a criado pelos *pais* de Nelson”. Estas passagens aconteceram em uma época em que “só tinham umas três famílias guarani que viviam no Pinhalzinho”. Apesar do início da relação entre os irmãos de *criação* ter se iniciado no Pinhalzinho, parte da trajetória de Nelson foi vivida em São Jerônimo, tempo em que o *peçoal* de Tikuein conviveu muito com ele, adensando os laços de proximidade.

Tal como acontece quando se perde um parente *chegado*, no dia em que a notícia de sua morte circulou, os Xetá de São Jerônimo mobilizaram contatos, telefonemas e mensagens para

encontrar meios de transporte disponíveis para ir ao funeral do velho *tio*. De certa forma, as tonalidades das preocupações eram a despedida do *irmão de criação do pai*, mas também o encontro com os parentes que viviam em outra terra indígena. Isso porquê no Posto Velho vivem vários primos, filhos e filhas de Nelson e uma das filhas dele é *ex-nora* de Zenilda, uma das filhas mais velhas de Tikuein. A filha de Nelson casou com um dos filhos de Zenilda e dessa união matrimonial tiveram três filhas, tal como representado no diagrama abaixo.

GENOGRAMA 7 – Tio Nelson



FONTE: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

O velório seria então a oportunidade de ver como estavam os parentes que viviam lá, ver o crescimento das crianças e se atualizar sobre o andamento da vida.

Depois da viagem, voltaram até São Jerônimo contando que o velório foi muito bonito e que a cantoria do “pajé” embalou o cerimonial até o tardar da madrugada, assim como as conversas entre as pessoas que se encontraram lá. Disseram que os parentes arrumaram muitos colchões para quem estivesse cansado e para as crianças dormirem. E como um adendo importante, voltaram contando sobre a alimentação farta que foi compartilhada. O que compreendi, naqueles dias, foi que o velório mobilizou um encontro de parentes que vivem longe. Apesar de o motivo ser deveras triste, as pessoas voltaram contentes com o reencontro com o *pessoal* do Posto Velho, pois assim foi possível, como disse Zenilda: “matar a saudade”.

No dia em que soubemos do falecimento de Nelson por onde circulamos ouvimos sobre a morte, a falta e a saudade. Foi notório o quanto a morte do tio engatilhou reflexões sobre a morte do pai, sobre a falta e a distância que a morte causa. Dizia-me Claudemir, sentado debaixo de uma árvore em frente à casa da mãe de suas filhas, que quase não acredita que o pai morreu. Acredita porque viu ele no caixão, mas sente como se ele tivesse feito uma viagem: “meu pai era meu melhor amigo, quando penso no que aconteceu, passa um filme em minha cabeça. Pra mim não é como se ele tivesse morrido, é como se tivesse ido fazer uma viagem”, indicando que aguarda o momento em que o reencontrará. Retomando os dados, encontrei um trecho no meu diário de campo sobre isso:

Em certa altura da conversa, Claudemir falou sobre o hoje não ser mais como antes. O hoje é marcado por muitos problemas como drogas, mortes, brigas. E o antes é marcado por bailes e almoços com os parentes reunidos, assim como por seu pai e mãe vivos. Em mais de uma conversa ele demonstrou o sentimento da saudade, falando na palavra. A saudade é a do pai que já se foi, um pai e um amigo. Também tem saudade do que a presença do pai acionava, como por exemplo que já na “sexta-feira todos os filhos, sobrinhos, netos se reuniam, limpavam o terreno do pai e da mãe e passavam o sábado todos juntos”. Disse que seu pai era muito graceiro e que junto a Conceição ajudava muito as pessoas. Depois que o pai morreu, isso foi acabando e ainda tinha um pouco disso com a mãe, mas menos. Hoje ele disse que fica mais no próprio canto e que nem vai mais tanto na casa dos parentes (Caderno de campo, São Jerônimo, 2019).

Naqueles dias quando se “despediam” de um parente, os conteúdos das prosas eram sobre a falta e sobre a distância. Assim, ouvi muitas menções à saudade feitas de modo semelhante e que pareciam ser compartilhadas coletivamente. Embora outras pessoas tenham indicado isso, trago uma explicação feita por Zenilda, quando questionei se ela sentia falta dos parentes de longe ou dos já falecidos: “às vezes eu paro, fico quieta, lembrando do passado, é como se fosse um filme, dá vontade de chorar”, ela dizia.

Comumente, a saudade é descrita como um afeto que vem como pensamento, nutrido pela vontade de “ficar quieto, sozinho, pensando”, sendo explicada como algo que desperta o choro, a nostalgia — a sensação de que no passado “tudo era melhor” e “diferente”. Essa nostalgia pode ser sentida por uma alegria ou por uma melancolia alimentada pela ideia de que as coisas jamais voltarão a ser “do jeito que eram antes”: o anterior era melhor, mais feliz.

Esse sentimento também foi associado por Claudemir, que por vezes indicou em nossas conversas que ao olhar os objetos nos trabalhos no museu sentia como se estivesse junto com seus antepassados, era como se eles “tivessem ali”. Durante as sessões de pesquisa com os acervos, algumas vezes se emocionou perante os acervos, indicando a alegria, a saudade e a tristeza despertadas pelas coisas dos antepassados, tal como descrito por Passos (2021).

No dia em que conversei sobre a saudade com Zenilda também questionei como era com os parentes que viviam longe. E ela também comentou que tinha saudade dos parentes, afirmando que: “ver mesmo eu não vejo muito não, antes a gente usava o “orelhão”³⁴ para falar com os parentes ou então encontrava com eles nos eventos”.

Até o momento, além de telefones e redes sociais, o encontro com os parentes *de longe* pode acontecer em *eventos* tais como as idas aos Museus, Ministério Público, FUNAI e outros espaços, nos quais vão fazer *trabalhos*. Isso está relacionado a um outro sentido às *caminhadas*, explanado por Rafael Pacheco (2018), quando dedica uma parte do texto de dissertação de mestrado para descrever os movimentos de atividade política empregado pelos Xetá. Dessa forma, as *caminhadas* são também motivadas por viagens de *trabalhos* (p.131). Esses *trabalhos* estão geralmente conectados às movimentações políticas referentes às questões indígenas de uma forma ampla, assim como aos eventos específicos sobre questões territoriais, políticas e históricas Xetá.

A participação nesses espaços passa por determinações estabelecidas por pessoas consideradas como mais velhas, experientes e preparadas, as quais podem ter ou atribuir legitimidade e autoridade sobre o “falar sobre o povo”. Nesse sentido, fazer *trabalhos* envolve a escolha e permissão de pessoas que estejam aprendendo ou adquirindo o conhecimento da *fala* e do comportamento em espaços onde a narrativa história, política e territorial sejam demandadas. Geralmente, nesses espaços, podem ir aqueles e aquelas que sabem ou estão dispostos a aprender “*responder perguntas*” e discorrer sobre a *luta* xetá.

Nesse sentido, as viagens e os eventos também são momentos de produção do parentesco, tal como descreve Laura Pérez Gil (2017) sobre as viagens Yaminawa, povo de língua pano que vive na Amazônia Peruana: “los viajes son mecanismos para la producción y la actualización de las relaciones de parentesco en diferentes dimensiones, tanto materiales, como sociológicas y afectivas” (p.57). Penso que existe um aspecto afetivo em comum relativo à distância entre parentes, tanto para os Xetá como para os Yaminawa. Como indica Gil (2017) “y em los relatos reflexiones y proyectos de estos desplazamientos, el motor explícito son los afectos: el *pensar* em el outro genera siempre un sentimiento de melancolía y de añoranza” (p.57). No caso dos Xetá, os eventos muitas vezes geram a possibilidade de “matar a saudade”, mas também produzem a saudade futura.

³⁴ Telefones públicos que são disponibilizados por companhias de telefone, cujo funcionamento se dá por meio de fichas ou cartões com saldos de “crédito”, ou até mesmo no modo “a cobrar”, ou seja, a pessoa que liga pode discar um código e o valor da ligação será cobrado da pessoa que atender o telefonema.

Lembro-me de duas situações em que percebi a potências desses encontros. A primeira delas foi no Museu Paranaense, num Encontro Xetá coordenado por Lilianny Passos, para que os Xetá pudessem ter contato e conhecer melhor as suas coleções acervadas nos museus de Curitiba (MUPA e MAE-UFPR)³⁵. Depois de várias horas de convivência entre diferentes famílias e representantes do povo Xetá e de várias tensões, no final da tarde uma outra liderança Xetá chegou no MUPA, vindo de outro evento político. Na hora em que viu os parentes seu queixo ficou trêmulo, como quem esboçava um choro contido de emoção, e em seguida foi cumprimentar os parentes que pouco se encontram.

Algo semelhante aconteceu no Encontro de 2019, em São Jerônimo, quando Indioara foi até a casa de sua tia, ã. Quando algumas mulheres se deram conta de que a tia ainda não estava no evento, decidiram ir chamá-la e me convidaram para ir com elas. Quando chegamos, Indioara e ã se abraçaram por um tempo longo e choraram juntas ao se reencontrar. Na hora lembrei de uma passagem em Silva (1998, p.67) em que ã explica que: “era costume de nossa gente, chorarmos juntos quando nos revíamos, após longos períodos de separação. Era sempre assim”. Segundo a autora, as “narrativas sobre o grupo apresentam algumas indicações de um choro ritual, por ocasião dos reencontros, separações e morte” (p.67, rodapé 80).

Embora ligeiras e sutis, estas emoções indicam justamente esta dimensão afetiva que emergem em encontros e reencontros. Desta forma, fazer um balanço, mesmo que breve, sobre a mobilidade é importante para compreender o parentesco, tendo em vista que os núcleos familiares xetá foram constituídos ao longo de seus *trajetos*, vivendo em diferentes lugares, conhecendo pessoas e se inserindo em contextos sociológicos diversos.

Entre os Xetá a mobilidade também está ativamente constituindo o parentesco, produzindo memórias sobre a convivência e entrelaçando pessoas. Embora distanciadas, há ocasiões em que podem se encontrar e estes momentos são eventos marcantes, que produzem vínculos. Se há um parentesco cotidiano, o qual buscarei descrever nos próximos capítulos, há também um parentesco dos eventos, dos encontros e reencontros e feito durante as viagens. Esse parentesco feito com os “parentes de longe” — e a lonjura aqui não é necessariamente genealógica, mas geográfica — é uma condição através da qual os Xetá também têm se feito parentes, bem como um meio pelo qual produzem a continuidade do sócius.

Vimos que muitas transformações arbitrárias ocorreram e que a mobilidade deixou de ser espontânea e passou a ser forçada, assim como que a distância entre as pessoas é decorrente

³⁵ Para saber mais sobre as relações Xetá com os seus acervos ver (PASSOS, 2021).

da falta de terras demarcadas. Mas a afirmação de Dival, que disse que os “os Xetá sempre andaram” para relacionar o movimento do “agora” com os dos “antigos”, me deixou intrigada. Lendo e relendo sobre o tema, penso que não podemos esquecer que a mobilidade intensa, o ímpeto pelo movimento, é cara aos tupi-guarani. Apesar desse ímpeto ter sido drasticamente afetado, em prol de remoções e mudanças agenciadas pelos não-indígenas, foi no movimento que os Xetá encontraram um espaço para alocar na distância a continuidade do parentesco, é como se o movimento continuasse sendo um meio potente e produtor das relações, sendo característico de um *jeito de ser*, uma vez que os Xetá o valorizam e potencializam suas relações por meio das viagens e eventos.

CAPÍTULO 2: SOCIALIDADE XETÁ

2.1 O “BAILE” COM A XETAZADA

Naquele domingo de julho estavam acontecendo em São Jerônimo os churrascos da comemoração do *dia do índio*. Embora, geralmente, as festividades ocorram próximo ao mês de abril, em 2019 foi diferente. Como é comum, aconteceram dois churrascos divididos de acordo com os *lados*: o dos Guarani e o dos Kaingang.

Diz se localmente que a *reserva* é dividida em *dois lados*, duas *comunidades*. Isso significa que os sujeitos estão divididos em dois macro grupos que se organizam politicamente e economicamente de forma autônoma, os *lados* funcionam como uma instituição. Essa divisão das comunidades implicou e implica a instituição dos *lados*, uma forma de organização que é representada por dois *caciques* com seus respectivos vice-caciques e lideranças. Sobre estes repousa a expectativa coletiva da firmeza, postura decisiva entre outras qualidades para lidar com assuntos diversos para os quais são requisitados, e também de que na relação entre *lados* adotem uma postura de retidão e justiça (SPENASSATO, 2016, p. 169).

Em lugares diferentes da terra indígena cada *lado* organizou à sua própria maneira o *churrasco* do *dia do índio*. Como acentua Spenassato (2016), os *lados*, embora sejam referenciados a partir dos dois coletivos étnicos, não são compostos rigidamente apenas por pessoas das respectivas *etnias*. Há pessoas guarani no *lado* Kaingang, assim como há pessoas kaingang no *lado* guarani. Quanto aos Xetá, estes não constituem um *lado* na organização política, mas fazem parte – como *agregados* – majoritariamente do *lado* Kaingang. Nem sempre foi assim. Quando os Xetá chegaram na T.I, na década de 1980, eram mais próximos aos Guarani. Com o passar dos anos, alguns casamentos entre algumas mulheres xetá com homens kaingang contribuíram para modificar o atrelamento ao *lado*.

Nessa ocasião estávamos – Ana, Gian, Edilene, Josi, Rafael e eu – hospedados na casa de Susi, nossa anfitriã e boa contadora de histórias. Durante aqueles dias ela demonstrava sua curiosidade sobre nós, sobre nossa vida e como eram as coisas da *cidade*. Susi se considera evangélica desde a infância e escolheu ser batizada quando era bem jovem. Sempre estava vestida com saia e mantinha o cabelo comprido, às vezes trançado, amarrado ou solto.

Nossa amiga demonstrava ter um apreço grande pelas arrumações de sua *casa*, a qual sempre estava decorada com tapetes e toalhas de crochê, adquiridos com uma colega que os faz. Na sua *cozinha* há armários brancos e sob um balcão ficam dispostos potes de alumínio esverdeados com desenhos de flores vermelhas.

Susi é casada com um homem guarani, Reginaldo, que não se considera evangélico. Com ele tem três crianças: Roberta, de quatro anos, Minuma, de seis e Renato, de treze. Na ocasião de nossa estadia, a mãe de Reginaldo, sogra de Susi — chamada Isabel — também estava hospedada lá. Ao lado da *casa* de Susi, vivem Zezão e Regina, seu pai e mãe. E do outro lado, vivia Kelsin³⁶, irmão de Susi e Micaeli, sua esposa que estava grávida. Talvez por a *casa* de Susi ser a maior das três, a maioria das refeições aconteceram lá.

Regina e Zezão sempre estavam por lá para fazer e comer refeições conosco, uma vez que Susi trabalha o dia todo no posto de saúde na área de serviços gerais, foram eles que também nos acolheram. Este emprego foi conquistado através de uma *eleição* que Susi ganhou, concorrendo a uma vaga para o “serviço geral” com outras mulheres que foram indicadas para o cargo. Ela trabalha o dia todo e a mãe, Regina, lhe auxilia com os afazeres de *casa* como lavar a roupa, cozinhar e a cuidar das crianças.

O convívio baseado em frequentar, estar junto e se alimentar diariamente na mesma *casa* é algo recorrente em São Jerônimo, principalmente quando os filhos e filhas, depois de casados, moram nas proximidades da casa dos pais (M e F) ou dos pais dos cônjuges (M e F dos H e W). Durante aqueles dias, Isabel acendia e ficava em torno do fogo desde que o dia amanhecia. Compartilhamos o calor do fogo em algumas das auroras frias enquanto eu escrevia numa mesinha ao lado do fogão. Isabel é guarani, conhecida por ser *pura* e fazer parte de uma das famílias guarani de grande renome em São Jerônimo —os Vargas. Ela sempre comentava sobre sua *pureza* e a de seus pais, em um tom de apreciação e alegria. De fato, muitas pessoas quando falam em índio *puro* apresentam isso como algo valorativo, antigo e com beleza.

A convite de Isabel, acabamos indo conhecer primeiro o churrasco dos *Guarani*. Se andar sozinho em terras estranhas já chama atenção dos moradores, andar em grupo é ainda mais chamativo. Os olhares nos perguntavam quem éramos nós? O que fazíamos ali?

Logo que chegamos no *churrasco* Guarani avistamos os grandes buracos feitos no chão e recheados com brasa. Sobre eles estruturas de bambu sustentam os espetos de paufeitos de árvores verdes, raspados e apontados com a faca, nos quais estavam enfiados grandes pedaços de carne de boi e de porco para assar. Um rapaz alto e de pele negra conhecido pelo nome de Samba — o qual eu conhecia por ser um primo das pessoas xetá por *parte de mãe* e que é casado com uma mulher guarani, filha de Isabel — nos disse para entrar na área delimitada por cercas baixas de arame e nos levou a um canto, coberto por uma lona, onde parecia ser um lugar

³⁶ No começo de 2021, durante um conflito que se estendia desde 2020, Kelsin foi esfaqueado no centro de São Jerônimo e apesar de ser hospitalizado foi a óbito no mesmo dia.

reservado aos assadores de carne. Foi um tanto constrangedor, pois havia muitas pessoas esperando em fila para pegar a refeição e nós fomos convidados a passar na frente. De todo modo, entendi de saída essa atitude como parte de uma diplomacia conosco, estranhos e *de fora*.

A diplomacia dessa recepção foi atravessada e composta pelo oferecimento de comida e pela garantia de que comeríamos bem. Essa situação não deve ser observada isoladamente, de tal modo, seguindo a exposição etnográfica de Spenassato (2016) sobre contexto sociológico dos *lados*, devemos notar que a promoção das festividades é um fator atrelado à estabilidade dos caciques no poder, além do que há um movimento de comparação entre as festas promovidas pelas diferentes *comunidades* — *kaingang e guarani*—, assim como com aquelas realizadas em outras terras indígenas.

Se nossa intenção era transitar entre os churrascos, entre os eventos dos *lados*, o objetivo de conseguir comer nos dois caiu por terra, pois ficaríamos cheios logo na primeira parada. Isso poderia ser um revés, pois *comer* o que é oferecido é algo muito importante em São Jerônimo. Não se faz “desfeita” e é de bom tom repetir o prato em demonstração de satisfação com o sabor e a qualidade da comida. Tão logo, é recorrente a expressão, dita em tom cômico: “tem que comer bem para não sair falando”. Assim, tínhamos de apreciar o que nos foi oferecido e ao mesmo tempo, nos apresentar ao cacique guarani que logo veio nos dar boas-vindas e saber quem éramos nós.

Ir nas festas gerou uma confusão ética que respingava em nossa atitude, ao menos em meu pensamento. A questão é que os nossos amigos xetá, em sua maioria, fazem parte do *lado* Kaingang e, dessa forma, estávamos ali longe deles, com pessoas que mal conhecíamos. A nossa anfitriã, sua mãe, pai, filhos e esposos estavam no outro *churrasco*. A parentela dela, especialmente ligados ao pai, Zezão, que é filho de Tikuein e Conceição, estava lá.

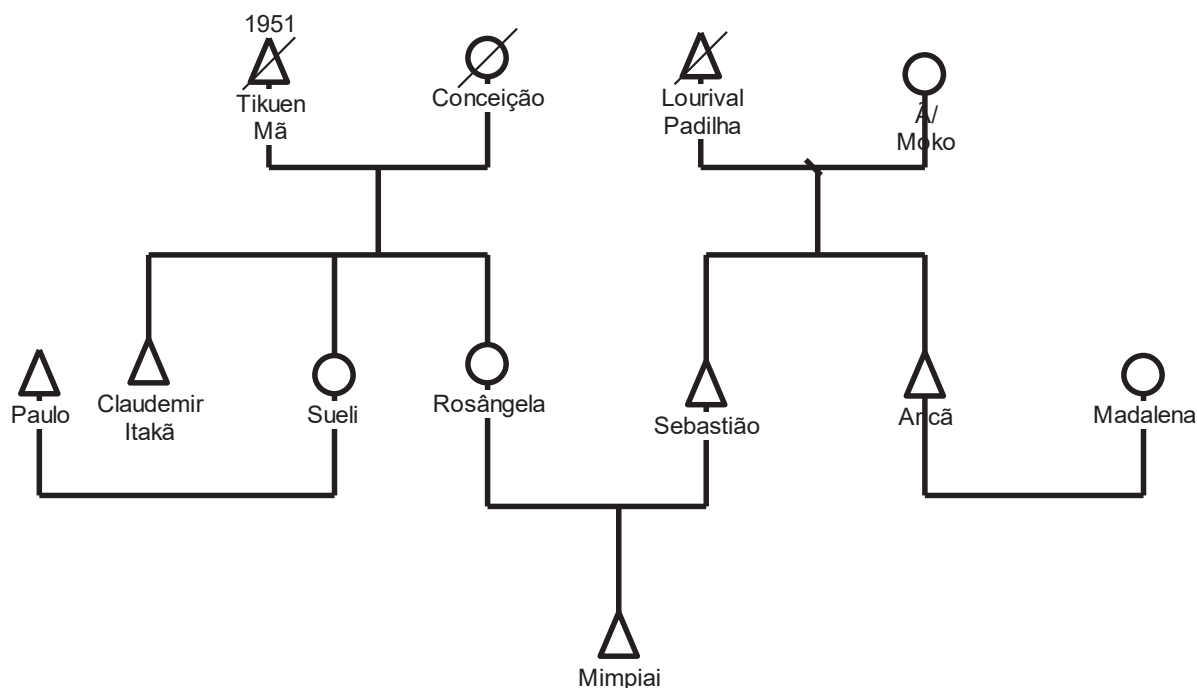
A minha vontade, e talvez de outras amigas e amigos ali, era estar junto deles, de comer e aproveitar o momento com o *peçoal xetá*. Enfim, depois de cumprir com nossa parte na diplomacia, de nos apresentar e conversar com o cacique guarani, seguimos para o outro churrasco, agora do *lado* dos kaingang, onde a maior parte de nossos amigos se encontrava.

Nossa recepção foi mensurada por perguntas como “já comeram? Vão tirar!”. Como é comum lá, as pessoas fazem filas para se servirem durante os churrascos. A comida era semelhante: pão, arroz, farofa, maionese e grandes pedaços de carne. Desta vez não estavam sendo distribuídos no espeto de pau, mas sim nos pratos de isopor junto com a outra parte da refeição. Assim que peguei meu prato fui até um círculo de pessoas em que Claudemir estava.

Além dele, na roda, estavam próximas a um carro branco, duas de suas irmãs e outros parentes, como os filhos e filhas delas e os esposos. Uma delas eu conhecia, mas a outra mulher

que estava ali ainda não. Suspeitei que se tratava de Rosângela, uma mulher Xetá que residia em Guarapuava. Ela é filha de Tikuein (Mã) e de Conceição e é casada com Tião, um dos filhos de ã, com quem tem um filho que se chama Mimpiai. Parcela das pessoas desta roda está representada no diagrama abaixo

GENOGRAMA 8: Roda do Churrasco



FONTE: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

Mimpiai é a primeira criança filha de *xetá com xetá* que nasceu depois de muitos anos, e como afirmou Claudemir certa vez: “esse nascimento já virou *história* para nós”. Essa afirmação se conecta com os movimentos de expansão da demografia e da identidade xetá, as quais desde a década de 1970 se restabelecem via relações interétnicas, das quais nascem “pessoas misturadas” em contraposição com “pessoas puras”. Essas duas distinções perpassam a substância sanguínea “que corre nas veias” e as diferenças corporais e fisiológicas que isso gera, além de que incidem sobre a identificação pessoal, comunitária e no vínculo parental. Embora não sejam apenas estes critérios determinantes, são importantes e serão desdobrados em outro tópico.

A história dessa composição familiar, de como se conheceram e do nascimento do pequeno Mimpiai, me interessava e há muito esperava para ouvi-la. Pelo acaso ou não, não precisei viajar até outra terra indígena, já que depois dessa estadia, Rosângela, ou Dau – como a maioria a chama – retornou a viver em São Jerônimo.

Já à noite quando o churrasco já estava acabando e as pessoas estavam indo embora, o grande pátio de festas, composto por bancos de madeira dispostos sob as árvores, se esvaziava. Havia um boato de que haveria um jogo de bingo e talvez um *baile*. Curiosas – Ana, Josi, Rafael e eu – fomos perguntar para as duas irmãs que ainda estavam no pátio da festa se divertindo, dando risada e bebendo, se ainda haveria algo para fazer, um bingo ou um *baile*. Elas nos explicaram que não, que esse ano não teria *baile* e que não teria bingo.

Nesse momento elas começaram a nos contar que no dia anterior teve uma festa, mas que não entraram nela porque exigiram um pagamento. Como uma delas não estava com o dinheiro e não pôde entrar, ninguém entrou. Rosângela dizia, em voz alta: “A gente é assim, se vai um vai todos, se não vai um não vai ninguém, nosso pai ensinou assim”.

A circunstância da festa, no dia anterior, foi associada por Rosângela a uma história dos *antigos* que seu pai contava. A mesma narrativa que versa sobre coletar frutos no mato e sobre a origem do macaco também foi contada em um dia de trabalho com Claudemir e Dival no Museu Paranaense. No museu, ouvi essa história quando estávamos vendo um cesto cargueiro, o qual também cumpria a função de carregar frutos, especialmente a *jaca manga* ou *amatxá*. Ela versa sobre um homem que saiu para coletar *amatxá*. Depois de colher as frutas ele deveria voltar para junto dos parentes, levando as frutas para que comessem todos juntos. Ele não deveria comer nenhuma delas sozinho, tinha de esperar para comer junto. Mas ele não aguentou e comeu antes de retornar junto aos parentes. Depois que cometeu o erro de comer sozinho, o homem foi reprimido e por conta disso saiu pulando de galho em galho e acabou virando um macaco.

Quando questionei por que ele não poderia comer sem os demais, responderam que “cada povo indígena tem o seu sagrado”: “para nós ele tinha que levar as frutas para comer junto com os outros, comer o fruto junto, é assim”. Essa história foi lembrada por Rosângela para contar sobre o incidente do dia anterior, quando algumas pessoas não poderiam entrar na festa devido ao valor cobrado.

“Se não vai um, não vai nenhum, se vai um, vai todos. Nós Xetá somos assim, meu pai me ensinou assim”, ela dizia, repetidas vezes, com um tom alto e risonho. A explicação fez referência à figura paterna de Tikuein, descrito por um irmão/sobrinho de Dau como o pai “de uma *nação*”. Nesse sentido, penso que essa concepção de identidade atrelada ao compartilhamento coletivo, explicitada pela *história dos antigos*, esteja relacionada ao modo como Tikuein ensinou toda sua geração descendente. Seria necessário investigar se esta ideia está presente entre outros agrupamentos familiares como os de Tuca, Maria Rosa Tiguá, Ana

Maria Tiguá, Rondon e Kuen, mas nesse momento foi utilizada para explicar o “andar e estar juntos” enquanto características, como dizem, do “jeito de ser” xetá.

Logo depois dessa conversa as duas mulheres falaram com as lideranças locais e ligaram o som que tinha disponível para a festa. As grandes caixas que estavam desligadas foram ligadas enquanto nós buscávamos algumas bebidas que elas pediram. Em alguns minutos chamaram os filhos, sobrinhos e outros conhecidos e diziam em tom de brincadeira que “se não tinha *baile* dos Kaingang ia ter o *baile* da *xetazada*”. Essa afirmação fez referência a um dos eventos centrais da festa do índio — o *baile* — que durante aquele ano não tinha acontecido.

O “*baile da xetazada*”, como estavam chamando o nosso encontro pós-churrasco, teve início em uma conversa informal, fumando um cigarro e conversando. De repente, estávamos no meio de uma diversão embalada ao som de forró arrochado e gaúcho, dançando em dupla ou sozinhas. Esse momento, no entanto, despertou uma tensão em nós, assim que percebemos que estava acontecendo uma festa, que éramos as únicas pessoas *de fora*, que havia bebida alcoólica e que lideranças passavam de moto e paravam observar. Embora tenhamos ficado um pouco receosas, foi esse momento de clima festivo que nos possibilitou conhecer Sueli e Dau. A partir desse dia, Ana e eu nos aproximamos mais delas e de suas famílias, indo almoçar na casa delas e fumar uns cigarros de tabaco durante longas conversas.

Além da festa e das suas dinâmicas sociológicas relacionadas aos *lados* que expressam as relações políticas de SJ, essas histórias do dia do churrasco trazem à luz uma identificação étnica coletiva: a *xetazada*. Num momento de brincadeira festiva, a música e dança improvisadas são chamadas de “*baile da xetazada*”. Nessa sutileza etnográfica podemos extrair uma diferenciação atrelada aos Xetá de São Jerônimo. Lá há apenas as festas e bailes, em comemoração ao dia índio, feitas pelos *lados* guarani ou kaingang. Tão logo a expressão que foi acionada, em tom de brincadeira, foi significativa e eleita aqui para inaugurar a discussão sobre as relações de parentesco e a coletividade xetá contemporânea.

2.2 A XETAZADA E A EXPANSÃO DA COLETIVIDADE

O que e como o conceito de “xetazada” informa sobre a construção da socialidade entre os Xetá? Por que ele é importante para compreender o atual contexto? Como é acionado no seio das relações? A partir de quais fatores ou mesmo classificações ele é construído e tangenciado?

Foram estes alguns dos questionamentos que surgiram em meio ao trabalho de campo assim que percebi que “*xetazada*” ou o “pessoal xetá” eram conceitos acionados pelos próprios Xetá, em um ato de identificação e de diferenciação coletiva, quando se colocavam em relação a outras ramificações familiares — kaingang e guarani. Destaco que parto principalmente do ponto de vista das pessoas de São Jerônimo, onde fiz mais trabalho de campo e tive mais aproximação, mas também fazem *parte* da *xetazada* as pessoas que residem fora de lá e que estão nas redes de parentesco com os Xetá.

Em termos teóricos essas perguntas vão ao encontro com a proposta de Roy Wagner (2010), a partir da qual questiona o conceito de grupo, que é utilizado na antropologia para descrever e analisar variadas socialidades (p.243). Por meio desse questionamento, embasado numa leitura crítica de pensadores da antropologia social britânica³⁷ e da antropologia estrutural francesa³⁸, ele indica que “ao perguntar se existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné” não estava “preocupado com quais tipos de “grupos” melhor descrevem os arranjos comunitários locais, mas com a forma como as pessoas se criam socialmente lá” (p.244).

Assim, tomei a ideia de *xetazada* para refletir sobre a socialidade entre os Xetá e seus parentes. Como já dito acima, é um termo utilizado pelos próprios Xetá e por outras pessoas que não são xetá, e com frequência é acionado para identificar e diferenciar conjuntos relacionais constituídos via parentesco.

Esse engajamento também converge com alguns pontos que Eduardo Viveiros de Castro (2006) comenta em uma entrevista intitulada “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” publicada pelo Instituto Socioambiental. O conteúdo problematizado informa sobre processos de reconhecimento da identidade indígena e de pertencimento a uma “comunidade indígena”. O autor enumera fatores sociais que podem ser descritos e analisados para elucidar como os indígenas compreendem suas identidades e suas formas de experiência coletiva. Entre alguns fatores sociais, as relações de parentesco são centrais.

³⁷ Alfred Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, Max Gluckman, Mary Douglas e Victor Turner
³⁸ Émile Durkheim, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss.

As relações de parentesco ou vizinhança, constitutivas da comunidade, incluem relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso – quer dizer, compadrio – e, mais geralmente, se definem em termos das concepções dos vínculos interpessoais fundamentais próprios da comunidade em questão. Ou seja, em bom português, é parente quem os índios acham que é parente, e não quem o Instituto Oswaldo Cruz ou sei lá quem vai dizer que é a partir de um exame de sangue ou um teste de ADN. Parentesco inclui aqui a afinidade. Isso é básico, em primeiro lugar, porque as relações de afinidade são, em muitas culturas indígenas, transmissíveis intergeracionalmente, exatamente como as relações de consanguinidade (falo dos sistemas de parentesco ditos “elementares”); em segundo lugar porque, de um modo geral, a etnologia vem mostrando que a afinidade é o arcabouço político e a linguagem ideológica dominante nas comunidades ameríndias. E por fim, porque há muitos casamentos interétnicos nos mundos indígenas de hoje (p. 15).

Considerando a relação entre parentesco, identidade e participação em um coletivo étnico diferenciado, a inserção nas parentelas da *xetazada* é um fator central nas relações. Veremos a partir da pesquisa realizada que é notável que há um entrelaçamento entre a linguagem do parentesco e a construção da coletividade.

De tal modo, fazem parte da *xetazada* as pessoas 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.

Nesse sentido, a união matrimonial de duas pessoas também une, pela convivência e circulação entre *casas*, os familiares do marido e da esposa. No caso de uma separação matrimonial, os (ex) cônjuges continuam sendo considerados como parentes e chamados por termos de referência como *cunhada* e por termos vocativos como *tia*. Além disso, se houver relação de compadrio ou comadrio, os parentes podem ser chamados como *compadre* e *comadre*, assim como podem ser chamados como *madrinha* e *padrinho* pelas pessoas a quem batizaram

Há também os casos em que ocorre o emprego dos termos *sobrinhos* ou *sobrinhas* aos cônjuges das filhas ou filhos de seus irmãos e irmãs (ZSW, ZDH, BDH, BSW). Algo semelhante com chamar os cônjuges dos irmãos e irmãs do pai e da mãe (FBW, FZH, MBW, MZH) como *tios* e *tias*.

Nesses casos, a terminologia de parentesco e a composição relacional da *xetazada* apresentam um efeito de expansão, na medida em que incluem, no escopo coletivo, também os parentes por afinidade e não apenas pela consanguinidade ou “criação”. Este efeito expansivo do parentesco atrelado à afinidade também foi descrito por Kimiye Tommasino (1995) quando se refere ao contexto *misturado* de São Jerônimo, demonstrando que a abertura ao outro está

presente desde a narrativa mítica kaingáng sobre a história do dilúvio. Ela enuncia assim que já no mito se “abre a possibilidade da expansão do parentesco com outros grupos” (p. 240).

Em um contexto amazônico, diferente deste, Philippe Erikson (1999) reflete sobre como os Matis, falantes de língua pano e habitantes da bacia do Javari, desenvolveram adaptações no sistema de parentesco após sofrerem com uma extrema redução populacional (ocasionada por epidemias, alimentação, conflitos e pela atuação precária do órgão indigenista da região). Algumas dessas adaptações são chamadas pelo autor como “mecanismos reguladores” do parentesco. Por exemplo, quando o casamento preferencial entre primos cruzados se tornou escasso e potenciais incestos poderiam vir a acontecer, algumas modificações terminológicas e onomásticas foram realizadas e por consequência, o rol de afins que estava baixo aumentou. Em função da queda demográfica, as pessoas não podiam mais cumprir todas as regras matrimoniais sem colocar em risco a reprodução social, e isso foi contornado pelos Matis, pois ao suprimir algumas proibições matrimoniais conseguiram manter a continuidade social. De acordo com Erikson (2002, p.124) alguns matrimônios oblíquos como (FZ/BS; ZD/ MB) que antes eram considerados incestuosos pelos Matis, devido à terminologia *kariera*, passam a ser praticados e estes casos P. Erikson classifica como situações em que ocorrem "incestos preferenciais" (ERIKSON, 1999, p.168-174).

Além disso, outros aspectos do parentesco matis, tal como a paternidade poliândrica e o sistema onomástico apresentam um movimento de expansão do parentesco, na medida em que, segundo Erikson, o parentesco instaura vínculos por meio de outros mecanismos que não são apenas os biológicos (ERIKSON, 2002). Na presente pesquisa podemos ver como isto também ocorre no estabelecimento do compadrio e do comadrio, na medida em que pessoas que não são parentes biológicos se tornam parentes depois de se tornarem compadres e comadres. Algo semelhante também pode ser pensado para a ideia de *criação*, na qual pessoas podem ter mais de uma mãe e um pai. Nesse sentido, a expansão do parentesco se dá por uma multiplicação das relações, já que para além das conexões biológicas há também outras formas de produzir o parentesco.

Pensando nas adaptações matrimoniais, a abertura ao outro é primordial para que ocorra o mantimento da continuidade xetá – desde as primeiras adaptações até as mais contemporâneas. Em outras palavras, para viabilizar a reprodução social há a necessidade de inserção da diferença, tal como demonstrou Claude Lévi-Strauss (1949).

Vejamos, entre os Xetá *antigos* Carmen L. Silva (2003) demonstra que também aconteceram adaptações matrimoniais, desde o tempo em que ainda viviam no *mato*, assim como depois. O casamento preferencial era entre primos cruzados e o avuncular – da filha da

irmã com o tio materno (ZD/MB). Eram proibidos entre os primos paralelos, que eram considerados como “irmãos”. Depois que o avanço da colonização já havia reduzido parte da população, aconteceu um período de escassez de esposas e esposos potenciais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Como consequência se intensificaram os “roubos” de mulheres e, consequentemente, os conflitos entre famílias extensas (SILVA, 2003, p.207-2017).

Isso desencadeou casamentos que eram considerados fora do “padrão” e dois deles foram especificados à antropóloga: ambos foram entre homens com as filhas dos irmãos [FB/BD]. Um deles foi corrigido por um casamento avuncular e outro se manteve (p.204)³⁹.

Além dessas adaptações, devemos observar que o genocídio acabou com muitas vidas, desagregou pessoas e famílias, degradou corpos, cosmologias e o parentesco. Não é possível afirmar que o que construía as relações no passado foi esquecido, uma vez que as pessoas têm uma memória construída sobre o “jeito de viver” dos antigos, mas muitas práticas relacionais se tornaram menos efetivadas, uma vez que impossibilitadas.

Resumindo, cada família extensa que começou a ser construída pelos sobreviventes xetá depois da desagregação teve de se adaptar aos seus novos contextos. Primeiro, suponho que ocorreu uma transformação conceitual do parentesco. Por exemplo, se antes havia uma distinção entre primos paralelos e primos cruzados e operava uma patrilinearidade, até o momento há “primos”, que se distinguem por graus, mas não entre cruzados e paralelos; e, a patrilinearidade, apesar de emergir de vez em quando, não é tão definitiva e moldante da conjuntura social quanto o era no passado. Isso faz com que novas definições sejam produzidas, tal como a de “parentes de perto”, “parentes chegados” e “parentes de longe” e “não-parentes”.

Aqui tanto a genealogia quanto a geografia incidem sobre a classificação. Para os Xetá, a proximidade parental pode ser genealógica e afetiva, construída no ambiente da *casa* e por aqueles que compartilharam um tempo de vida, isso as torna as pessoas mais “parentes de perto” (ver capítulo 3). Como ao longo do tempo foi difundido que não é bom e aceitável “se casar com parentes *de perto*”, os Xetá se voltam ao outro, àqueles que “não são parentes *de perto*” e com os quais passaram a conviver depois de desterrados: indígenas kaingang, guarani e não-indígenas. Há mais para dizer sobre esse assunto, mas este será tratado no capítulo 3 e 4.

³⁹ Estão registrados no diagrama de parentesco da tese de Silva (2003).

2.3 SER XETÁ X FAZER PARTE DA XETAZADA

Na tentativa de produzir um censo, em busca de um número populacional de pessoas definidas como xetá, ouvi: “ah, mas depois de casado conta, faz parte também né”. Isso embaralhava tudo. Se por um lado as pessoas se definem como kaingang, guarani, xetá, ou misturados kaingang com xetá, kaingang com guarani, guarani com xetá, xetá com não indígena ou como mestiços, por outro, os cônjuges devem ser considerados como parte. Eu pensava: uma pessoa faz parte do que?

Busquei entender o que diziam quando diziam isso: afinal, eram ou faziam parte do povo Xetá? Da família? Mas o que constitui uma família? Como essas categorias se entrecruzam, se embaralham? Quais são os efeitos disso?

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.

De modo geral as pessoas que são filhas de pai ou mãe xetá, são consideradas e se consideram como Xetá. Segundo explicam, “puxar mais para o xetá” é uma escolha motivada pelo que chamam de “livre arbítrio”, o qual é explicado como a “possibilidade de escolha”. Assim, uma pessoa poderá escolher um lado referente à identidade, ao corpo e aos aprendizados da língua e dos conhecimentos dos antepassados. A escolha pode não ser fixa durante toda a vida e uma pessoa poderá transitar entre as identidades que a compõem de acordo com o contexto. As pessoas misturadas têm em si a ambivalência identitária e podem transitar entre essas identidades de acordo com situações e contextos, tal como enunciou Josiéli Spenassato (2016) em sua etnografia sobre os casamentos, misturas e lados em São Jerônimo.

Esse lado pode ser o lado político da TI, tal como demonstrou Spenassato (2016), mas aqui me refiro à composição da pessoa misturada, ao que a torna o que é e o que pode vir a ser. Além dessa, uma variante da concepção de lado, que se aproxima com o que quero explicar, também foi notada, durante uma conversa com um professor guarani, por Rafael Pacheco (2018), que indicou que lado “às vezes é usado para referir a grupos familiares” (p.91). Dessa forma, uma pessoa pode ter parentes do “lado” da mãe ou do “lado” do pai.

Como Spenassato (2016 p.140) nos demonstra, “quando uma pessoa nasce ela vai ser objeto de designações étnicas pelos pais ou parentes”, mas isso não faz com que “seu destino

seja traçado, pois a pessoa tem agencialidade no processo, ela pode decidir o que prefere ser ou qual tendência esteja fazendo mais sentido para ela” (p. 140).

Por outro lado, a abrangência do convívio entre a *xetazada* faz com que seja elegante, e por vezes fundamental, incluir todo o escopo de afins em atividades pertinentes ao povo Xetá. Isso aconteceu, por exemplo, quando minha amiga e pesquisadora Ana Clara conversou com algumas mulheres e surgiu a possibilidade de fazer um almoço entre as irmãs, filhas de Tikuein e Conceição. A ideia era se reunir para conversar sobre as histórias, memórias, vidas a partir da perspectiva das mulheres xetá, assim como para confraternizar.

Muito embora estivéssemos animadas, a proposta logo desandou, uma vez que seria impossível fazer um evento das mulheres xetá e não convidar as demais mulheres, que embora não sejam xetá, são casadas com homens xetá. No dia, elas comentaram que não seria possível fazer algo “só entre nós irmãs”. Afinal, nos questionaram: “como que não vamos chamar as cunhadas?”. Apesar da ideia ser convidativa, a possibilidade de reunir todo mundo geraria um grande evento, pois há muitas mulheres nas famílias - extensas e nucleares - que gostariam de participar do evento.

Talvez, em termos coletivos, ser Xetá é algo valorizado pelos Xetá em termos de identidade, mas fazer parte da *xetazada* aponta para como os Xetá tem se construído coletivamente pós-genocídio: fora de suas terras - mas visando o retorno a elas - e convivendo com indígenas de outros povos. O conceito de *xetazada* nos apresenta como a construção da coletividade vai além da identidade étnica pela qual a pessoa se reconhece, mas como também é perpassada pelas relações que foram estabelecidas entre pessoas não-xetá com xetá.

Um dos efeitos pode ser pensando em seus projetos de futuro: quem vai pra terra (Herarekã Xetá)? Vão as pessoas que se consideram e são consideradas como Xetá, mas também as famílias que foram geradas a partir de uniões matrimoniais ou não com outros indígenas e não-indígenas. Estas fazem parte do povo Xetá.

As pessoas fazem parte da *xetazada* por meio de relações de parentesco (tanto por filiações quanto por afinidade e compadrios). Neste ponto, a diferença incide na possibilidade de isso tornar as pessoas parte de um coletivo étnico. Esse quadro fica mais complexo quando considerarmos que em muitos casos as pessoas incorporadas também pertencem a outros coletivos e possuem outras identidades étnicas. Por exemplo, ao fazer pesquisa à junto *xetazada*, convivi com om pessoas xetá, mas também pessoas guarani, kaingang, xetá e não-

indígenas⁴⁰. Além disso, as pessoas que são xetá também são guarani, kaingang e algumas misturadas com não-indígenas.

2.4 *DONOS E DONAS DE FAMÍLIA*

Em abril de 2019 foi a primeira vez que estive por um período de 15 dias em SJ. Depois de algumas viagens e encontros anteriores ao trabalho de campo, Gian e eu combinamos com Dival e Claudemir que iríamos para ficar um período maior.

Nos primeiros dois dias Dival e Claudemir nos levaram para conhecer as estradas da *reserva* e a casa dos *parentes*, para apresentar nossas pesquisas e explicar o que estávamos fazendo ali. O primeiro lugar que iríamos seria na casa de Zezão, o irmão mais velho deles. Assim fomos caminhando para a região da *coloninha da escola*, uma das localidades de SJ que fica no *areião*- nome da parte da TI onde a terra é mais arenosa e clara.

Depois de encontrarmos com ele, fomos até a escola conversar com a professora de xetá, Sueli, também irmã deles. Explicaríamos a pesquisa tanto para Zezão quanto para Sueli. Como Zezão não estava em casa, encontramos apenas com sua filha, Susi. Ela estava limpando a casa quando chegamos. De um modo muito simpático e sorridente, típico ao jeito daquela que depois foi minha segunda anfitriã, explicou que o pai tinha saído. Nesse momento, algo pontual que chamou minha atenção foi que eles não pediram para que nós explicássemos para Susi nossa pesquisa, havíamos ido falar com o *pai* dela.

Assim, para a escola seguimos para conversar com Sueli, a professora da língua e cultura Xetá na escola *Cacique Kofég*⁴¹. Adentramos na sala e nos cumprimentamos. Sueli estava vestida com um guarda-pó branco e sentada em uma cadeira giratória. Sua sala era preenchida por várias atividades em língua xetá e no quadro branco estavam escritas, com pincel atômico, várias palavras em xetá e traduzidas em português. Aquele momento era, possivelmente, um horário de produção de atividades pedagógicas, pois os alunos não estavam na sala de aula.

Depois que explicamos nossas pesquisas, quando terminei de falar, Claudemir complementou: “ela vai trabalhar com os *donos de família*.” No desenrolar do trabalho de campo percebi que trabalhar com os *donos de família* foi parte de uma metodologia de pesquisa sugerida e decidida por ele e depois complementada por Dival. Durante dois dias Dival levou

⁴⁰ Quanto aos dados referentes a Kakané Porã, estes são mais esporádicos e em menor quantidade. O trabalho de campo lá foi implicado pela pandemia de covid-19

⁴¹ Nome da nova Escola foi dedicado a uma antiga liderança. Claudemir me explicou, no caminho para a escola, que sua primeira esposa, Márcia, era parente do velho Kofég, dizendo que era neta do Kofég.

Gian e eu de casa em casa para conversar com os *donos de família*. Fiquei contente com a possibilidade de transitar entre as casas e ainda por eles terem estabelecido um método para isso. O trabalho de campo se tornou ainda mais interessante quando me dei conta de que essa sugestão informava, sobretudo, com quem eles achavam que eu deveria conversar para saber sobre as relações entre parentes em SJ.

Ele explicou que para a realização dos diagramas de parentesco eu deveria conversar com os *donos de família*. Compreendi, mais tarde, que *dono de família* foi uma expressão acionada quando expressei meus interesses em registrar os arranjos familiares xetá, considerando a dispersão territorial a que foram submetidos. Mas para além de uma metodologia, o ponto nodal desta expressão é que ela dá pistas sobre como os Xetá classificam agrupamentos de parentes que fazem parte de sua composição social.

Além disso, conhecendo-os de outros trabalhos, lembrei do quanto consideram importante que pessoas que *falem* sobre o povo – a cultura e a história – detenham uma legitimidade e autoridade para *falar*. O ato de *falar*, nas palavras de Claudemir, foi lhe ensinado pelo pai, desde quando tinha 7 anos. Nesse ponto, fazer falas, pronunciamentos e conduzir narrativas é também uma capacidade constitutiva de quem está numa posição de liderança.

Em outros contextos etnográficos, a categoria “dono” já foi explorada tal como demonstra Carlos Fausto (2008), no artigo “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. O antropólogo fez uma análise comparativa sobre conceitos indígenas traduzidos como “donos ou mestres”, os quais “transcendem a relação de propriedade e domínio” (p. 330).

Depois de explanar dados sobre os donos e mestres entre os Suyá (Seeger, 1981), Kuikuro e Yawalapiti (Viveiros de Castro, 2002), Wayãpi (Gallois, 1998), Marubo (Cesarino, 2008) e outros campos etnográficos, Fausto sintetizou pontos que tangenciam e preenchem o conceito de dono-mestre.

- a) aplica-se frequentemente à posse de certos bens materiais principalmente cerimoniais) e imateriais (em especial conhecimentos rituais);
- b) não designa em todos os casos a relação pais-filhos, embora quase sempre se aplique à relação entre pais e filhos adotivos estrangeiros, em particular os cativos de guerra;
- c) jamais se aplica aos inimigos vivos autônomos, mas pode designar a relação entre o matador e sua vítima após o homicídio;
- d) tampouco se aplica aos animais de caça, embora designe a relação com os animais de estimação e, muito frequentemente, a relação do pajé com os espíritos auxiliares;
- e) aplica-se não poucas vezes à relação entre chefes e seguidores e, como veremos mais à frente, foi utilizado para designar novas relações no contexto da conquista e da colonização;
- f) não se aplica apenas à relação entre humanos (ou humanos e não-humanos), mas designa relações internas ao mundo não-humano. (FAUSTO, 2008, p.333)

No decorrer do artigo o autor demonstra que um dos traços mais importantes de tal categoria se dá pela assimetria, a qual implica tanto o controle quanto o cuidado: “os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução e mobilidade (p.333)”. Os donos em si, seriam uma representação singular da pluralidade, é a forma como “a pluralidade aparece como singularidade” (p.334).

Refletindo sobre a relação entre donos, falas, cuidado e proteção, para Fausto (2008), mais do que um “representante (i.e alguém que está no lugar de), o chefe-mestre é a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem; é forma de apresentação de uma singularidade *para outros*” (p.334)

Durante a minha pesquisa, os donos de família apresentavam uma legitimidade de fala para explicar qualquer conteúdo sobre seus arranjos familiares. Essa representatividade marcada pela ideia de dono fez com que ocorresse uma espécie de controle das informações sobre parentesco, as quais se tornariam parte da pesquisa. De fato, o controle da informação que é dada é algo recorrente em termos de relação com os não-indígenas, em especial pesquisadores e jornalistas. Há pessoas que detém o poder de fala, principalmente quando esta irá reverberar em dados sobre os Xetá. Por exemplo, é comum ouvir das duas principais lideranças xetá de São Jerônimo que o pai deixou o conhecimento da língua e dos cantos com Claudemir e o conhecimento das histórias dos antigos (mitos) com Dival, o filho mais velho. O primeiro preparado desde jovem para ser liderança e o segundo o filho mais velho, por isso assumiu a liderança; além do que os dois acompanharam o pai em suas caminhadas (jornadas de trabalho em fazendas e viagens ocasionadas pelos trabalhos políticos).

Aqui, proponho que o conceito de donos de família se aproxima das definições de Fausto (2008), especialmente à noção de chefia-maestria enquanto uma singularidade que representa ou apresenta uma coletividade. Mas, no caso dos Xetá, há também o elemento genealógico que é utilizado para classificar quem pode ou não ser *dono de família*. Tornam-se *donos de família* as pessoas da primeira geração descendente de um xetá *puro* e *antigo* já falecido. Em outras palavras, na constituição de um dono de família acontece o entrelaçamento de fatores genealógicos, geracionais e etários, marcados pelo falecimento do genitor ou genitora mais velhos, que viveram no mato e são classificados como *puros* e *antigos*. É possível que isso se transforme ao longo dos anos, e que a atual geração descendente dos donos e donas assumam esse lugar.

Chamo a atenção para como o referencial aos ancestrais em comum se apresenta como marcador fundamental da construção do parentesco entre os Xetá. E aqui podemos notar uma diferença em relação aos sistemas de parentesco amazônicos, a partir de uma observação de

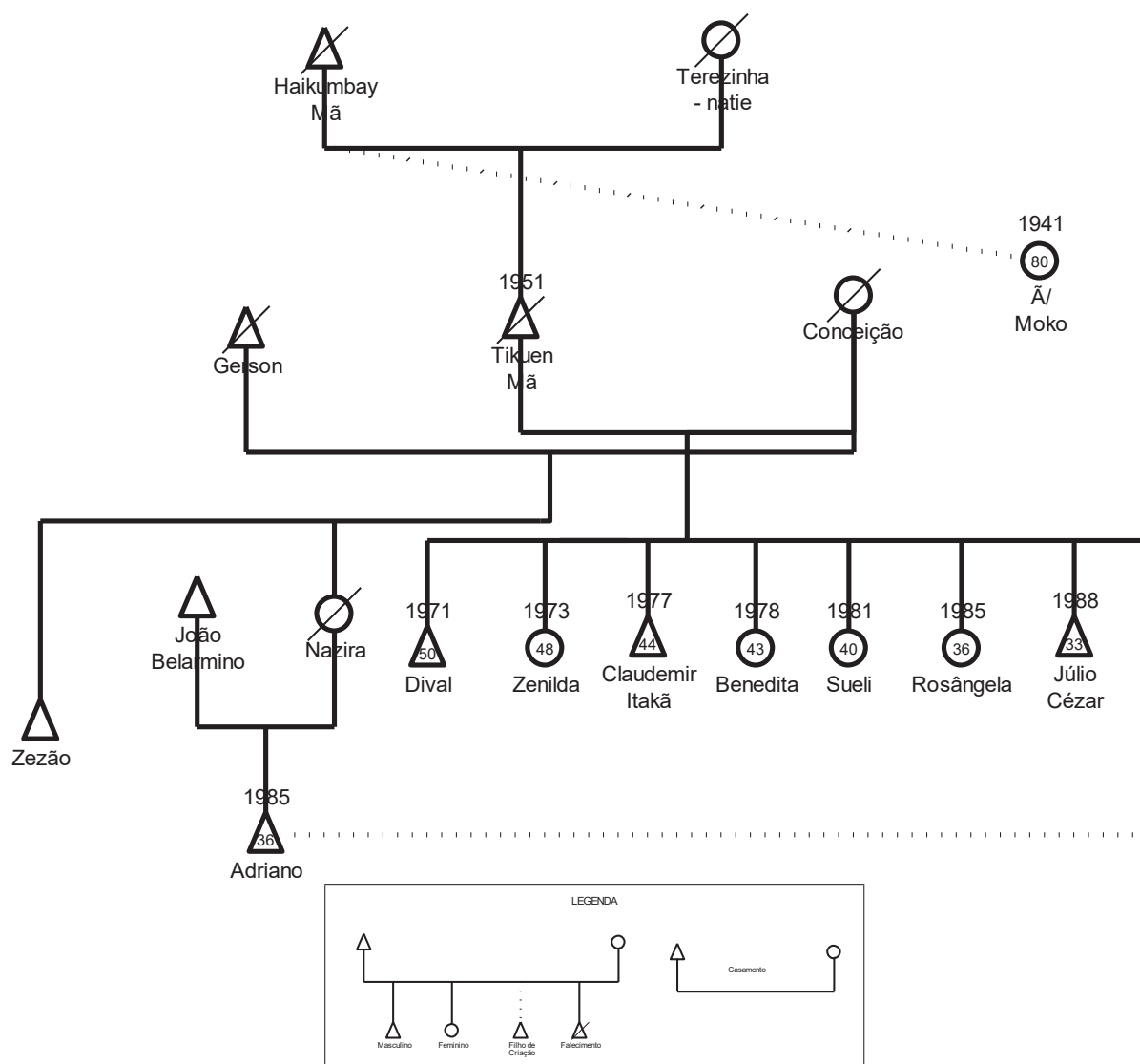
Eduardo Viveiros de Castro. Na introdução da coletânea “Antropologia do parentesco: estudos ameríndios” (1994), que reúne variados artigos do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Viveiros de Castro menciona que

As categorias de descendência são algo raras na Amazônia, região onde a ramificação lateral das parentelas cognáticas predomina sobre a verticalidade piramidal das genealogias. Ali onde existem, os grupos de unificação não costumam se definir por referência aos ancestrais — a ancestralidade é um valor praticamente inexistente na região (p.13).

Contrariando essa tendência amazônica descrita por Viveiros de Castro, entre os Xetá as categorias de descendência se afluam, especialmente na constituição de um representante da família extensa, possivelmente um fenômeno decorrente do genocídio. O modo como a pessoa está conectada genealogicamente com um ancestral determina sua posição, especialmente na atuação sócio-política, mas não só. Embora entre os donos e donas de família existam assimetrias, são frequentes reuniões entre eles para discutir tomadas decisões coletivas e importantes. Além disso, a identidade de uma pessoa xetá é marcada pelo vínculo com os antigos, bem como pelo seu lugar nos esquemas genealógicos de aparentamento.

Considerando esses fatores, indico que os *donos de família*, no contexto de SJ, são os filhos e filhas de Tikuein (Mã) e Dona Conceição e a anciã, ã. Dessa forma, foram considerados *donos de família*: Zezão, Dival, Benedita, Sueli, Zenilda, Júlio César, Claudemir, Rosângela. Apesar de, majoritariamente, os *donos de família* terem famílias extensas, a de Júlio César, o irmão mais novo, é composta apenas pela esposa e os filhos, que ainda são crianças, mas ainda assim ele é considerado como um *donos de família*.

GENOGRAMA 9: Os donos e donas de família de São Jerônimo



Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

Adriano é filho de Nazira, uma das filhas do primeiro casamento de Conceição com um homem Guarani. A posição de Adriano como uma pessoa importante com quem eu deveria conversar indica uma particularidade relacional.

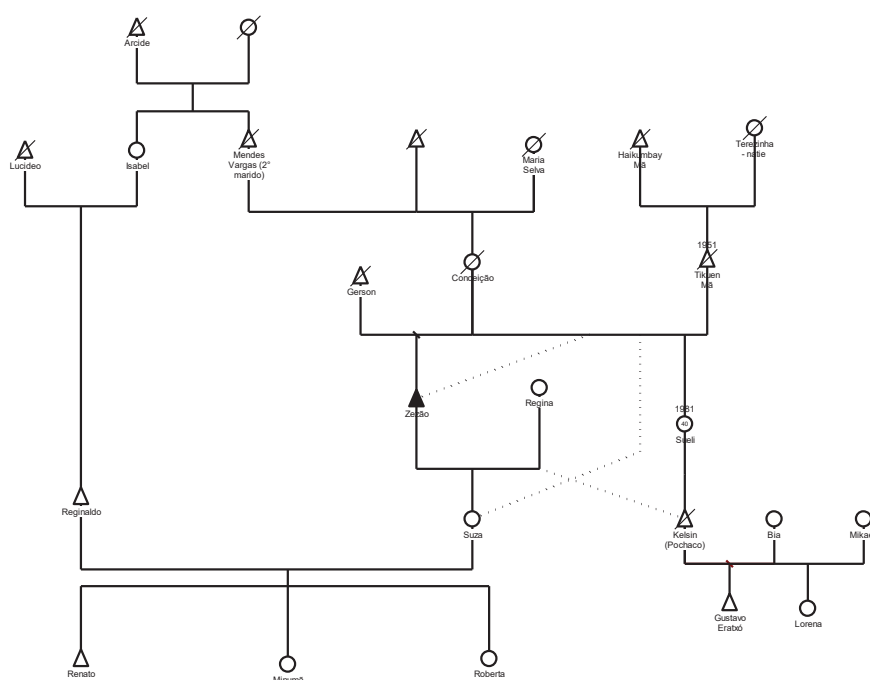
A questão é que ele é sobrinho dos *donos e donas de família* citados acima, mas também foi *criado* a partir de um momento da vida por Tikuein e Conceição. Por esse motivo Adriano

é considerado pelos filhos mais novos do casal, com quem cresceu, conviveu e se *formou*, tanto como sobrinho quanto como irmão⁴². Dediquei um tópico sobre criação no capítulo 3.

Essas pessoas casaram e tiveram filhos e filhas, que são os *netos* e *netas* de Tikuein e Conceição. Uma parcela significativa desses *netos* e *netas* também já casaram e tiveram crianças. Esse movimento tem um caráter expansivo e demonstra uma progressão na composição demográfica e identitária entre os Xetá. Como já mencionado, há um movimento reticente de crescimento e continuidade, que faz com que a recomposição populacional (depois de reduzida ao extremo) seja possível. Para que a expansão das relações fique mais lúcida, trago alguns genogramas de parentesco levantados nesta pesquisa. As leitoras notarão que há nomes de pessoas das gerações ascendentes ao ego que podem mudar de acordo com o ponto de vista e conhecimento sobre o parentesco de cada pessoa.

Genogramas das famílias extensas Xetá de São Jerônimo

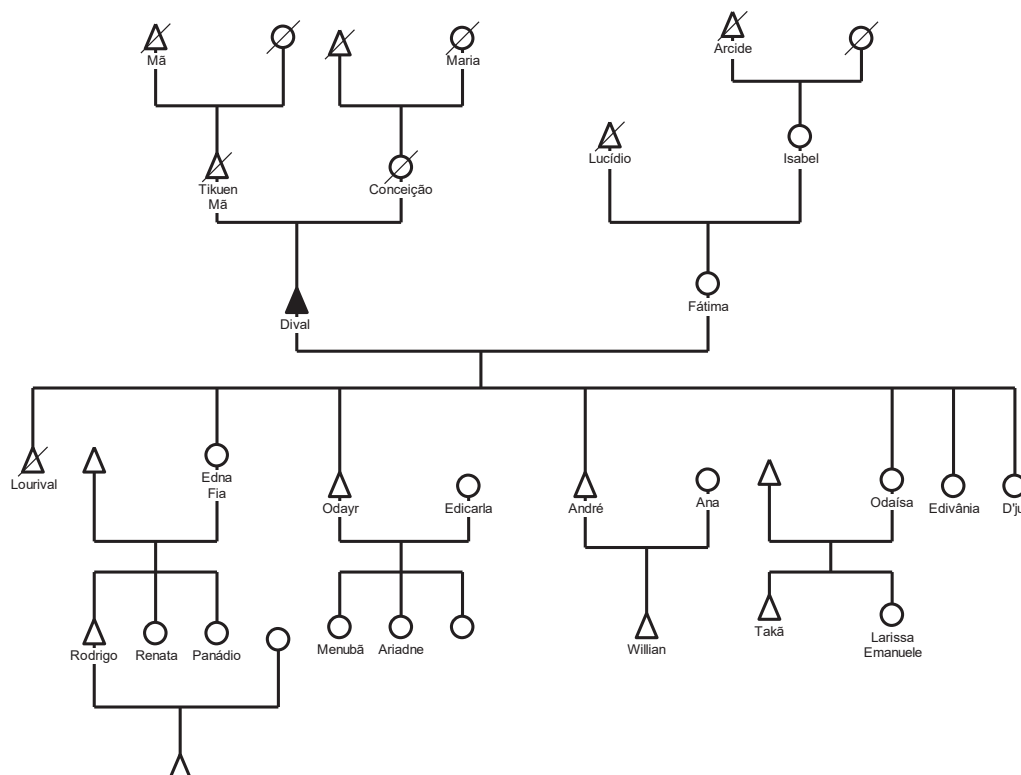
GENOGRAMA 10: Família de José (Zezão)



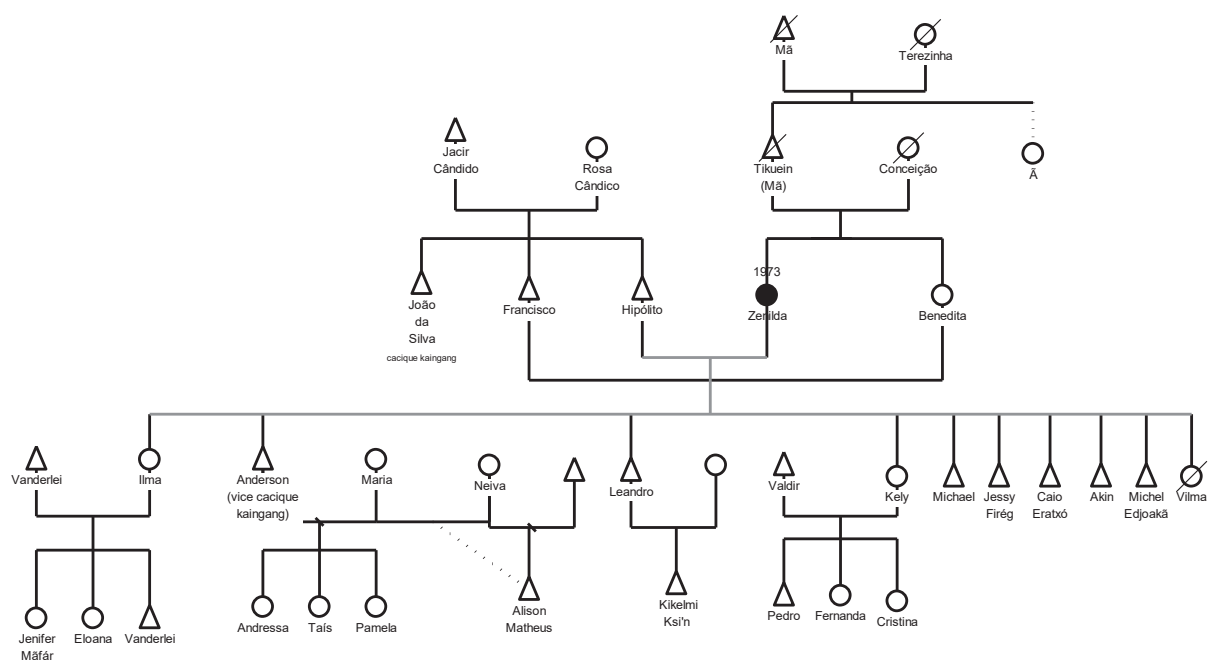
Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

42 Além dele outras pessoas também foram criadas por Tikuein e Conceição, mas citei apenas as pessoas com quem fui conversar. No capítulo 3 há um diagrama de parentesco com base na história de Adriano para refletir sobre a *criação*.

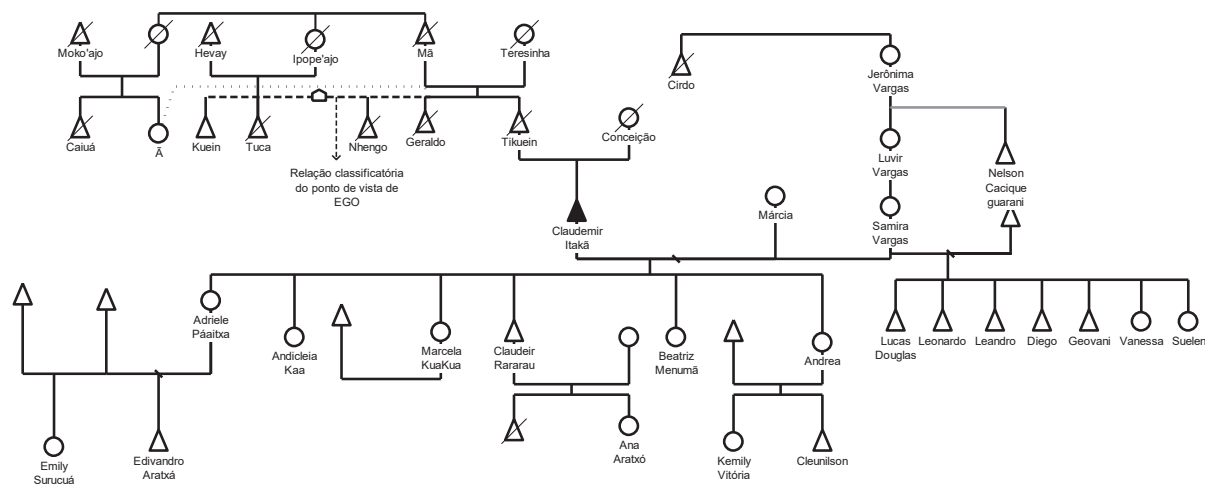
GENOGRAMA 11: Família de Dival



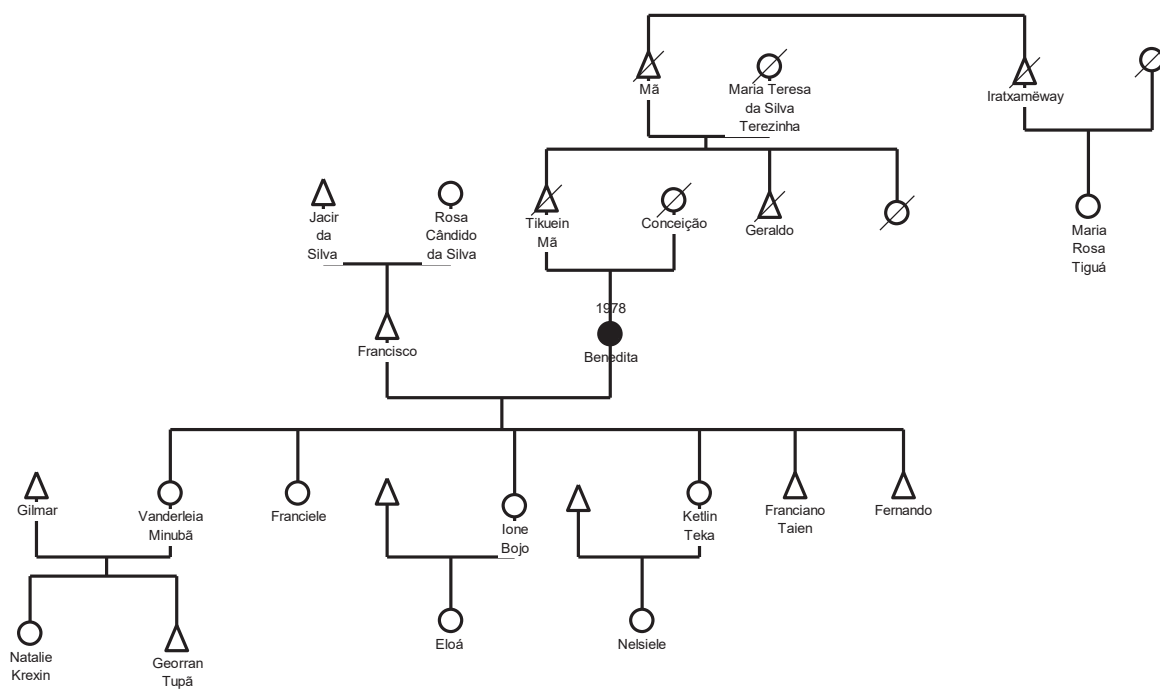
GENOGRAMA 12: Família de Zenilda



Fonte: Genograma 11 e 12. Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

GENOGRAMA 13: Família de Claudemir⁴³

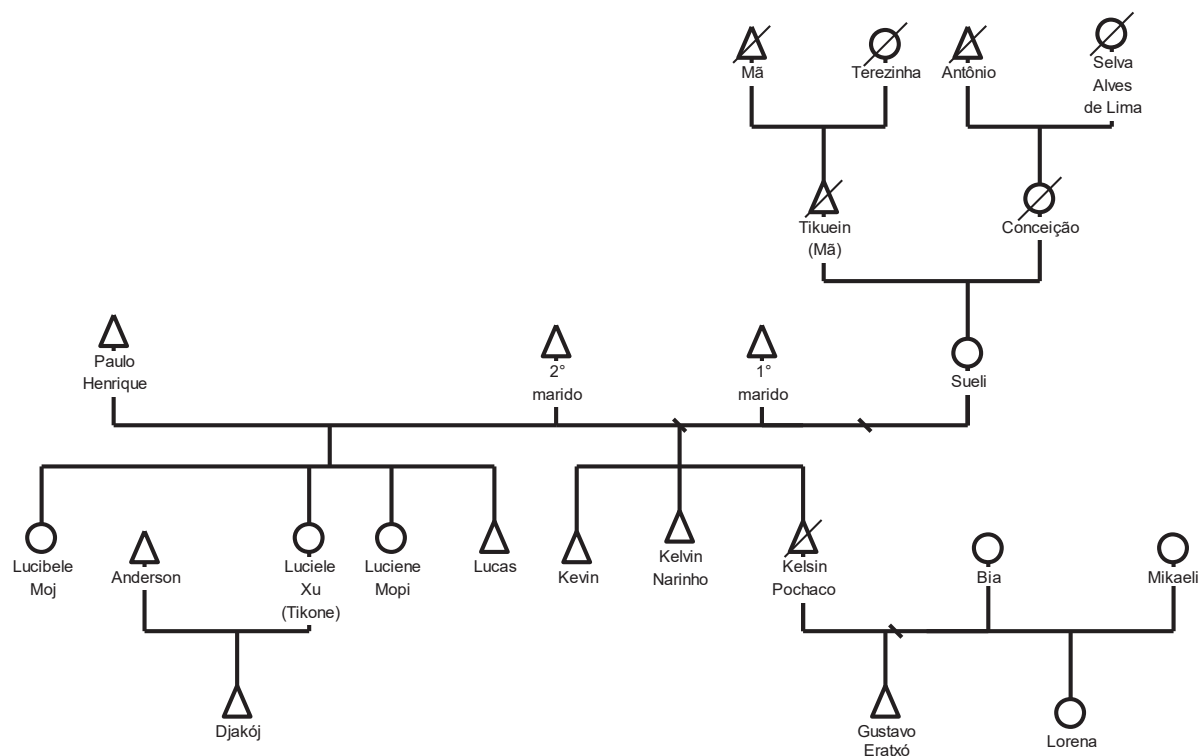
GENOGRAMA 14: Família de Benedita



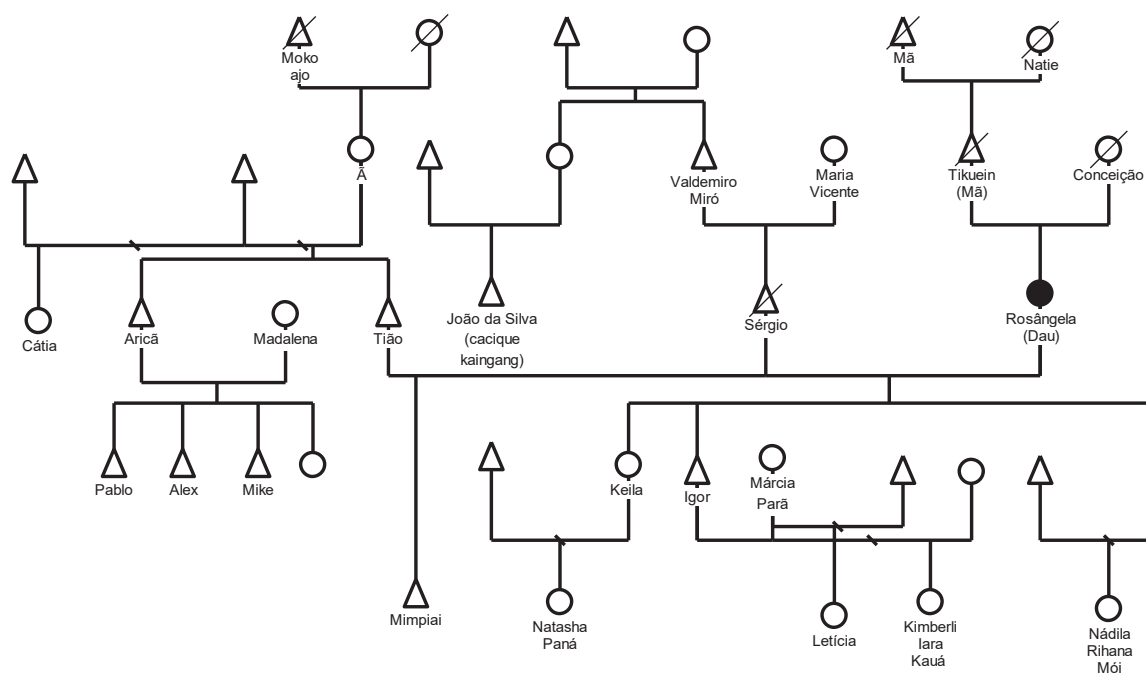
Fonte: Genograma 13 e 14 Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

⁴³ Este diagrama pode auxiliar na discussão do capítulo 4, uma vez que indica alguns parentes classificatórios devido ao modo como os Xetá se referem aos mais velhos, os chamando como “tios e tias”. Em geral, as pessoas definem como tios e tias aqueles que são irmãos dos pais ou dos avós maternos e paternos. No dia em que fiz o genograma com Claudemir, ele descreveu os mais velhos, que chama como tios, “*como se fossem* irmãos de seu pai”. Dizem os Xetá que o “pai ensinou a *considerar* os mais velhos como tios e tias, por respeito”. Há de se notar que em outros genogramas presentes em Silva (2003), e elaborados por meio do ponto de vista de outros “egos”, as mesmas pessoas não aparecem como germanas. Tendo em vista a diferença de pontos de vista, compreendo que quando os Xetá dizem quem “consideramos como” por isso “chamamos de tio”, é uma forma nativa de dizer o que na antropologia do parentesco é convencionado como uma “relação classificatória”, determinada pela terminologia — pelo modo como as pessoas se referem e chamam os parentes.

GENOGRAMA 15: Família de Sueli

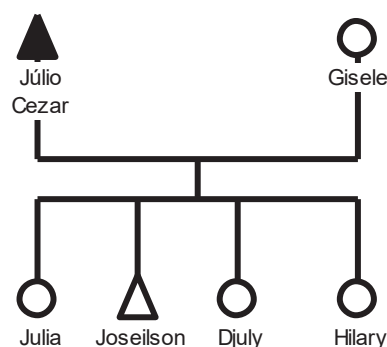


GENOGRAMA 16: Família de Rosângela



Fonte: Genogramas 15 e 16 Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

GENOGRAMA 17: Família de Júlio Cézar



Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

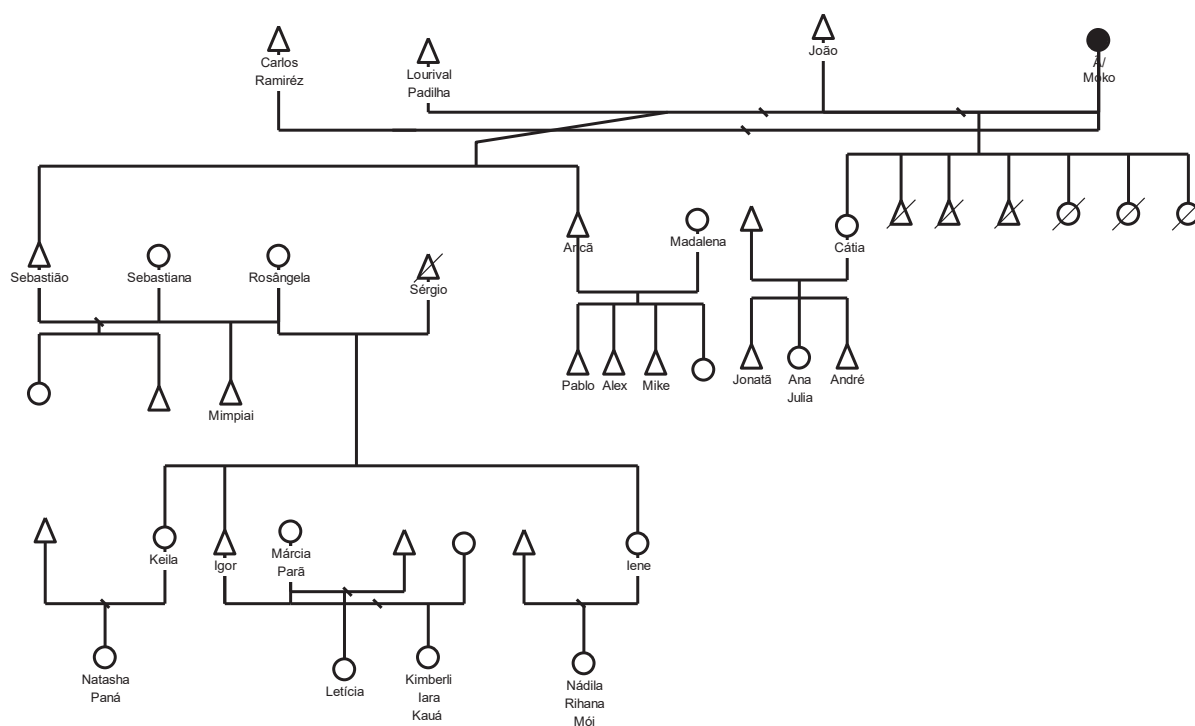
Como já mencionei, em SJ ã também é considerada como uma *dona de família* e seus filhos, noras, netos e netas como parte de sua família extensa. Ela se considera e é considerada pelos parentes como indígena *pura*. Como ela é uma das mulheres mais velhas do povo, os sinais do tempo corrente são visíveis em seu corpo e expressão. Algumas vezes, com uma voz suave e de baixa tonalidade, ela conversou comigo e os assuntos sempre giravam em torno de sua história de vida, de seus parentes, e por vezes sobre a diferença entre os parentes *puros*, *antigos*, do *mato* e os de *agora*. Embora ã seja conhecida pelo silêncio em relação aos estranhos e, por vezes, até mesmo com os parentes, é considerada uma autoridade sobre o ato de *falar* sobre o passado e sobre os *antigos*. Quando ela resolve falar e abre várias histórias sobre sua vida, as quais dizem muito sobre a história dos Xetá, os Xetá dizem que é bom ouvi-la para aprender com ela. No terreno onde está a casa de ã também está a casa de seu filho, Aricã – que vive com sua esposa Madalena, mulher Kaingang, e mais três filhos.

No segundo campo de 2019 também estive lá para conversar com Rosângela, filha de Tikuein e Conceição, que é casada com um dos filhos da ã. A relação entre as duas é de tia e sobrinha (FZ/BD), mas também de sogra (HM) e nora (SW). Apesar de ã ser a sogra de Rosângela, ela a chama de *tia ã*, e nesse sentido o termo vocativo de consanguinidade prevalece à relação matrimonial estabelecida com o filho da tia.

Durante esses encontros Ana Clara e eu tivemos mais contatos com as mulheres e bem pouco com os homens. Era sempre com Rosângela e com ã que conversávamos, assim como com Madalena (SW de ã). Nesse caso, a aproximação com Rosângela se deu por ela ser filha do Tikuein e por ser considerada como uma *dona de família*, diferente de seu esposo Tião, cuja

mãe, ã, é a mulher mais velha dessa família extensa, e entre os Xetá. A partir desse casamento, aconteceu uma aproximação dos parentes de Rosângela aos de ã, os quais seguem representados no genograma abaixo.

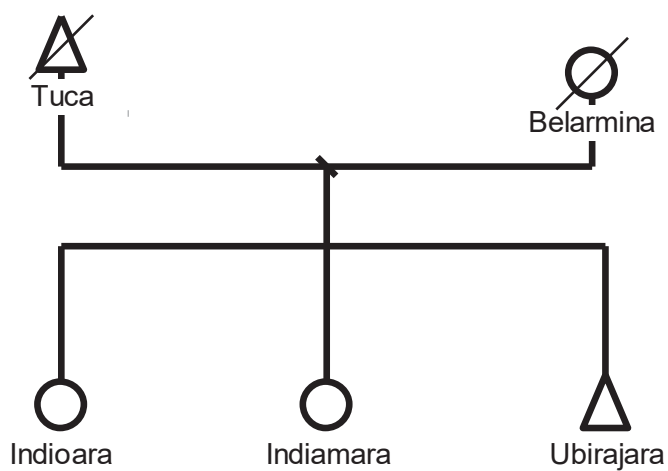
GENOGRAMA 18: Família de ã



Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

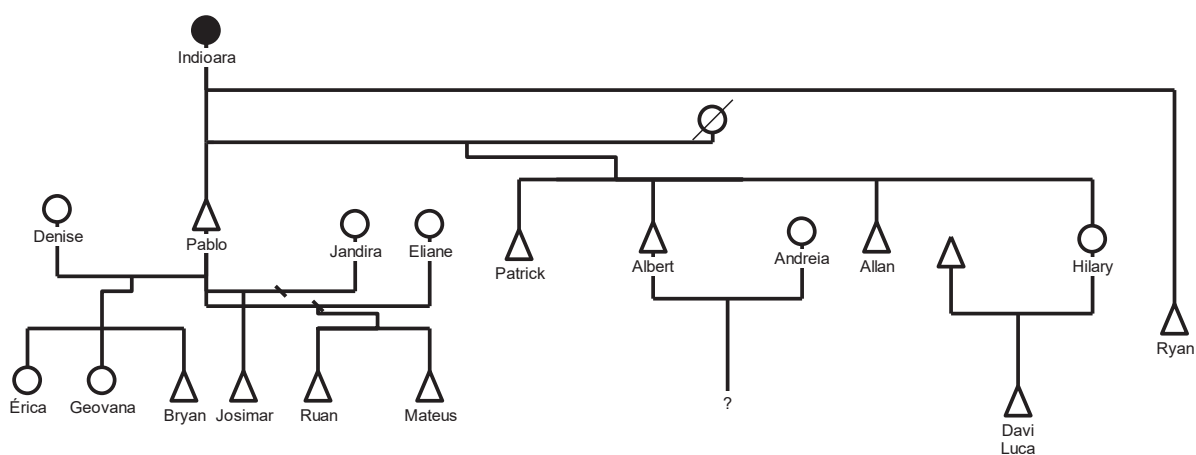
Para além de SJ, como *donos de família* estariam também classificados as *filhas e filho* de Tuca, que vivem na aldeia urbana Kakané Porã (em Curitiba): Indioara, Indiamara e José.

GENOGRAMA 19: Donas e dono de família da Kakané Porã



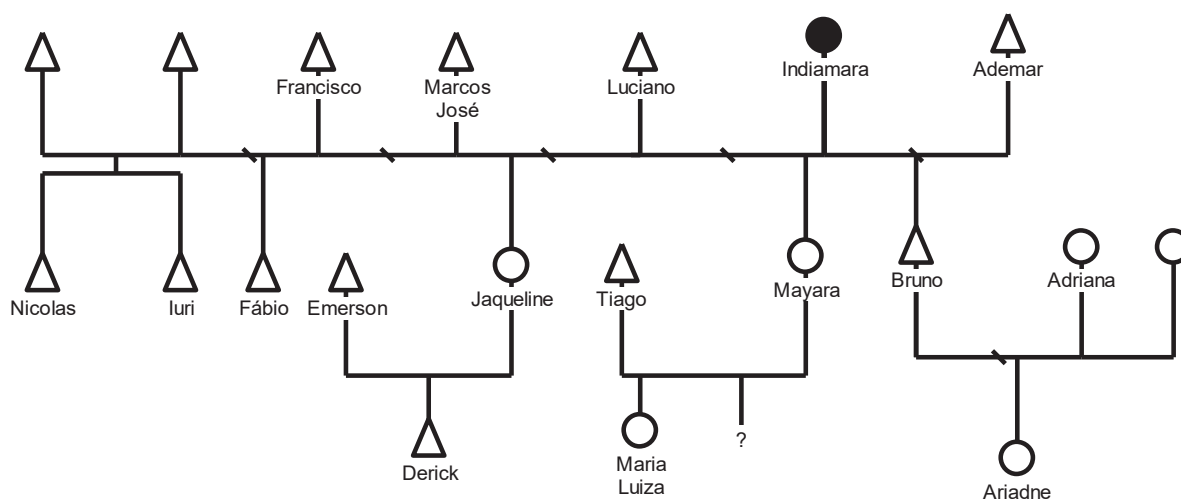
Genograma das famílias extensas Xetá da Kakané Porã

GENOGRAMA 20: Família de Indioara



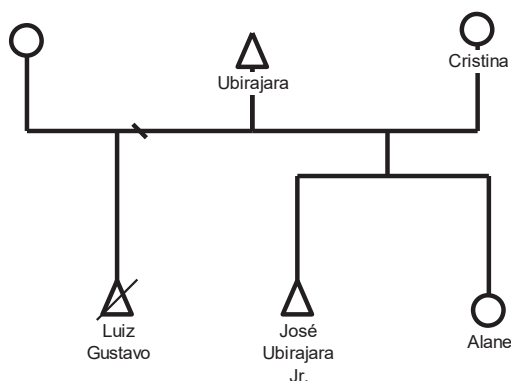
Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

GENOGRAMA 21: Família de Indiamara



Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

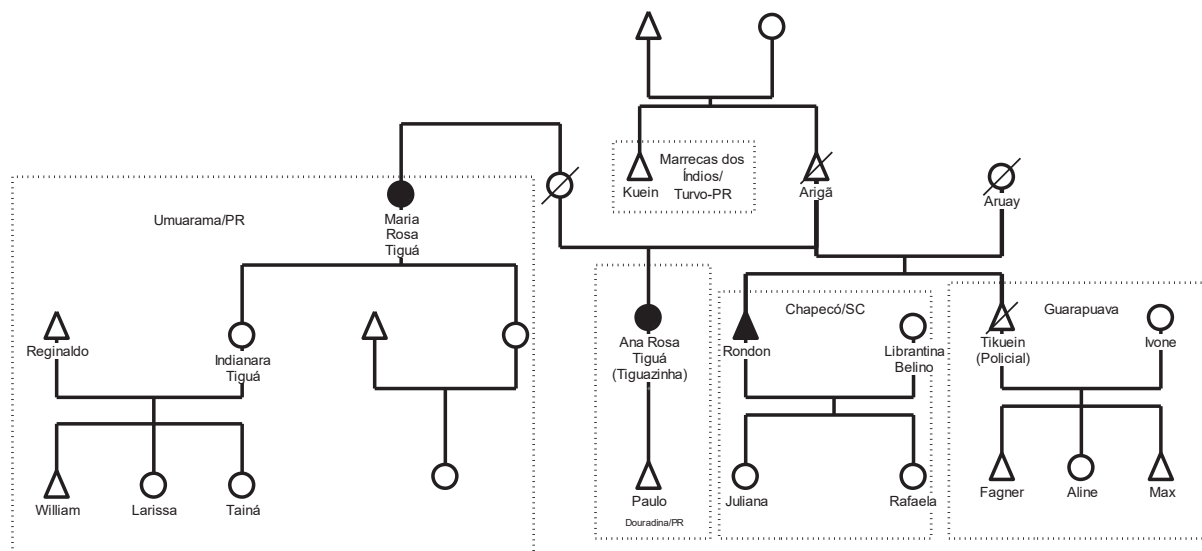
GENOGRAMA 22: Família de José Ubirajara



Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

Em São Jerônimo e na Kakané Porã consideram Maria Rosa Tiguá como *dona família*. Ela vive com sua filha, genro, netas e neto, em Umuarama no Paraná. Assim como a Ana Rosa Tiguá, a quem chamam de *tia Tiguazinha*, que vive com o filho em Douradina, no Paraná. Em Chapecó, estado de Santa Catarina, está Rondon. Kuen, o mais velho xetá, vive com sua cuidadora Helena, mulher kaingang e viúva de Tuca, em Marrecas dos Índios, em Turvo, no Paraná. Em virtude do fato de ele ser o mais velho entre os Xetá removidos da Serra dos Dourados, Kuein cuidou de muitas pessoas e é *considerado* como tio e como pai, por ã.

GENOGRAMA 23: Donas e dono de família: Maria Rosa Tigua, Ana Rosa Tigua, Kuein e Rondon



Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

Este genograma demonstra os donos e donas de famílias que vivem em diferentes lugares. Vemos aqui que, diferente do contexto de São Jerônimo, há menos famílias extensas. De todo modo, o fato de Rondon, Ana Rosa e Kuein serem *antigos* os fazem ser considerados como *donos*, no sentido da singularidade que pode vir a representar uma coletividade mais abrangente relativa ao povo Xetá.

O que ocorre em São Jerônimo e em Kakané Porã é que embora muitas pessoas já tenham constituído uma *família* – tenham uma casa, cônjuge e filhos (ou ainda já saído dessas uniões matrimoniais) – ainda não são considerados como *donos e donas de família*. Vejamos um exemplo. A família de Dival é composta por ele, sua esposa, 2 filhos e 4 filhas. Embora dois homens e duas mulheres já tenham cônjuges, casa e proles, Dival foi considerado como o *dono de família*, mas não seus filhos e filhas. É como se, nessa classificação, ele fosse responsável por responder, contar e falar sobre as famílias nucleares que compõem a família extensa dele.

É em torno da casa de Dival e Fátima que a maioria de seus filhos construíram suas casas. Essa dinâmica da espacialidade permite uma convivência intensificada entre os parentes, tornando-os mais *chegados* e próximos. Nesse sentido, a convivência na casa e no terreiro é constante, ocorrendo de modo mais intensificado nas refeições, mas não apenas durante elas.

O conceito de família pode ter vários sentidos. São *família* aqueles que são considerados e se consideram como pessoa xetá, especialmente as pessoas que tenham relação com os *antigos*. Além dessa conexão fazem parte da família todo o conjunto de afins que são agregados nas relações depois de uniões matrimoniais, bem como as proles geradas pelas filiações consecutivas. Há ainda as pessoas que se tornam parentes e parte da família por meio do estabelecimento do comadrio e compadrio, geralmente produzido a partir de algum tipo de apadrinhamento/amadrinhamento de crianças ou casamentos.

Por outro lado, dizem que já têm família “os filhos que casaram e tem filhos e filhas”, e embora já tenham suas casas continuam sendo componentes dessas famílias extensas representadas pelos *donos de família*. Assim, vemos que a possibilidade de expansão da família se reflete tanto nas dinâmicas espaciais quanto nas alimentares. Algo comum, por exemplo, é que os filhos construam suas *casas* próximas às casas dos pais. Mesmo depois que já tenham casado, construído suas *casas* e tenham filhos, continuam convivendo e compartilhando o alimento produzido no *fogo* da casa dos pais (F/M). No entanto, não consegui levantar dados suficientes para afirmar se há uma tendência matrilocal ou patrilocal que caracterizam o padrão de residências em SJ, seriam necessários mais dados para indicar regras ou tendências.

Nesse caso, a recorrência do compartilhamento de um mesmo fogo de forma cotidiana, entre os parentes que moram próximos ou que tenham relações mais estreitas, auxilia a diferenciar esses arranjos relacionais. Em alguns casos, os fogos acesos que produzem o alimento diário – compartilhado por pessoas que moram na mesma casa e pelos parentes que moram nesses arredores – estão localizados nas casas dos *donos e donas de família*.

Embora não me detenha sobre o assunto, indico que há trabalhos etnográficos que buscam analisar a relação entre o fogo, a alimentação, a produção de pessoas e do parentesco (PEREIRA, 1999; CARSTEN, 1995; HUTCHINSON, 2000). Em um contexto próximo, entre os Guarani-Kaiowá, residentes no Mato Grosso do Sul, Levi Marques Pereira (1999) escreveu sobre os fogos familiares.

De acordo com o antropólogo, *Che ypykykuera* é como os Kaiowá se referem ao “grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo familiar, onde são preparadas as refeições consumidas pelos integrantes do fogo” (p.81). A explicação sobre esta expressão kaiowá indica que

Numa primeira acepção, *ypy*, significa proximidade, “estar ao lado”, ressaltando o fato da convivência íntima e continuada. O termo pode significar ainda “princípio” ou “origem”. Assim, a expressão *che ypykykuera* retém os dois sentidos do termo *ypy*, referindo-se aos meus ascendentes diretos, com os quais compartilho os alimentos, a residência e os afazeres do dia-a-dia; enfim, denota proximidade, intimidade e fraternidade, ponto focal da descendência e da ascendência (p.81)

Assim, “fogo familiar” é uma expressão utilizada por Pereira para traduzir *che ypykuera*. Um fogo familiar, nas palavras do autor, se constitui “como unidade sociológica no interior do grupo familiar extenso ou parentela, compostos por vários fogos, interligados por relações de consanguinidade, afinidade ou aliança política” (p.81). De tal modo, pertencer a um fogo familiar é visto como uma “pré-condição para a existência da humanidade guarani-kaiowá” (p.81).

Em São Jerônimo o fogo também é uma unidade sociológica e a partir das dinâmicas atreladas a ele é possível indicar alguns núcleos de convivialidade e comensalidade. Sobre isso, quando questionava quem eram os parentes de criação, em geral as explicações eram associadas às memórias de compartilhamento da mesma casa, da comida, do convívio e do tempo.

Por vezes foram citadas as memórias de “uma enorme panela de arroz” que era feita no almoço e no jantar para “dar de comer a turma”. São constantes as memórias sobre o “dormir junto perto do fogo para se esquentar”. Também em torno do fogo ocorriam e ocorrem momentos de contação de histórias, de divertimento e prosa. Nesse sentido, há uma memória afetiva atrelada ao fogo e este se mostra como um elemento fundamental da comensalidade, que por sua vez é um grande pilar do parentesco ameríndio (Overing, 1999; Gow, 1991)

Aqui, mais do que focalizar nas relações sociais mediadas pelo fogo, aponto este como um elemento presente na dinâmica entre casas, parentesco e donos/donas de família. Observar quem come e onde come fez com que eu pudesse perceber que a metodologia de campo que me foi proposta pelos Xetá era um reflexo de uma sócio-lógica específica, a qual também me informava sobre seus modos de parentamento.

Para entender essa relação sociológica, denoto que entre os Xetá são comuns classificações que apontem para uma divisão de grupos, descritos como os *peçoais*, *turmas* ou *gentes*: do *tio* Tuca, da *tia* ã, da *tia* Tiguazona, do *tio* Tikuein (policial), do *tio* Rondon e da *tia* Tiguazinha e do *tio* Kuein. Essas classificações parecem apontar divisões entre diferentes famílias extensas, que são ramificadas em famílias nucleares compostas por pessoas que *são* xetá ou parente *dos* Xetá.

Desde os trabalhos de campo feitos na reserva técnica do MAE-UFPR, quando víamos fotografias que remetiam aos grupos locais, notei que essas classificações citadas acima pareciam fazer referência à noção de chefia que operava no passado, quando as famílias extensas ou grupos locais (*gentes/turmas*) eram lideradas por um chefe. Cada *gente* tinha um vínculo territorial nas imediações do Ivaí, ou seja, cada lugar levava um nome de acordo com a presença de grupos locais específicos (SILVA, 2003). No atual vocabulário, a relação entre

pessoas e lugares pode ser explicitada como o “lugar da gente da tia ã, lugar da gente do pai de Tuca”, mas há nomes na língua xetá para designar esses espaços (ver capítulo 1).

Por sua vez, o uso do termo *dono* aparece relacionado com a posição de chefia em uma passagem de Carmen Silva (2003). Ela registrou o uso da palavra dono, sendo utilizado por Kuein e Tuca em uma narrativa sobre a realização dos rituais de iniciação, que ocorriam durante o verão — *hakota*, a fase do ano marcada pelo canto da cigarra.

O **homem velho do lugar** fazia o cocho grande de jaracatiá, e fazia bebida de fruta, ou guabiroba, ou jabuticaba, amassava, punha água e deixava azedar. Quando está bom, o **dono do cocho, homem mais velho**, vem provar (grifos meus, p.143)

A autora também indica que

Quando pergunto aos Xetá se havia um líder religioso ou alguém que dirigia os rituais, sempre me dizem que não, que era o **dono do cocho** da bebida o responsável pela festa da beberagem e de iniciação dos meninos. Ele era também o **cabeça do grupo local**, ou seja, **seu chefe** (grifos meus, p.144)

Essas duas indicações sobre localidade e chefia também foram apontadas por Elizabeth Pissolato (2007), a respeito da relação entre parentesco e lideranças guarani mbya em aldeias do sudeste brasileiro. Segundo a autora, “as localidades guaranis podem e são normalmente descritas primeiro como grupos de parentesco sob a liderança de um homem ou casal mais velho que os encabeça” (p.75). Além disso, ela afirma que a constituição de uma liderança de grupo de parentesco envolve a capacidade de manter a parentela sob “proteção e controle” (p.75).

Pereira (1999) também descreve que entre os Kaiowá a parentela se constitui como um “grupo não linear organizado em torno de um líder de expressão que, como cabeça de parentela, reúne em torno de si seus parentes próximos e aliados” (p.85). Tal como o mapa parcial das casas de São Jerônimo representa, há uma tendência das famílias extensas em se reunirem em torno da casa dos donos e donas de família, formando assim uma unidade de convivência mais intensificada. Esta relação com o homem ou mulher mais velhos também foi apontada por Pereira (1999) entre os Kaiowá. Lá o cabeça de parentela, chamado como o *hi’u*, é geralmente um homem mais velho e que já teve muitos filhos. Esta pessoa tem a capacidade de aproximar perto si muitas pessoas, as quais dizem que é no “*hi’i* que nos encontramos”. Além desse termo,

Pereira (p.86) menciona que há o termo *tamõi* – avô, que foi adotado por Tomas de Almeida (1991, p.242) como um termo equivalente a *hi'u*⁴⁴.

O conceito de dono de família parece apontar uma conexão sociológica entre os Xetá *antigos* e os de *agora*, salvo algumas diferenças. Se no passado o chefe de família extensa era um homem, geralmente o mais velho e um bom caçador, no presente há não só donos, como também as donas de família. Embora de modo assimétrico, as mulheres mais velhas de cada família extensa também opinam em reuniões sobre projetos e auxiliam nas pesquisas falando sobre o povo Xetá. Além disso, no passado as diferentes famílias extensas viviam distantes, se encontravam em momentos específicos, faziam trocas matrimoniais e entravam em conflitos.

No momento, embora a distância prevaleça, não operam mais essas dinâmicas espaciais e territoriais dos *antigos*, e sim imposições atreladas ao desterramento, à dispersão forçada e ao aldeamento (cercamento) produzido pela política indigenista do SPI. Além disso, as distâncias que foram impostas as atuais famílias extensas inviabilizam visitas constantes aos parentes que vivem longe, uma vez que as viagens demandam um alto custo monetário. Em relação às trocas matrimônias, como já mencionado, é preferível casar com indígenas de outros povos, uma vez que consideram todos os Xetá parentes *de perto*.

⁴⁴Aqui parece haver uma relação fonética de semelhança entre o termo *tamõe* o termo utilizado para falar avô em Xetá, expresso como *mã*, mas para compreender isso seria necessária uma abordagem linguística. Esta observação também foi feita por Silva (2003) na tabela de terminologia de parentesco xetá.

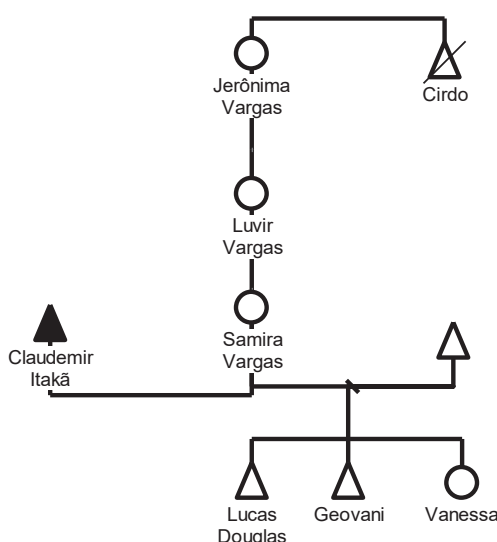
CAPÍTULO 3: SER E FAZER PARENTES

3.1 AS FASES DO “SER PARENTE”

Era um domingo sem sol, um tanto incomum em SJ, e chegara o dia de cumprir o combinado que fiz durante a semana de ir almoçar na casa de Claudemir e sua esposa Samira. Naquele dia experimentaríamos o frango temperado da Samira, que motivou o nosso encontro. Ela, uns dias antes, me mostrou uma árvore de *colorau*, a qual se trata de um pé do que eu conhecia como urucum (*bixa orellana*), muito utilizada como tintura corporal entre os povos indígenas, e em São Jerônimo as sementes do fruto são usadas para fazer o tempero que “dá cor” ao frango.

Na proximidade da casa deles também vivem um casal de irmãos guarani – Cirdo e Jerônima Vargas (MMB de Samira e MM de Samira). Eles são da família Vargas e conhecidos por serem duas das pessoas mais velhas de SJ. Jerônima é mãe de Nelson Vargas, o atual cacique do *lado* guarani (vide diagrama abaixo)

GENOGRAMA 24: Casa de Claudemir e Samira e de seus arredores⁴⁵



Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

⁴⁵ Há muitas pessoas que são filhas, genros, netos e netas de Claudemir que não estão nesse diagrama porque não moram como eles.

Além de ir para almoçar com Claudemir e Samira, meu objetivo era fazer o diagrama de parentesco da família dele, seguindo o método proposto, o que implicava fazer algumas perguntas. Assim que começamos diante do gravador sua postura mudou: costas eretas, rosto sério e às vezes as mãos pareciam trêmulas. Embora ele tenha afirmado que o gravador não incomodava e que estava acostumado, o modo como a conversa andava mudou. De alguma forma ele esperava que eu, enquanto pesquisadora, fizesse perguntas. Porém, depois de algumas delas, desliguei o celular e segui a prosa de um modo mais informal, tornando a situação menos tensa.

“O que é parente, Claudemir?”, indaguei. Ele então começou a responder que tinham “várias *fases* em ser parente”. A primeira “fase” é o parentesco entre “todos os parentes indígenas” de um modo mais geral, ou seja, nas palavras dele “todos aqueles que carregam o *sangue*” e a identidade indígena. Parente, nesse caso, é utilizado no tratamento, quando encontra e quando se refere a qualquer pessoa indígena e nas palavras dele: “por ser índio é tudo *parentesco*”.

A categoria *parentesco* amplamente disseminada e concomitante com a formação da antropologia enquanto disciplina é também utilizada pelos Xetá. Geralmente foi acionada como um referente à semelhança e à proximidade. Algumas pessoas dizem que os Xetá têm mais *parentesco* com os Guarani, uma vez que o *jeito de ser*⁴⁶ e a língua são semelhantes. Sobre isso, dona Isabel contava, em uma noite fria ao lado do fogão à lenha, que Tikuein a chamava de *prima*. Ela explicou sobre quando conseguiram conversar na *linguagem*: “era diferente um pouco, se entendemos, daí ele disse “você é minha parente, conhece a língua”. Essa associação entre língua e parentesco também foi feita por Tuca, que descreve a alegria que sentiu com reencontro com seu primo em Curitiba — depois de ambos serem raptados — afirmando: “ele me entendia, falava nossa língua, era meu parente (SILVA, 1998, p.45). De modo semelhante, Zezão explicou seu ponto de vista, para mim e para Rafael, dizendo que: “no meu pensamento há pouca separação entre Guarani e Xetá, por que a língua é a mesma e os guarani também viviam colhendo frutas e comiam comida sem sal”.

De modo recorrente, o *jeito de ser* foi explicado pela proximidade linguística, mas também com outros aspectos sociológicos que conectem as pessoas contemporâneas com as *antigas*. Quando os Xetá dizem que têm o *jeito de ser* parecido com os Guarani também se referem ao modo de falar, ao comportamento e ao passado. Embora eu não tenha muitos dados

46Para saber mais informações sobre o que seria esse *jeito de ser* precisaria fazer mais campo.

sobre o que os Xetá entendem como “jeito de ser”, abro um parêntese para indicar alguns dados sobre o “modo de ser guarani”, a partir de um artigo de Bartolomeu Meliá (1981), baseado em um arcabouço de registros jesuíticos. Faço essa escolha também considerando que os próprios Xetá indicam esse “parentesco”.

Sendo assim, entre os Guarani, a relação entre o modo de ser e os antigos emerge por meio de uma série de referenciais ao *ñandereko*, que pode ser traduzido como “nuestro modo de ser” (p.5). A partir da análise de fontes o autor demonstra como os Guarani relacionavam a expressão *ñandereko* ao *teko*, que segundo os registros do padre Montoya poderia ser utilizado para expressar “ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito” (p.7). Esta referência ao jeito de ser específico aos Guarani é acionada em contextos de elucidação e de produção da diferença, especificamente frente às imposições jesuíticas nos registros sobre os “Guaraní históricos”. No entanto, ele indica que ainda perdura entre os guarani “actuales, especialmente cuando marcan su diferencia frente a otras sociedades que continuan amenazando su libertad y su derecho a ser ellos mismos” (p. 8).

Para finalizar, assim como para os Xetá, o modo de ser Guarani está ligado a como seus antepassados viviam no espaço geográfico. Segundo Meliá (1981), a partir dos dados de Montoya (1892)

Datos de la época confirman el hecho de que los Guaraní estaban “vivendo a sua antigua usanza, em montes, sierras y vales, em escondidos arroyos, em três, cuatro o seis casas solas, separados a lengua, dos três y más, unos de otros” (30)⁴⁷. Es esta forma de organizarse em el espacio la que los dirigentes guaraní consideraban como una estructura esencial de sua cultura, aunque tal vez no tenían de ella una consciencia tan explicita antes de que los indujera, más o menos impositivamente, a “reducirce”, es decir, a aceptar una nueva configuración espacial (31). Ciertamente la “reducción” como Pueblo y el espacio que ella producía, se diferenciaban profundamente del tekoha guarani, el lugar donde hasta entonces se había realizado y producido la cultura guaraní” (p.8)

Neste último ponto, relacionado ao passado e a consciência história, os Xetá conectam os *jeitos de ser* guarani/xetá, baseando-se na memória construída a respeito da organização social dos antigos — marcada pela divisão em famílias extensas ou grupos locais, que viviam em lugares distintos, com uma mobilidade intensa e com a subsistência marcada pela caça e pela coleta. Muitas vezes ouvi que “antigamente tanto os Xetá quanto os Guarani viviam de um modo mais *selvagem*”, sem usar roupa e mudando de um lugar para outro de acordo com os

⁴⁷ MELIÁ, 1981 apud, Montoya 1892, p.29

ciclos das frutas e da caça. Esses *antigos*, eles diziam, muitas vezes “brigavam” com inimigos regionais e alguns homens tinham mais de uma esposa.

O ponto que trago à luz é sobre como o termo “parentesco”, que é utilizado para falar da semelhança entre os Xetá e os Guarani, indica um reconhecimento de proximidade sociológica entre os dois coletivos. O ponto nodal é que isso se dá por meio da relação que estabelecem com a própria história, com a memória sobre o modo de viver dos antigos. Sobretudo, isso parece referir a um gradiente de alteridade existente entre diferentes coletividades, no qual os Xetá dizem “ter mais parentesco com os Guarani do que com os Kaingang”, os quais têm uma língua e um “jeito de ser” — organização social, cultural e territorial — “mais diferente”. O “parentesco” aqui não é somente definido por um referencial genealógico, pois os Xetá são muito aparentados tanto com os Guarani quanto com os Kaingang, mas sim por meio de um referencial na organização sociológica dos antigos — de modo de viver e jeito de ser, que são considerados como semelhantes.

Seguindo com a explicação dada por Claudemir, uma outra *fase* no *ser parente* é aquela caracterizada como ser ou ter *parente verdadeiro*: filhos e filhas, primos, tios, sobrinhos, cunhados e cunhadas, sogros, sogras, pai e mãe. Esses foram explicados como *parentes mesmo* e isso pode incluir os consanguíneos e afins. Mas às vezes se referiam aos *parentes verdadeiros ou parentes legítimos* indicando àquela parcela que tem um mesmo *sangue*.

Além dessas definições, Claudemir explicou que tinha os parentes de *formação* ou de *criação*. Relações de *formação*, por vezes, se entrelaçam com as de *criação*. Elas são noções diferentes, mas se cruzam o tempo todo.

A *formação* está relacionada com a ideia de crescimento e de desenvolvimento, logo, pode ser utilizada para falar sobre o crescimento de pessoas, como também de plantas e animais. Assim, pessoas que se *formaram* juntas são pessoas que cresceram juntas, que compartilharam um tempo de vida, ou — emprestando uma noção de Fabian (2013) — são pessoas coetâneas. A coetaneidade do crescimento corporal e comportamental — isto é, o compartilhamento do tempo, do espaço e da comensalidade — faz com que elas se tornem *parentes de formação*.

Já a *criação* está relacionada à ação de cuidar e ser cuidado e aos afetos acionados para criar alguém ou se criar com alguém. Nesse sentido, a criação está vinculada ao compartilhamento da memória do cuidado, ou “memory of care”, nas palavras de Peter Gow (1991). Pessoas que se criaram juntas têm memórias em comum relacionadas ao ambiente doméstico, à alimentação, às dinâmicas de convivência, assim como aos aprendizados adquiridos ao longo do tempo.

Em resumo, a *formação* é o desenvolvimento, o processo de crescimento – corporal e comportamental — e a *criação* de dá por meio das ações feitas para que esse desenvolvimento aconteça. Ambas são categorias potentes em termos da construção do parentesco e serão temas da continuidade do texto.

Por último, há os parentes feitos a partir do compadrio e do comadrio, geralmente a partir de um evento ritual/cerimonial, tais como batizados e casamentos, nos quais pessoas apadrinham e amadrinham crianças, assim como casais; e depois disso se tornam comadres ou compadres.

3.2 SANGUE E MISTURA

“Porque a gente que é uma mistura de sangue: por que daí pega o sangue do pai e da mãe, então digamos: o pai ou a mãe é de uma etnia ou o pai é de outra, daí se mistura, aí que nós usa esse linguajar...

L- do sangue?

C- isso”

(São Jerônimo, abril de 2019)

“O mesmo sangue que corre nas veias de Dival corre nas veias do André, da Edivânia, do Daia, da D’juí” me explicava dona Fátima, enquanto depenava a galinha que sua filha tinha matado, mergulhando-a numa bacia com água fervente. Ela continuou, enquanto eu me encostava na porta: “corre o meu sangue também, mas corre *mais* o do Dival. Noventa por cento é do Dival, veja a cor do Daia, a cara das meninas. Está certo que o André tem mais a minha cor de pele, mas tem mais *sangue* do Dival”.

Afirmações como essa me fizeram perguntar o que é o sangue. Depois que me explicaram que sangue era um material substancial “que corre nas veias” do corpo, questionei o que e como esse material substancial produzia efeito no corpo das pessoas aparentadas. E além do efeito corporal, interessava-me saber como o sangue estava relacionado com outras categorias, tal como a *pureza* e a *mistura* que compõem as identidades das pessoas.

De certa forma, os fenômenos das misturas são recorrentes em diferentes contextos e expressam concepções diferenciadas. Seja pelas teorias nativas, seja pelas teorias antropológicas que se debruçam sobre tais fenômenos para produzir reflexões que desloquem o pensamento antropológico, é possível focalizar e descrever situações sociais a partir de

diferentes perspectivas⁴⁸. Entretanto, neste tópico uma parte dos dados aponta como saliente as misturas de substância — especialmente a sanguínea — enquanto componentes e produtivas da pessoa, a qual é também conectada com as concepções e relações que produzem o parentesco (GOW, 1991; STRATHERN, 2014; CARSTEN, 1995 e 2014; COELHO, 2004 e 2001).

Em São Jerônimo, pelo que as pessoas afirmam, o sangue é uma substância que age no corpo, gera características corporais e fenotípicas específicas e, sobretudo, é “o sangue que mistura” quando uma criança é gerada no corpo de uma mulher. Embora eu não tenha dados precisos sobre teorias da concepção associadas à noção de pessoa que rondam algumas afirmações em SJ, podemos notar que a noção de pessoa está relacionada com a compreensão de *mistura*.

Sobre algumas reverberações referentes a esse conceito, Josiéli Spenassato (2016) percorreu e demonstrou vários aspectos sociológicos que são acionados a partir da noção de *mistura* em SJ. A autora evidencia que uma criança nascida da relação entre um casal de *etnias*⁴⁹ diferentes pode vir a *puxar mais para um lado*, de acordo com a convivência, conhecimentos, língua a ser aprendida e, sobretudo, a partir de uma escolha a ser feita no decorrer da vida (p.138-140). Nesse sentido, ela observa como os inter-casamentos estão “mesclando indivíduos e grupos. Eles colocam em jogo uma multiplicidade de referências étnicas e as embaralham” (p.139). A análise apresenta como uniões matrimoniais estão relacionadas com a produção de uma conjuntura social e política, assim como *mistura* é um conceito que mobiliza determinadas ações frente a tal conjuntura.

Neste contexto, definir e concretizar uma explicação sobre a mistura é uma tarefa árdua. Talvez, um bom começo seja elucidar que mistura não é singular, mas é plural: são *as* misturas. Uma delas é a do sangue. Pode haver misturas nas composições onomásticas, nos conhecimentos acerca da língua, na comida *misturada* ou até mesmo um em trançado de cestaria. Isso ficou evidente, certa vez, durante uma visita a casa de homem xetá, onde havia uma peneira trançada pendurada na parede. Quando Gian perguntou qual *etnia* era aquela

48 Na antropologia vários olhares focalizaram os fenômenos de mestiçagem e misturas. Há as abordagens sobre aculturação como as feitas por Roberto Cardoso de Oliveira (1996) e Darcy Ribeiro (1986), as quais compreendem processos de transformações sociais a partir dos contatos entre indígenas e não-indígenas enquanto um processo transitório e que desencadeia na “aculturação”. Há as mais contemporâneas que analisam a mistura a partir da noção de perspectiva como é o caso do trabalho de Eduardo Nunes (2014) entre os Karajá e a partir do qual Josiéli Spenassato (2016) construiu sua análise. A discussão sobre anti-mestiçagem por Márcio Goldman (2015) e Kelly (2016) também tem produzido reflexões interessantes. Aqui, me aproximo mais da análise feita por Peter Gow (1991), que entende o fenômeno da mistura por meio da relação entre parentesco, história e memória, bem como seus efeitos no processo de produção da pessoa e da identidade entre os Piro, na Amazônia peruana.

49 Palavra utilizada para designar se uma pessoa é Kaingang, Guarani e Xetá.

peneira a resposta foi que era “*misturada* guarani e kaingang”, pois tinha trançados feitos com técnicas de ambas as *etnias*.

No que tange a explicação da mistura por meio da substância, dizem que pessoa que tem “correndo em suas veias” o *sangue misturado* — composto pela substância sanguínea da *mãe* e do *pai* — terá características corporais correspondentes a isso. No entanto, ela poderá *puxar mais*, no sentido das características corporais que apresentará, para o *lado do pai* ou para o *lado da mãe*, como demonstra a explicação de Fátima. Para ela, seus filhos puxaram para o *lado do pai*, pois para ela e outras pessoas, o sangue advindo do homem é mais *forte*. De modo geral, diversas pessoas afirmaram que uma criança gerada entre um homem e uma mulher tenderá a *puxar mais* para o *lado do pai*, pois “dizem que o sangue do pai é forte”. Há de se notar que os dados produzidos em São Jerônimo não indicam que o casamento em si produz uma co-substancialização, tal como pode acontecer em outros contextos indígenas de aparentamento nas terras baixas, mas é no processo e fabricação de uma criança na barriga da mulher que a mistura acontece, por meio da junção dos sangues.

Os efeitos corporais da *mistura* também foram indicados por Bruno Moraes (2017), em estudo etnográfico entre os Guarani e Kaiowá de Dourados no Mato Grosso do Sul, onde há uma concepção de “mistura”, que denominam como *jopara*. Esta, além de informar sobre o processo de “confinamento territorial” imposto pelo SPI, via implementação de reservas interétnicas, também se inscreve no corpo das pessoas. Tão logo, tal como afirma o autor: “os efeitos do “cerco” não se restringem apenas à dimensão fundiária, mas envolvem a imposição de uma nova disciplina da pessoa” (p.35).

Essa nova disciplina da pessoa misturada guarani e kaiowá vai ao encontro com as concepções de São Jerônimo, onde a mistura acontece entre guarani, kaingang, xetá e não-indígena. Em ambos os contextos, os filhos de pai e mãe com sangues diferentes serão pessoas “misturadas” que foram geradas pela junção desses sangues, os quais em si contém uma diferença gerativa. Ao relembrar uma passagem de Antonio Brand (1993), Bruno Moraes também indica que entre os guarani e kaiowá há uma teoria sobre as diferenças sanguíneas e os efeitos delas no corpo e comportamento da pessoa.

Sobre assunto Fátima me explicou, sentada no sofá de minha casa, que estava conversando com uma de suas filhas e analisando os dedos das mãos delas. “Dizem, Luana”, ela contava, com um olhar sorridente sabendo que eu gostaria de ouvir aquela história, que quando “*puxa para o lado do pai* os dedos da mão são mais “finos e compridos” e quando “*puxa para o lado da mãe* são chatos e curtos”. Ela continuou: “você pode ver, os dedos das minhas filhas e filhos são todos finos e compridos, puxaram o Dival”, concluindo.

Os efeitos corporais também incidem sobre o ser parecido ou semelhante. Ouvi diversas vezes que há pessoas que tem *mais cara* de Xetá, de Guarani ou de Kaingang. Nessa diferença, as pessoas xetá teriam os rostos mais afinados, os olhos puxados e seriam até, como comparam os Xetá, “parecidas com japoneses”. As pessoas kaingang teriam os rostos mais “cheios” e os guarani seriam aqueles com “rostos mais finos” e de estatura mais baixa.

É possível ainda puxar uma *parte* do corpo do pai e outra *parte* do corpo da mãe, tal como rosto, estatura, nariz, boca, olhar, ou qualquer elemento que venha a caracterizar a “*feição* de uma pessoa”. Há ainda possibilidade de puxar características dos avós, maternos ou paternos. Claudemir me explicava sobre o filho de sua irmã, ele dizia que o rapaz é “cara do meu pai”, de Tikuein. “Você não viu? Veja, repare, as narinas são iguais, o olho e feição, é a cara do meu pai”. Nesse caso, o filho de sua irmã, *puxou mais* as características corporais dos Xetá, *etnia da mãe*, do que do pai que é Kaingang.

Isso acaba fazendo sentindo com a afirmação de uma amiga, Benedita, irmã de Claudemir e mãe desse rapaz citado acima. Ela afirmou não concordar com essa história de que os filhos *puxam* para o *lado do pai*, pois para ela alguns de seus filhos *puxaram* para o *lado* dela. Ela os ensina assim, me explicava.

Certa vez, andando na reserva, contei para Claudemir um comentário que sua tia, ã, tinha feito na ocasião em que estive na casa dela. Ela é a anciã mais velha entre os Xetá e é considerada como *pura* por ter nascido e vivido no *mato* antes de ser capturada quando ainda era criança.

Os parente morreu tudo, quase tudo, só eu, Kuen, que mora nas marrecas, os índio são mais puro né, eu, Kuen, a Tigúá, mora no... só...e o Rondon, mora no Chapecó, ele é enfermeiro. Só também, o irmão dele faleceu esses tempo, em Guarapuava, tá pouco já. Era bastante, mas morreram. Ele, a irmã dele puxou o *lado* dos xetá ela...e o Tody” (ã, abril de 2019)

O comentário está relacionado com sua árdua experiência pessoal de acompanhar o quase fim de seu povo. Por outro lado, elucida uma distinção para essa senhora: os *puros* e os *misturados*. Na sua concepção são *puros* os que viveram e foram expulsos de seu território às margens do rio Ivaí. São eles os *antigos*, os *do mato*. E para ela, dos *mais puros mesmo*, só há alguns. Os outros ela contou serem os mestiços, pessoas geradas da *mistura* entre os xetá e outros indígenas e não-indígenas. A questão que se sobressai do comentário dela é que para ela uma de suas sobrinhas e um de seus sobrinhos “puxaram mais para o *lado* dos xetá”.

A pureza, nesse caso, foi associada com as características físicas dessas duas pessoas. De acordo com o tom de pele e formatos do rosto mais parecidos com os *antigos*. Quando contei para essas duas pessoas o comentário de sua *tia*, os dois abriram sorrisos de contentamento,

indicando a valorização em ser considerado parecido com os *antigos*, dos quais conheceram apenas poucas pessoas.

Fazer uma distinção corporal, como já mencionado, era também recorrente nas explicações sobre as características de pessoas que pertenciam aos grupos locais dos *antigos*, dessa maneira, determinadas marcas da aparência física serviam para organizar uma série social. Essas distinções seriam dadas através da estatura, pelo uso de botoques labiais diferenciados e outros objetos utilizados, assim como pela presença de “papos” em algumas pessoas. Nas pesquisas feitas nas reservas técnicas, quando apareciam fotos de famílias extensas e nelas havia pessoas com uma “papada”, eles explicavam que aqueles eram chamadas de “papudos”, pois tinham um bócio. Embora não haja dados sobre a causa desses papos, eles lembram o bócio associado à tireoide.

Além dessa dimensão corporal, há outro ponto recorrente sobre a tendência a *puxar mais para o lado do pai*. Vejamos. Algumas dessas afirmações indicam uma tendência patrilinear nas narrativas. Em uma passagem da etnografia de Géssia Santos (2017), feita em São Jerônimo, há um registro de campo sobre uma conversa com Nelsinho, atual cacique do *lado* guarani. A partir dessa passagem, a autora comenta sobre a existência de uma ata produzida em reunião, que atesta a decisão por ensinar a “predominação do pai” às crianças.

O acompanhamento que a gente usa é a predominação. Nós achamos que a predominação é no pai, porque o cabeça da família é o pai. O pai que conduz a família, porque o pai que sai para trabalhar, que sai para discutir o problema, e a mãe cuida da casa. Essa predominação é do pai, a responsabilidade é do pai. Se o pai é Guarani, a família toda pertence aos Guarani; se o pai for Kaingang, a família toda pertence ao Kaingang. Nós entendemos isso, até já discutimos essa parte em reunião, discutimos em *comunidade*. Porque as crianças ficam sem saber, né. A gente discute tudo isso em reunião, a gente faz Ata de Reunião, *documento*, registra tudo. A predominância está no pai. Teve várias reuniões que nós fizemos, e cada reunião que a gente faz a gente discute esse problema, para não esquecer (SANTOS, 2017, p.127 – anotações de campo de junho de 2015).

É um tanto incerto, de acordo com meu material de campo, parcial e limitado, se entre os Xetá, essa *predominação* é amplamente ensinada e levada a cabo. Há filhos de homens guarani ou kaingang com mulheres xetá que assumem para si a identidade Xetá: aprendem a língua na escola, pintam os rostos com o símbolo xetá em dia de apresentações e têm nomes xetá, dados por pessoas mais velhas como as avós e avôs ou tios e tias.

Nesses casos, ouvi de mães xetá que embora seus filhos *puxem para o lado do pai*, em termos de sangue, aprendem a cultura e os conhecimentos transmitidos pelo *vô* ou *vozinho*, que é como se referem a Tikuein. Esse aprender foi explicado por Suza, como um ato de *respeito*

ao avô, que ela *considera* como um *pai*. O *respeito* é um valor muito quisto entre as pessoas que conheci, sobre ele farei algumas considerações em outro momento, mais adiante.

Até aqui trouxe algumas contribuições — que são uma parcela, uma dimensão ou face — sobre o que é *ser parente* e sobre como esta categoria está conectada com o que *corre nas veias* de alguém. Apesar de não ser o único componente determinante do parentesco, a recorrência da relação do parentesco com o sangue nos mostra que isso cria proximidades corporais, substanciais, identitárias e aciona modos de se relacionar. Como por exemplo, a evitação de relações de cunho amoroso e sexual com parentes *de perto*. Esses são descritos como aqueles que são “sangue sangue”, como parentes legítimos e verdadeiros e é esperado que parentes que tenham proximidade sanguínea evitem relações amorosas, sexuais e de matrimônio. Essa evitação está relacionada com valores ensinados, especialmente, sobre o *respeito* que deve ser iminente nas relações entre parentes próximos, como também aos possíveis riscos físicos e de saúde que relações entre parentes *de perto* — *legítimos*, de *sangue* — oferecem às possíveis crianças geradas em tais relacionamentos.

A partir desses argumentos, ouvi justificativas correntes afirmando que o entrelaçamento de sangues próximos, parecidos, pode gerar casos qualificados como “*aleijamento*” (palavra para descrever qualquer deficiência corporal ou cognitiva). Nesse sentido, a diferenciação, como um meio de reprodução social, também está inscrita no como compreendem as relações substanciais relativas ao material sanguíneo: para as pessoas xetá um “mecanismo regulador”⁵⁰ do parentesco foi buscar casar e ter filhos com pessoas que tenham um sangue o mais distinto possível.

No entanto, assim como há sangues que são semelhantes, pessoas que carregam o *mesmo sangue* e com quem se evita produzir *mistura* via gestação, há aqueles que são considerados como incompatíveis. Sobre este assunto, ouvi duas histórias: uma de Indioara, filha de Tuca, e outra de Florêncio, homem kaingang, meu colega de pós-graduação e ex-vizinho de Tuca em Rio das Cobras. Ambos se referiram ao casamento de Tuca com Helena, mulher kaingang, especificamente ao fato de que, durante o casamento duradouro, as gestações de Helena sempre apresentaram complicações. Explicaram-me que ela chegou a engravidar, mas o bebê que nasceu tinha “*má formação*”. Essas complicações me foram explicadas como decorrentes de uma incompatibilidade entre os sangues dos cônjuges. Indioara se referiu apenas

⁵⁰ Empresto aqui o termo utilizado por Erikson (1999, p.172. 184, 210) para descrever os modos de adaptação do parentesco matis depois da depopulação.

ao *tipo* de sangue ser incompatível. Já, segundo o ponto de vista de Florêncio isso pode ter sido gerado pela pureza presente no sangue de Tuca (*xetá puro*) e no de Helena (*kaingang pura*).

Nessa concepção, a *pureza* intrínseca ao sangue do casal foi o fator que gerou a incompatibilidade. Ele explicava que com a Belarmina foi diferente, tiveram filhas e filho, pois ela era *mestiça*, fruto da *mistura* de *sangue kaingang* com *sangue não-indígena*.

Embora as duas explicações tenham diferenças, ambas recorreram ao sangue para elucidar uma possível incompatibilidade fisiológica que desencadeou uma má formação corporal, um desenvolvimento incompleto. Por outro lado, uma delas também tangencia um apontamento referente às relações entre pureza, mistura e relações entre indígenas.

Sobre um sangue *puro*, trago duas passagens etnográficas. A primeira delas foi quando, depois de sair da casa de ã, Claudemir me perguntou: “Luana, você viu a pele da perna da tia?” Ele estava se referindo a algumas feridas que ela tinha na perna, a alguma doença que era crônica e que tornava a pele dela mais escura em alguns pontos.

Depois que confirmei que tinha visto, por que a própria ã havia me mostrado, ele disse que aquilo era uma doença de “todos os *antigos*”. Fiquei curiosa e ele prosseguiu explicando que “todos os Xetá puros”, que ele havia conhecido, tinham aquela doença, que era algo compartilhado pela geração ascendente a dele. Quando indaguei a causa dessa doença, ele explicou que isso “era coisa do sangue deles, que era *puro*”. Insatisfeita com a resposta continuei questionando, e ele enfim respondeu que aquilo possivelmente resultava de algo que todos eles tinham comido durante o período de contato “pois as pessoas colocavam coisas nas comidas deles” e que isso tinha reagido com o sangue *deles*, dos *antigos*.

Fato é que naquele momento presenciei uma observação que apontou a relação entre a constituição sanguínea marcada pela “pureza” e uma possível alteração derivada da alimentação, que segundo a ã muitas vezes era “salgada e envenenada”.⁵¹

A segunda, retomo um registro etnográfico escrito por de Rafael Pacheco (2018), que ouvimos em campo durante uma conversa com Belarmina, na aldeia urbana Kakané Porã, em 2018. Ela versa sobre a junção e mistura dos sangues diferentes.

Dona Belarmina explicou que na *mistura* (no encontro de sangues diferentes, sob critério étnico), o sangue *puro* vai rarefazendo. Ao proferir a ideia, exemplificando com o caso de SJ, aponta que os filhos da geração dos filhos de Tikuein já se casaram, além de outros índios, com *não-indígenas*, que o sangue puro vai ficando *ralo*, sorriu

⁵¹ Sobre a alimentação no contexto de São Jerônimo, ver a dissertação de Gian T. Leite (2021). Há uma série de narrativas, descritas pelo autor, que vislumbram conceitos como mistura, pureza, indígenas e brancos e que apresentam o ponto de vista indígena sobre a produção do alimento e seus efeitos na corporalidade.

e emendou dizendo saber que não é assim que os antropólogos geralmente pensam, mas que é assim que ela pensa.

Essas informações não me permitem ir adiante, mas servem para complementar algumas narrativas sobre os efeitos do material substancial sanguíneo na constituição corporal da pessoa, em especial, das consideradas como “puras” e que passaram pelo “contato” na Serra dos Dourados. As pessoas que passaram a conviver em outros contextos, com indígenas de diferentes povos, se encontram, convivem, casam e têm filhos com pessoas de sangue diferentes.

E aqui penso que podemos observar que a pureza e mistura estão articulando a corporalidade, mas também a identidade e, em alguma medida, a própria saúde das pessoas. De fato, os conceitos *pureza* e *mistura* substanciais não operam por uma lógica ocidental, que tende a olhar para o puro como algo dotado de positividade e o misturado pela negatividade. Além disso, a pureza e a mistura sanguínea também estão associadas à produção da pessoa e de sua identidade numa rede de aparentamento.

Se a pureza tem a conotação positiva de um ideal — projetado ao passado dos antigos — de viver entre similares, a mistura também tem uma conotação positiva de tornar possível e saudável a vida presente. Dessa forma, a introdução da diferença, conecta-se com a teoria da aliança do Lévis-Strauss — retomada por teorias mais recentes que revelam a importância da introdução da alteridade nos parentescos ameríndios, seja na onomástica, na guerra, nos casamentos —, mas aqui podemos identificar uma particularidade, já que a introdução da diferença não foca apenas na fertilidade do grupo, mas na viabilidade de saúde das pessoas.

Se a pureza é um elemento de positividade dos “antigos, a mistura é um elemento de positividade que permite às pessoas uma vida no mundo do presente, marcado pela necessidade imposta de viver em estreita relação com a alteridade.

3.3 CRIAR PARA *FORMAR*

Os *parentes de formação* são aqueles que cresceram e viveram juntos desde nascidos ou bem pequenos, compartilhando um determinado tempo de vida. A estes se referem como parentes *mais chegados*: aqueles com quem se tem mais proximidade, no âmbito espacial — territorial e doméstico — e da intimidade construída a partir da convivência. No entanto, é perceptível que *ser mais chegado* é algo que se constrói e que embora pessoas tenham crescido juntas, ao longo da vida podem vir a não conviver tão diretamente. Nesse sentido, há pessoas

que visitam mais alguns parentes e menos outros e isso foi fraseado como “há parentes que se dão melhor com uns e menos com outros”.

Como dito acima, a *criação* pode ser compreendida em paralelo com a ideia de *formação*. Então, passo a fazer algumas considerações sobre a ideia formação.

É recorrente que o verbo *formar* seja explicado como crescer, em termos de tempo de desenvolvimento. Estar formado é estar crescido, ter passado pelo desenvolvimento e é dito como algo que “ficou pronto”, *formado*. Além de ser utilizado para falar sobre o crescimento de uma pessoa, também usam as expressões derivadas do ato de *formar* para falar sobre as plantas e animais em processo de crescimento. Os animais e as plantas precisam ser nutridos, cuidados para que se tornem robustos, bonitos e fortes.

Pensando nesse paralelo sobre as nuances da ideia de *formação*, podemos pensar que para um bebê começar a se *formar*, ele também precisa ser nutrido, via leite materno e alimentação, bem como ser cuidado, receber afeto e proteção. É perceptível que na relação entre as mães e crianças há um laço afetivo descrito como “amor”. Tanto pessoalmente, quanto nas postagens da rede social “facebook”, ouvi e li que os filhos e filhas são os “amores da vida” das mulheres. A demonstração de afeto pública, via redes sociais, também é recorrente nas postagens direcionadas às mães, as chamando de “rainhas”, “amores da vida”, “guerreiras”. Por vezes em formas de agradecimentos e, quando se está longe, em menções de “saudade”.

Entre a formação de bebês, plantas e animais há diferenças, mas trago essa relação para indicar que a produção da *formação* passa também pelo cuidado com o outro. A *formação* é feita em relação perpassada pelo afeto e pelo cuidado, a qual chamam de *criação*. Não se trata aqui de fazer uma leitura simétrica, tal como fez Fabiana Maizza (2014) sobre as relações de parentesco de pessoas e plantas entre os Jarawara do médio Purus, mas de apontar uma contribuição etnográfica sobre como a noção de *formação* mencionada pelos Xetá é mediada pelo cuidado e pela nutrição (substancial e afetiva) construída no ato de criar.

Além de a *formação* ser produzida em relação, ela é acionada para explicar em que fase da vida uma pessoa se encontra. Dessa forma, uma pessoa pode estar *se formando* ou *ser formada*. Essas duas diferenciações se dão através do tempo, do aprendizado, do comportamento e, no caso das mulheres um dos marcos para estar *formada* é a chegada da primeira menstruação.

Explicava Dival, para Gian e eu, depois do terceiro copo de café pela manhã, enquanto estávamos sentados ao redor da mesa de madeira que fica no terreiro de sua casa: “uma moça pode casar depois de estar *formada*”. Num bate bola de perguntas e respostas, as quais Dival sempre foi paciente para responder, perguntei: “mas o que seria estar *formada*?”

“Luana, é como antigamente” ele dizia, comparando dois tempos: o passado e o presente. A explicação fazia referência ao cerimonial para as meninas-moças que era feito após a primeira menstruação. Para ele, quando a menina era escarificada na barriga depois da menarca, ela já estava “*formada*”.

Suas explicações coincidem com o ritual de escarificação descrito em Silva (2003). No momento cerimonial as incisões eram feitas por um homem, utilizando um dente de paca. Depois desse procedimento corporal, a moça ficava em reclusão e com o rosto tapado com uma esteira. Lá era banhada com ervas maceradas e passava a chamar *txa'pare* o homem que lhe tinha feito as incisões. Após a reclusão, a moça poderia se casar (p.144).

Embora esse ritual não seja realizado no presente, ele se referiu ao procedimento de “formar” relacionando com o evento da menarca. Este foi acionado como uma espécie de marco temporal do processo de *formação*, e se aproxima de um apontamento feito por Patrícia Rosa (2011) sobre as moças Kaingang que, depois da primeira menstruação, “passam de corpos pequenos para corpos maduros”. Segundo explicou a antropóloga “esta diferenciação corpórea é essencialmente responsável pela aquisição de um novo status, explicado pelas mulheres kaingang, como o de “moças maduras, prontas para namorarem sério e arrumar um marido” (p.88-89)

Por outro lado, a *formação* não é dada somente pela chegada do sangue menstrual. Certa vez, Regina, uma de minhas anfitriãs, me explicou que quando se casou com Zezão, ainda era muito nova e “nem era formada direito”. Depois que questionei o porquê, explicou que assim que casou foi morar com a família do marido e que não sabia “fazer nada direito”, por isso somente se formou “depois de casada”.

O saber fazer necessário para se tornar uma moça formada, ela explicou: era lavar roupa, louça, cuidar da casa, mas, principalmente, saber cozinhar. O exemplo que deu foi o de saber matar e preparar o frango, um alimento bastante apreciado e recorrente na alimentação local, indicando que o modo como se condimenta a comida em geral também faz parte do aprendizado. Segundo Regina, ela aprendeu a fazer tudo isso com Conceição, a mãe de seu esposo, depois que foi morar com a família dele.

Nas tramas sociais locais dominar o modo de fazer o alimento está relacionado com o processo de constituição da pessoa. A comida feita em “casa”, diga-se, “dentro da reserva” em oposição à “comida da cidade”, é muito apreciada. As pessoas consideram que na cidade a comida é diferente, é ruim, e esta qualidade questionável é explicada pelo cozimento no fogão à gás e pelos “venenos” que são utilizados na domesticação de vegetais e carnes.

Gian Leite (2021) tem discutido como estes “venenos” são entendidos, em São Jerônimo, como potenciais aceleradores do processo *formação* das plantas e animais, fazendo com que fiquem prontos antes do tempo “natural de formação”. Esse aceleração no desenvolvimento é próprio ao conhecimento dos “brancos”, que vivem e agem de modo a acelerar o tempo “natural das coisas”, seja na comida ou no próprio comportamento. A questão é que o que está imbuído na comida faz efeito no corpo.

Dependendo do que come, de onde e como isto é feito, haverá resultados que produzirão um corpo bom, forte e com muita duração ou um corpo doente e fraco, sem muita duração. Tal como aponta Leite (2021) essa diferença é feita entre os corpos indígenas e os corpos de “brancos” ou “do povo da cidade”. Os primeiros preferem “*criar* os animais sem ração, e vegetais sem veneno”, o que faz com que a *formação* de ambos siga um “tempo natural”. De tal modo, quem se alimenta dessas plantas e animais que “se *formaram* no tempo correto” terá um corpo melhor e duradouro, pois não ingeriu uma comida que ficou “pronta” de maneira acelerada. Isto acontece com a comida do “povo da cidade”, que coloca veneno para o crescimento das plantas e cria animais à base de ração com hormônios. Esse aceleração “forçado” no processo de formação das plantas e animais desencadeia uma duração menor no corpo de quem se alimenta disso.

O ato de alimentar e alimentar-se, nutrir e ser nutrido, é colocado num alto patamar de importância pelas pessoas com quem convivemos lá, assim como é indicado como um elemento central da produção corporal local. Assim, aprender a produzir o alimento, ao modo como as pessoas mais velhas ensinam as mais novas, é também adquirir um saber-fazer constituidor da pessoa que o prepara, assim como daquelas que se nutrem do alimento “bem feito” e “dentro da reserva”. Se uma mulher sabe fazer a “comida boa”, “de verdade” irá também contribuir para que quem se alimente fique com um corpo bom, forte, nutrido e duradouro.

Saber fazer a comida, além de constituir o corpo de quem cozinha, também produz uma conexão sociológica entre quem compartilha o alimento feito na mesma panela, no mesmo fogão (CARSTEN, 1995). Essa composição relacional está diretamente vinculada aos nichos de sociabilidade; afinal, no cotidiano, salvo exceções de visitas esporádicas, comem do mesmo fogão as pessoas que pertencem à mesma família extensa.

Tendo isso em vista, uma moça *formada* é uma moça que já menstruou, assim como já desenvolveu habilidades relativas à economia do cuidado. Além de a *formação* perpassar o ato de nutrir, as meninas desde pequenas já auxiliam com as crianças menores do núcleo doméstico, e numa dinâmica do brincar também aprendem sobre como cuidar, tal como demonstra Rosa (2011, p.135-141) para o universo das mulheres e crianças kaingang. Assim como para a

escolha do casamento, as pessoas afirmam que uma moça terá o livre-arbítrio (potencialidade de escolha), para estudar, trabalhar e “seguir a vida”, sem necessariamente se casar e ter filhos.

Com os rapazes a explicação sobre a *formação* foi semelhante, remetendo ao cerimonial de furação labial e ao potencial de trabalho para poder sustentar uma família. Desde os antigos, uso do *tinambetá* (botoque labial) é um símbolo diacrítico aos Xetá, no sentido de que se tornou um identificador, tanto em passagens de registros históricos que demarcam a presença de indígenas que foram associados a possíveis grupos xetá (Nimuendajú 1914, 1987; Big-Whiter, 1974 e Telêmaco Borba 1904, 1908), como nas memórias orais.

Os botoques que eram feitos a partir de madeira, resina ou osso não são utilizados nos lábios, mas em colares feitos por Dival (PASSOS, 2021). Todavia, neste uso mais recente não acontece um ritual que vise à colocação do colar, tal como acontecia com a furação labial, tampouco o uso é restrito aos homens. Por enquanto, não é perceptível que o uso contemporâneo do colar de botoque seja igual ao uso do antigo botoque labial, utilizado depois de uma iniciação, que marcava uma passagem da criança à vida adulta (TURNER, 2005, 2012; VAN GENNEP, 2011).

No momento, os colares feitos por Dival são vendidos e usados por quem quiser. Observando este panorama, o *colar de tinambetá* não ocupa o mesmo estatuto relacional, corporal e substancial na construção da pessoa tal como era o uso do botoque labial entre os *antigos*. O que indico é que o *colar de tinambetá* apresenta um sinal diacrítico da cultura material xetá contemporânea, um vínculo entre materialidade e identidade, bem como entre temporalidades distintas.

A questão é que a furação labial masculina, assim como a escarificação feminina, eram rituais de iniciação e são acionadas, no tempo presente, para explicar como se dá a *formação* feminina e masculina. Em um processo liminar, meninos e meninas se tornavam homens e mulheres, prontos para casar e ter filhos. Ambos eram momentos cerimoniais e festivos, nos quais tomavam a bebida fermentada, que poderia ser de jabuticaba, guabiroba e coquinho, que era servida pelas mulheres. O menino que furaria o lábio era pintado por uma mulher, a qual chamava de *h'irare*⁵², com uma tintura feita a partir do fruto do jatobá e ela cuidava do rapaz durante toda a reclusão (SILVA, 1998, p.142-143).

Essas iniciações deixaram de ser realizadas devido às fugas, deslocamentos e a impossibilidade de mantimento da socialidade que vigorava. Entretanto, são lembradas e

⁵² Não encontrei a tradução.

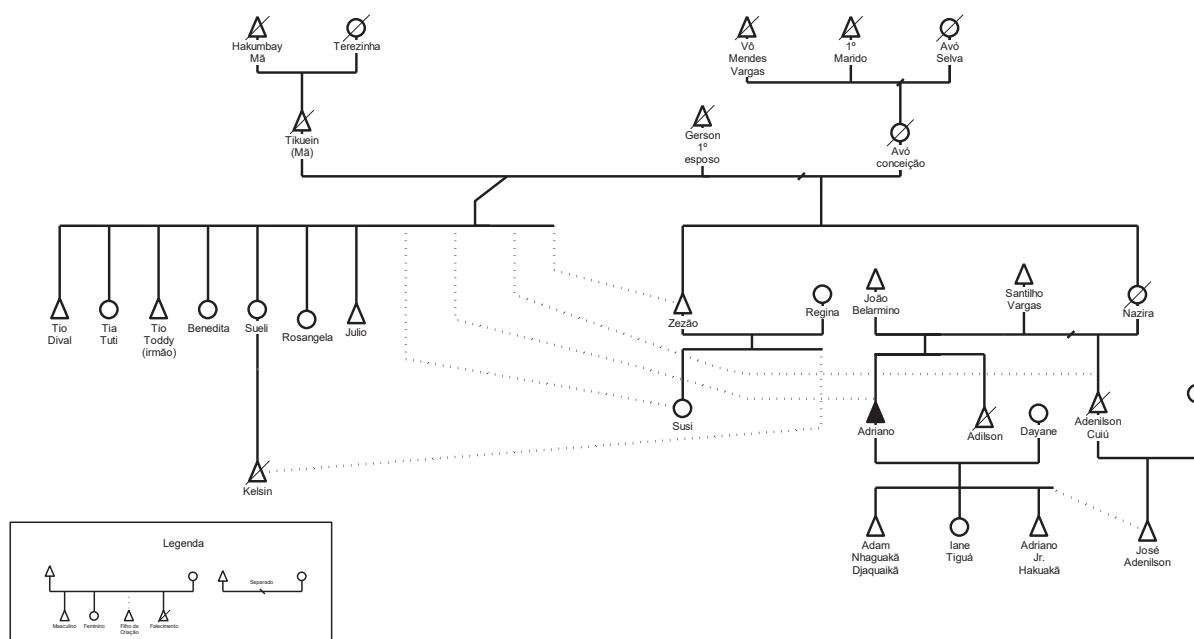
utilizadas para explicar partes do desenvolvimento da vida, do processo de crescer e de se tornar uma pessoa mais madura, crescida e pronta.

Mais uma vez, podemos ver que a *formação* tem a ver com o tempo e seus marcadores. Ademais, no caso das meninas, isso fica mais claro, pela chegada da menstruação. No entanto, além disso, também nessa idade elas já devem ter aprendido a cuidar: da casa, das crianças, da comida e já estão prontas para poder gerar e nutrir. Segundo Dival, isso pode ser uma opção, porque acha que elas devem ver se é isso que querem ou se preferem sair para estudar e trabalhar.

Quando as pessoas se *formam* juntas também se tornam mais próximas, uma vez que durante esse processo de crescimento também foram criadas junto a outras pessoas. Nessas explicações muitas vezes as noções de parentes *legítimos*, de “*sangue sangue*” e parentes de *formação e criação* se embaralham. Diz-se que aqueles com quem se *cresce* e se *forma* são também *parentes legítimos*, e isso pode ou não estar relacionado com o compartilhamento de substância sanguínea.

Na pesquisa fiz diagramas a partir de diferentes egos para poder compreender como as pessoas contavam sobre as relações. A possibilidade de transitar entre as casas permitiu que eu observasse perspectivas diferentes sobre as composições parenteais. O diagrama abaixo foi produzido durante uma visita que fiz a Adriano, também conhecido como Negô. A genealogia foi feita a partir do ponto de vista dele, um rapaz xetá, cuja história passa por várias relações construídas através da *criação*.

GENOGRAMA 25: Adriano



Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

Adriano é “filho de nascimento” de Nazira, uma das filhas de Conceição que foi a matriarca do conjunto familiar xetá de São Jerônimo. Nazira é filha de Conceição com seu primeiro marido, Gerson, um homem guarani que vivia em Pinhalzinho. Depois que Gerson faleceu, Conceição casou com Tikuein e juntos tiveram vários filhos e viveram ao longo de suas *caminhadas* em diferentes terras indígenas. Segundo mencionou Carmen Lúcia Silva em um dos encontros do Núcleo de Estudos Ameríndios⁵³, a família de Tikuein foi a que mais foi removida arbitrariamente por escolhas de funcionários do SPI. Depois de transitarem por várias terras indígenas do norte do Paraná, o lugar onde se mantiveram por mais tempo foi São Jerônimo, onde estão desde a década de 1980.

Os Xetá explicam que Conceição era *mineira*, geralmente utilizam esta classificação, que indica o lugar de origem da mãe, para explicar que os Xetá, descendentes de Tikuein e Conceição, são “*misturas de xetá com mineiro*”, mas que se identificam como *xetá*. Depois que Nazira faleceu, Adriano passou a ser *criado* pela *vó* Conceição e pelo *vô* Tikuein; e quando fiz

53 O Núcleo de Estudos Ameríndios (NEA) é um grupo feito por docentes e discentes do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Acontece quinzenalmente de modo presencial. Nos últimos meses as reuniões do NEA passaram a acontecer semanalmente e de modo virtual, devido a pandemia de Covid-19. O NEA é um espaço de apresentação e discussão de trabalhos de pesquisa em etnologia indígena.

sua genealogia, nomeou suas *mães* — “a de *nascimento* e a *avó* como a de *criação*” —, apresentou assim sua própria história de criação e as de outras pessoas que foram “criadas pelos seus *avós*”.

O caso de Adriano não é isolado. Vemos no diagrama acima algumas pessoas que estão representadas por meio de pontilhados, que indicam as relações de *criação* em diferentes gerações de ego, ou seja, que foram criadas por pais e mães não-biológicos. Algumas dessas pessoas falaram que tinham “duas mães” e esta possibilidade foi desencadeada por circunstâncias diversas.

Há situações em que uma mãe precisa de auxílio no cuidado com a criança que gerou, ou até mesmo que precise “dar o filho para outra mulher criá-lo”. Sobre isso, foi comum ouvir das mães de criação que a criança lhe foi “dada para ser criada” ou que pretende pedir para que a mãe de nascimento “dê o filho para que crie”. Estas situações acontecem quando uma mãe de nascimento está tendo dificuldades para criar a criança, pois pode estar enfrentando situações complicadas no âmbito doméstico ou ainda precise “trabalhar fora de casa”. Ainda, podem acontecer eventos mais trágicos, como quando uma mãe falece enquanto os filhos ainda são pequenos e são cuidados e criados por outra pessoa.

É possível que uma criança seja *criada* por outra mulher, a quem chamará e *considerará* como *mãe*, mesmo que não exista uma relação uterina/biológica/ “de nascimento”. Se isso acontecer, a criança segue sabendo quem é sua mãe uterina e, muitas vezes, poderá também a chamar de *mãe*. É diferente, por exemplo, de alguns processos de adoção ocidentais onde a relação da criança adotada com a mãe biológica pode ser desconhecida ou “apagada” (FONSECA, 2012, 2008).

Sobre esse assunto, Fabiana Maizza (2014) elabora uma descrição sobre a *criação* entre os Jarawara, população amazônica pertencente à família linguística Arawa e habitantes do Médio Purus. Ela demonstra que há uma diferença entre a *criação* jarawara e a adoção a partir do que geralmente compreendemos como tal.

Se por adoção pensamos em crianças que em um primeiro momento foram abandonadas pelos pais para, em seguida, serem criadas por estranhos com quem não têm vínculos, aqui a criação passaria sobretudo pela proximidade, tanto dos vínculos como do lugar onde moram os pais de “verdade” e de criação (p.500)

Nas famílias xetá mesmo quando existe uma situação em que a mulher *dá* ou permite que seu filho seja criado por outra mulher, a criança cresce sabendo sobre essa história e reconhece a existência de duas mães, o que não significa que terá o mesmo desempenho afetivo

para as duas. Certa vez, quando estive na casa de Benedita, ouvi uma de suas netas (DD) se referindo a ela como “*mãe véia*”. O termo foi considerado por minha colega como cômico e carinhoso e informava sobre a possibilidade da maternidade ser compartilhada entre a mãe biológica e outra mulher, comumente, a MM ou FM, mas não só.

Embora exista uma tendência de serem as avós, é possível que outra mulher se torne mãe de criação de uma pessoa. Há um caso, o de Kelsin, também representado no diagrama acima, em que o irmão mais velho da mãe “pegou para criar” o filho da irmã. Apesar de isso ter acontecido quando era bebê, ele chamava ambas as mulheres como mãe, mas mantinha mais proximidade de convívio com a mãe de criação. Esse tipo de situação faz com que uma mesma pessoa possa estar em diferentes diagramas familiares, de acordo com a perspectiva dos diferentes “donos de família”.

Outro aspecto no modo como Adriano contou sobre o parentesco foi a aproximação entre as pessoas que *se formaram* juntas. A partir disso, no diagrama estão representados os filhos *de sangue* dos seus *avós* e também outras pessoas que foram *criadas* juntas. Há, portanto, uma diferença geracional e etária que modifica o modo de relação, através do que as pessoas enunciam como *consideração*, ou, *considerar como*. Muitas vezes essas relações convergem: pessoas podem ser parentes por meio do compartilhamento do “mesmo sangue”, como também através da *criação* e da *formação* (crescer e se desenvolver coetaneamente). Criar-se junto a alguns dos filhos e filhas de Conceição e Tikuein fez com que Adriano *considerasse* os irmãos e irmãs de sua mãe, Nazira, como *tios* e *tias* e como *irmãos* e *irmãs*.

Dessa forma, as relações estabelecidas por ele passam por mais de uma forma de ser parente: ele pode ser *sobrinho*, filho de uma irmã (ZS), mas também pode ser considerado como *irmão* (B), ao mesmo tempo.

Assim, o modo como ele chama essas pessoas também varia, por vezes chama como *tio* ou *tia* associado ao nome ou apelido das pessoas, mas por vezes os chama apenas pelo nome ou apelido. Todavia, não são todos os irmãos e irmãs da mãe que ele considera também como irmãos, sendo apenas aqueles com quem se compartilhou a *formação*, e nesse caso, a proximidade ou distância geracional produz outra forma de relação.

No diagrama há pessoas que são irmãos e irmãs da mãe (MB, MZ), mas que Adriano *considera como* seus irmãos (B) e irmãs (Z), devido a formação conjunta. Essas pessoas são Júlio, Rosângela, Sueli e Todi (Claudemir). Como Júlio e Rosângela são mais próximos à geração de Adriano, ele se refere a eles apenas pelo nome. Em relação a Sueli e Todi, ele se refere como tia e tio, mas disse considerá-los também como irmãos, pois também *se formaram*

juntos. Especificamente, quando passou a ser cuidado pelos avós, Sueli e Todi ainda viviam na casa dos pais e não tinham casado.

Por outro lado, há as pessoas que ele considera apenas como *tios e tias* (MB e MZ) então como irmãos e irmãs —por exemplo, *o tio Zezão, tia Zenilda e tio Dival*. Na sua explanação isso se dá porque estes já estavam casados, eram mais velhos e já *formados* quando passou a ser *criado* pela avó, ou seja, Adriano não se formou junto com eles e sim com os tios e tias mais novos, aos quais também considera como irmãos e irmãs. Como ele foi criado também pela avó e pelo avô a relação está demarcada em pontilhado. O genograma nos possibilita visualizar uma duplicidade da posição de Adriano no esquema genealógico: ele é sobrinho para os mais velhos, mas também pode ser sobrinho e irmão de alguns tios e tias mais jovens. Ele é sobrinho por que seus tios e tias são irmãos da mãe, mas também é irmão, devido a uma ‘germanidade’ construída pela *formação* coetânea — marcada pelo convívio e pela memória afetiva (GOW, 1991) — junto aos irmãos e irmãs mais novos da mãe, que têm idade semelhante a dele.

Embora a composição do diagrama de Adriano seja específica, o caso dele não é isolado. Outras pessoas tiveram essa mesma experiência de ser criados pelos pais da mãe ou do pai. Para ilustrar essa recorrência, também registrada por Spenassato (2016) e por Pacheco (2018), neste mesmo diagrama representei outras pessoas que foram criadas, tanto pelo casal, Conceição e Tikuein — que em muitas histórias são mencionados como acolhedores e “pai e mãe de muitos” —, quanto por outras pessoas que “pegaram crianças para criar”. Além de Adriano, outras pessoas filhas e filhos dos filhos (SS, DS, DD, DS) do casal foram criadas juntas. Seus irmãos Adilson (B) e Adenilson, e sua prima (MBD), Susi, também cresceram juntos, eles também estão registrados no diagrama com o pontilhado.

Nas palavras de Adriano, Tikuein foi o “pai de uma nação”. Dizem que a casa deles vivia cheia. As lembranças contam das enormes panelas de comida que precisavam ser feitas diariamente para dar conta de alimentar muitas pessoas. Versam também sobre o afeto materno e paterno que lhes depositavam durante a criação, dos valores que ensinavam, das concepções sobre o mundo, mas também de uma rigidez presente.

Saudosistas são as lembranças desse tempo, de quando a casa de pau roliço era coberta com sapé, na qual faziam fogo no chão e ouviam histórias sobre os *antigos* que Tikuein lhes contava. Talvez, por um modo particular de lidar com aqueles que já morreram, são a saudade e as lembranças mais positivas que são compartilhadas. Em meio a isso, por vezes contam sobre a dureza dos trabalhos em fazendas como bóia-fria, que duravam horas e eram pouco remunerados. Apontam também as dificuldades sobre o viver em terras alheias e do

desconhecimento ou distância dos parentes que viviam longe; da luta por ser reconhecido enquanto povo e de preconceitos vividos na escola devido ao “não-reconhecimento dos Xetá”.

Estão também neste diagrama algumas relações estabelecidas entre o núcleo familiar de Tikuein e o *peçoal* guarani. Vemos isso a partir da relação estabelecida por Conceição, em seu primeiro casamento com um homem guarani, com quem teve filhos. Assim como a partir da relação estabelecida por sua mãe, Maria Selva, com Mendes Vargas, um homem guarani. Sobre essa aproximação, Adriano contou sobre quando Mendes Vargas estava muito doente e velho, afirmando que já no fim da vida dele “fomos nós que cuidamos do vô Mendes”. Além dessas relações, Conceição e Tikuein ajudaram a *criar* um rapaz chamado Marcelo Vargas, filho de Zé Guarani, que era irmão de Mendes Vargas e de Isabel, mãe do esposo de Susi e mãe de Fátima, esposa de um dos tios de Adriano, Dival.

Segundo conta Adriano, o seu *avô* Tikuein nutria a expectativa de registrar em cartório todos os filhos — de sangue e criação — como Xetá. Isso implicaria que todos tivessem em registro um nome na língua. “Ele queria que os netos, bisnetos, que estivessem *formando* na família, fossem tudo xetá, no registro. Para estruturar a *etnia*”. Em nossa conversa comentou que por erros, esquecimentos e outros motivos, muitas pessoas não tiveram esse registro em cartório com o nome xetá. Como afirmei acima, esse empenho não deve ser compreendido de forma instrumentalista e reducionista. Identificar os novos descendentes como Xetá, seja os de filiação sanguínea, seja o de filiação através da *criação*, faz parte de uma *resistência*, e nesse caso, a noção de *resistência* é xetá, pois é uma categoria geralmente utilizada para falar sobre o estar e existir no mundo, aplicada, por exemplo, para dizer que conhecem “a *resistência* de parentes no Mato Grosso”.

Faz-se, desse modo, importante indicar que há relações entre resistência, existência, crescimento demográfico e parentesco. De certa forma, esse é o pano de fundo da narrativa tecida até aqui, mas também outras não tratadas até o momento, como por exemplo o modo como a onomástica constitui uma espécie de retroalimentação contínua entre memória, parentesco e identidade.

3.4 OBSERVAÇÕES ONOMÁSTICAS

Embora esse não seja o tema desta pesquisa, durante o levantamento genealógico percebi que há uma variedade onomástica destinada a cada pessoa, que poderá ser chamada por vários nomes: um não-indígena, um indígena e apelidos variados.

Os nomes não-indígenas, em geral, são escolhidos pelos pais da criança durante a gestação ou assim que nascem. São comuns nomes iguais aos de atores e atrizes, personagens famosos e da televisão, de pessoas admiradas ou ainda de parentes já falecidos ou mais velhos. Como explicou minha amiga, Fátima: “dei o nome de minhas filhas porque eu gosto muito da Taís Araújo, eu via ela tão bonita nas novelas”. Ela acabou nomeando as filhas com o nome das personagens que estavam sendo protagonizadas pela atriz em momentos próximos à gestação das filhas. Apesar de este ser um exemplo, é comum que a nomeação seja inspirada em personagens de filmes, jogadores de futebol, apresentadoras de televisão, que estavam aparecendo com frequência ou que marcaram um período da gestação.

Além do nome não indígena, há uma dinâmica de apelidar o outro de modo cômico. Em geral, uma pessoa poderá ter um ou mais apelidos, que são frutos de uma piada, de um evento ou de semelhança física/fenotípica com alguém. Isso faz com que durante a vida uma pessoa acumule muitos apelidos, tal como acontece entre os Tupinambá de Olivença, na Bahia (Viegas, 2008).

Neste amplo escopo de modos de ser chamado, há também um valor potente do “nome na língua” xetá, os quais nem sempre são utilizados no cotidiano, mas são considerados como importantes na constituição da identidade. Vejamos: os Xetá dizem que a transmissão de nomes feita foi algo “aprendido com os antigos”. Embora tenham diferenças com que está registrado sobre a onomástica em Silva (2003), em geral, o ato de nomear é feito por uma pessoa mais velha: assim que a criança nasce o nomeador vai até a casa fazer uma visita e dá um nome. A pessoa nomeadora poderá ser o avô ou avó, os próprios pais ou até mesmo alguém importante para a comunidade, como por exemplo, o Dival, que é pastor, cacique e que conhece bem as “histórias dos antigos e da origem dos animais”.

Para tanto, o repertório de nomes pode ser tão vasto quanto a variedade de pássaros e cantos, animais, rios e outros elementos do ambiente, tal como as pedras (grandes e pequenas). Apesar da vasta possibilidade, há nomes que são repetidos entre as pessoas, que embora sejam escritos de modos variados têm significados que convergem. Por exemplo: *Menubã*, *Menomã*, *Minuma*, *Menuã* são quatro formas variadas de um mesmo nome, que significa “beija-flor grande” daqueles que são “quase do tamanho de uma andorinha”.

Segundo Silva (2003, p.184) explica, a nomeação de uma pessoa é feita a partir dos ciclos do meio ambiente, da flora e da fauna. Por exemplo, há épocas do ano em que são mais comuns certos tipos de animais ou frutas, se uma criança é gestada ou nasce na época da “saracura”, pode ser que receba um nome desse bicho. Ademais, os Xetá explicam que o nome dado também pode ser uma “homenagem a alguém que já tenha aquele nome”, seja uma pessoa

falecida ou não. Diante disto, vemos que o nome dado e recebido é atravessado por temporalidades, tanto da dinâmica dos ciclos do ambiente quanto do nome dos antepassados, de um ente anterior, que está ou esteve no mundo antes do nascituro. Sobre a relação entre memória, temporalidade e onomástica Xetá, Pacheco (2018, p.154-155) indica que

O nome constitui também uma espécie de índice histórico, demarcando(referindo-se) um momento da vida do grupo num dado tempo (passado) e espaço (“passado”, em duplo sentido, temporal e espacial), conformando-se, de certo modo, numa memória sua. Se não portam heranças ou quaisquer tipos de distinções sociais dadas em termos de diferenciação interna – grupos, clãs, metades etc. –, isto é, não tem função classificatória, os nomes portam história, servindo como um mecanismo que põe a pessoa – o indivíduo portador nome – em homologia com o coletivo: a história do seu nome funde-se, na medida em que um momento intrínseco, a história do coletivo. (Do mesmo modo que os nomes de *Irajo*, *Tuncaadjo* e *Karombe* tem como plano de fundo a circunstância do reencontro dos Xetá na década de 1990).

Receber e ter um nome xetá é algo valorizado e quando eu questionava quais eram os variados modos pelos quais uma pessoa era chamada, explicavam-me com muito gosto e com um tom de orgulho a “história” e o “significado na língua”. Segundo Silva (2003, p.188) a onomástica emergiu durante o Encontro em 1997, em Curitiba/PR, quando ela reuniu os “8 sobreviventes do contato”. Nesse evento aconteceu uma nomeação coletiva de várias pessoas que não tinham nome na língua ou até mesmo para aquelas que são chamadas por termos de parentesco. Algo que a antropóloga comenta é que os nomes pessoais não podiam ser pronunciados perto da pessoa referida, logo existiam vocativos específicos utilizados para falarem uns aos outros. Segundo Silva (2003, p. 199)

O uso errado de tais termos podem ser constatado nos nomes dados a cinco dos oito sobreviventes do grupo, nomes que são, de fato, termos de parentesco e de grupo etário pelos quais eram tratados pelos parentes na época do contato. Tikuein ou Tiquëin, Tigúá e Kuein são termos que foram aportuguesados e transformados em nomes próprios, ou que continuaram a ser empregados no convívio diário. Como um relógio que parou no exato momento do cataclisma, o congelamento dos termos de tratamento como nomes pessoais marca o momento em que os sobreviventes foram roubados de seus pais e extirpados do convívio de sua sociedade.

Os *Encontros* que aconteceram na década de 1990, especialmente o de 1994, em São Jerônimo, são marcadores temporais na história Xetá, e entre as variadas memórias, a nomeação coletiva é algo que sempre é retomada, contada e lembrada, afinal como dizem: “muitas pessoas receberam seus nomes no Encontro de 94”. De certa forma, mesmo que os nomes já estivessem sendo dados por algumas pessoas aos filhos e filhas, os reencontros afloraram um processo coletivo que inspirou tanto a continuidade como a extensão da prática da nomeação, mesmo que transformada, às novas gerações (SAHLINS, 1997).

Apesar de não serem acionados o tempo todo — uma vez que há apelidos e o nome não-indígena —, os nomes “na língua” são explicados como algo importante e notável “no jeito

de ser” dos xetá. Como dito acima, era com orgulho que Claudemir explicava que seu nome era Itakã, o mesmo de uma antiga liderança Xetá que “falava bem”. Seu pai o chamou assim por que “queria que ele se tornasse liderança”. Em Silva (1998, p. 42) Tuca explica que Itakã conhecia bem as *histórias dos antigos*⁵⁴ e tinha explicação para tudo o que era perguntado. De certa forma, ter esse nome faz com que Claudemir tenha uma relação com este antigo já falecido.

Gostaria de salientar que vemos no diagrama acima que os filhos de Adriano também têm nomes na língua, e ele explicou que isso “veio do avô”, que alimentava o desejo de nomear e registrar todas as crianças nascituras com nomes na “língua” para “estruturar a *etnia*”. Assim, além de a nomeação vincular tempos, pessoas, corpos e características comportamentais, ela também produz e tem um efeito político, enquanto uma espécie de demarcação identitária individual e coletiva dos Xetá em relação aos seus outros.

Reitero que não buscarei fazer uma análise da onomástica, mas trazer alguns elementos que contribuam para entendermos que o nome também produz a noção de pessoa Xetá, assim como incide sobre o ser, estar e demarcar a presença no mundo. Para tanto, inspirada em um diálogo com Rafael Pacheco, amigo e interlocutor de pesquisa, abrirei um parêntese para fazer um breve paralelo em relação à potência do nome entre os Xetá e os Avá-Canoeiro do rio Araguaia, também de língua tupi-guarani e que se autodenominam como *Ãwa*⁵⁵. Destaco que a aproximação histórica entre os dois povos já foi notada por Rafael Pacheco, em comunicação pessoal e na dissertação (PACHECO, 2018). A partir da sugestão dele conheci o texto de Patrícia Rodrigues sobre o caso dos Avá-Canoeiro e fiquei surpreendida com a similaridade histórica, sociológica, etnográfica e contextual entre os dois povos.

Assim como os Xetá, segundo a antropóloga Patrícia Rodrigues (2013) “o histórico dos Avá-Canoeiro e sua situação atual podem ser considerados como um dos mais dramáticos exemplos de opressão vivida por um povo indígena em solo brasileiro” (p.83). Apesar de resistirem ao contato durante muito tempo, foram perseguidos, encurralados e exterminados. Processo este que ocasionou a drástica redução da população, assim como a sua dispersão e fragmentação forçadas.

Além dessa semelhança histórica, um outro paralelo sociológico com os Xetá, é que os *Ãwa* que sobreviveram ao extermínio passaram a viver em terras Karajá e Javaé, sendo que em

⁵⁴ Para saber mais sobre as histórias dos antigos e seus efeitos no mundo xetá ver (PASSOS, 2021; PACHECO, 2018; SILVA, 1998, 2003).

⁵⁵ Sobre outros aspectos comparativos, em termos de história e temporalidade *Ãwa* e Xetá ver Pacheco (2018).

relação aos últimos, têm memórias sólidas sobre uma inimizade histórica (p.83). De modo semelhante aos Xetá, em um contexto interétnico os Āwa passaram a buscar afins entre pessoas de outros coletivos étnicos (ou entre os não-āwa); e as crianças que nasceram após o contato forçado receberam nomes dos seus antepassados (2013, p.113). Há outras aproximações históricas e sociológicas, também abordadas por Pacheco (2018), mas destaco as práticas onomásticas Āwa, as quais como demonstra Rodrigues (2013, p.113) permitem constatar que

1) Os doadores dos nomes tiveram a intenção explícita de perpetuar, por meio das novas gerações, o vínculo com os antepassados e parentes próximos, o que não condiz com a propagada ideia de que os Avá teriam perdido suas referências culturais e históricas morando na Aldeia dos Javaé.

2) A prática (onomástica) pode ser vista também como uma forma política de consolidar uma identidade Āwa em uma aldeia de "outros", ou ainda, como um modo de manter viva a consciência histórica sobre o passado.

3) Pode também ser uma forma antiga de manter antigos padrões culturais de nomeação.

Poderíamos transpor essas observações também aos Xetá, em termos da nomeação, da relação com a construção da pessoa e com a dinâmica política da *luta* pelo reconhecimento da existência, ou, nas palavras xetá, na “resistência” do povo. Ter um nome é considerado importante em termos da identidade, na medida em que é um elemento de diferenciação na diversidade constitutiva dos territórios interétnicos. Ouvi, por exemplo, algumas pessoas dizendo que eram “*mistura* de kaingang com xetá”, mas que tinham o “nome na língua xetá” e isso, de certa forma, permitia se identificarem mais — e também — com a *etnia* Xetá.

Em relação à potência criada pelo nome e seus efeitos no corpo e comportamento, tenho dados insuficientes e este pode ser um campo futuramente explorado. No entanto, a explicação de Claudemir sobre seu nome xetá não parece ser isolada de um sistema mais amplo de nominação, típico aos povos Tupi-guarani tal como observou Rodrigues (2013) a partir de Viveiros de Castro (1986)⁵⁶.

A exemplo dos Tupinambá, o sistema de nomeação, gerado a partir da dinâmica da vingança ritual, foi analisado por Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1985) como modo de produção da memória, e esta, por sua vez, como o próprio motor da sociedade tupinambá.

⁵⁶ Em comunicação pessoal, o antropólogo Pedro Henrique Frasson comentou que os Aché têm um estoque onomástico limitado, logo isso faz com que diversas pessoas tenham os mesmos nomes, nomes de pessoas que já morreram. muitas pessoas chamam-se Piragi, Jukugi, Wachupurangi, etc. Pessoas e nomes que lembram outras pessoas e nomes.

Segundo Viveiros de Castro (1986) o nome tomado do inimigo morto e as “marcas que inscreviam em seus corpos eram a memória eficaz que cada homem podia deixar de si” (p.676). Também o nome entre os Xetá é um produto e produtor da memória, relacionado com uma consciência histórica, um modo de a pessoa estar relacionada tanto com o *povo Xetá* quanto com quem veio antes dela — com os *antigos* — e como analisou Pacheco (2018), com a constituição de uma “memória da terra” (p.154).

Nas palavras xetá a “resistência” é utilizada para descrever o próprio ato de estar no mundo, enquanto pessoa que faz parte de um coletivo, de um *povo*. Embora não sejam todas as pessoas que tenham nomes “na língua” ou que estes não estejam registrados no “papel” - e que isso não limite a identificação e o pertencimento étnico - o nome é um potencial constituidor da pessoa e da identidade, e numa instância jurídica, documental e imaterial, também contribui para o “registro” da povo enquanto vivo e não extinto.

3.5 LEVAR PARA MADRINHA E PADRINHO: O ESTABELECIMENTO DO COMADRIO E COMPADRIO

“Luana, meu pai dizia que comadre ou compadre é sagrado. Chame uma planta de comadre e veja, ela seca”.

Em São Jerônimo, Fátima - minha amiga e anfitriã guarani - listava-me seus *compadres* e *comadres*, depois do almoço, sentadas debaixo da árvore que encobre uma mesa de madeira, no terreiro de terra avermelhada, característico dos arredores da região chamada localmente como *Abacateiro*. Lá *compadre*, *comadre*, *cumadi* ou *cumpadi* são termos frequentemente pronunciados entre as pessoas. Geralmente, utilizados entre aqueles que tenham estabelecido uma relação de compadrio e comadrio, a qual ocorre pelo apadrinhamento, seja via batizados de crianças, seja via casamentos. De um modo geral, compartilham do compadrio e comadrio as pessoas que “levaram” pessoas para apadrinhar os filhos ou uniões matrimoniais realizadas na igreja ou no *casamento com chefe de posto*.

“Levar” alguém para padrinho e madrinha implica seguir algumas etiquetas, de certa forma, cerimoniais. Como demonstra Mauro Almeida (1992), no contexto seringalista amazônico, na região do alto rio Juruá, o compadrio produz parentes rituais. No sentido de que o compadrio/comadrio é um tipo de relacionamento de parentesco contratado (contracted kinship) no qual pessoas se tornam parentes a partir de batismos infantis.

Entre os Xetá esta relação contratual começa a ser produzida desde que a criança está sendo gerada ou ainda é recém-nascida. Há protocolos que são “seguidos”, começando por um convite que é feito pelos pais da criança aos padrinhos cogitados. Cabe aos convidados à apadrinhar aceitar o pedido. Não ouvi nenhuma história de pessoas que se recusaram a apadrinhar uniões matrimoniais ou crianças. Porém, no segundo caso, talvez, isso poderia acontecer entre aqueles que se converteram à igreja evangélica, na qual o *batizado* – em seus variados formatos- não é realizado⁵⁷. No caso do casamento, pessoas evangélicas podem escolher *padrinhos* e *madrinhas*.

Entre os evangélicos até mesmo a utilização do termo *compadre* ou *comadre* pode ser interrompida, uma vez que na igreja uns chamam aos outros apenas como *irmãos* e *irmãs*. No entanto, o hábito de utilizar o vocativo parece ser mais forte entre compadres e comadres, pois ouvi pessoas da igreja o utilizando, apesar de afirmarem não ser correto.

Quando Fátima contou a história do pai sobre a utilização do termo de *cumadi* ou *cumpadi* ela ressaltou a palavra *sagrado* para adjetivar o termo de relação. Pode ser que essa qualificação também esteja vinculada aos movimentos cerimoniais implicados na produção desse tipo de relação, bem como no que muda posteriormente.

Como já mencionei acima, os compadrios são selados através de batizados ou casamentos. Nesse sentido, resalto que os dados produzidos, até então, elucidam mais as relações de compadrio e comadrio produzidas através de diferentes tipos de *batizados* realizados em SJ

A escolha de *levar* alguém para *comadre* e *compadre* implica uma composição relacional. Tal composição é feita pela criança, geralmente recém-nascida, que atua como um elo entre o pai, a mãe e o padrinho e madrinha escolhidos. Quando a criança nasce e o convite é aceito pelos padrinhos escolhidos o batizado pode acontecer a partir de uma ou de diferentes formas: na *igreja católica*, em *casa*, na *mina d'água*, e antigamente, alguns aconteciam na *fogueira* de São João⁵⁸. Isso faz com que uma criança possa ser batizada por diferentes pessoas, em diferentes momentos e contextos.

Além de o comadrio e compadrio serem estabelecidos por um protocolo ritual, há também uma série de trocas que o fazem acontecer, tal como demonstrou Lanna (2009, p.7) por meio de uma análise maussiana. Essas trocas são imbuídas de materialidade, uma vez que antes

⁵⁷ Entre os evangélicos apenas uma apresentação à Deus é feita na igreja. No entanto, é realizada apenas pelos pais e não há pessoas que são levadas para ser padrinho e madrinha da criança.

⁵⁸ No contexto de seringais descrito por Mauro Almeida (1992) também há menções ao batizado de fogueira de São João (p.188)

da realização do batizado os padrinhos dão um ou mais presentes para a criança. Entre a variedade de coisas, ouvi que geralmente os futuros padrinhos podem dar “uma roupa, um sapato, a própria roupa do batizado” ou algo que seja, também, valorizado pelos pais da criança.

Não somente na infância, o ato presentear os afilhados poderá ocorrer ao longo da vida da pessoa. No entanto, mais do que o presente em si, o que ele informa é que a pessoa tem um comprometimento de zelo, de cuidado com o afilhado. Entende-se que padrinhos e madrinhas devem cuidar o dos afilhados, afinal, eles foram convidados e aceitaram assumir um lugar relacional semelhante e próximo aos dos pais com a criança, especialmente vinculada à proteção.

O que é ser padrinho e madrinha? Eu perguntava e as pessoas respondiam que “se os pais da criança precisam se afastar, adoecem, morrem” ou qualquer outra situação “são os padrinhos que devem zelar das crianças”. Sendo como segundos pais e segundas mães, aos padrinhos a tarefa incumbida é a de assumir o lugar dos pais caso qualquer situação os impeça de cuidar das crianças.

Isso faz com que as crianças batizadas, dessa forma, sejam o centro das explicações sobre como se estabelece o compadrio e comadrio. Por outro lado, o apadrinhamento e amadrinhamento são processos rituais de produção da reciprocidade que afloram relações já estabelecidas entre os adultos, os quais se tornam compadres e comadres ao longo de um tempo. Com isso quero dizer que a escolha dos padrinhos das crianças é feita com base numa relação anterior à existência da criança, entre quem convida e quem aceita o apadrinhamento/amadrinhamento.

Novamente, a produção desta relação também é perpassada pela materialidade e pelo adensamento da comensalidade. Tanto é que no dia no *batizado* (em casa, na mina ou na igreja) os padrinhos da criança oferecem um almoço e chamam os pais para comemorar. Neste almoço, outros parentes e outros *chegados* também são convidados e o evento fica de certa forma “gravado” no histórico das relações.

Por isso, a escolha dos padrinhos é algo considerada como muito importante, uma relação que deve ser construída com base na *confiança* e no *respeito*. É perceptível que há tendências nas escolhas dos compadres, dado que *levam* para padrinhos e madrinhas dos filhos pessoas por quem nutrem admiração, respeito, confiança, e, ao mesmo tempo, que tenham proximidade ou interesse em se aproximar mais, ser *mais chegados*.

Assim, pode-se *levar* para padrinhos dos filhos qualquer parente ou não-parente, inclusive não-indígenas, tal como demonstrou Maicon Marcante (2012), com base em registros históricos do Aldeamento de São Pedro de Alcântara. Nesse quadro sociológico estabelecido

pelos compadrios e compadrios, há pessoas que têm padrinhos e madrinhas indígenas e não-indígenas ao mesmo tempo. Há aquelas que só tem padrinhos e madrinhas indígenas e ainda aquelas que só tem padrinhos e madrinhas não-indígenas.

A questão é que o estatuto da relação muda depois que *viram* compadres e comadres. Se antes não eram parentes, tornam-se. Se já o eram, o gradiente de proximidade intensifica e fica adensado. Tal proximidade faz com que seja comum ouvir que “compadres e comadres precisam se respeitar muito”. Inclusive, é de bom tom evitar “brincar com *comadres* e *compadres*”, isto é, evitar fazer muitas piadas ou tirar sarro, já que a brincadeira certas vezes, é colocada em oposição ao “respeito” que deve ser mantido entre compadres e comadres.

Isso me intrigava, pois o modo como explicavam as relações de compadrio e compadrio eram semelhantes às elucidações sobre a evitação sexual com parentes de “perto”. Embora a brincadeira seja constante entre aqueles que compartilham de intimidade, com aqueles cuja relação não pode ser sexual ela é controlada. O que não significa que não aconteça, mas é de forma ponderada porque: “com compadre nem dá pra brincar muito, tem que se respeitar”.

Construir e “ter respeito entre parentes *chegados*” está associado à evitação de qualquer indício de possíveis relações amorosas e sexuais. Isso pode estar conectado com a concepção de que o *respeito* é algo ensinado e deve ser cultivado entre os *parentes de perto*. Imponderavelmente, o respeito é explicado como em oposição à brincadeira, a qual também merece ser considerada em termos de conteúdo de parentesco. Como demonstra Radcliffe-Brow (2013) pensar o parentesco é também considerar um sistema de atitudes, em suas disjunções e conjunções, e a brincadeira está inserida nesse quadro.

Certa vez, na cachoeira, ouvi de um amigo: “Luana, você já percebeu que eu não brinco com você, já vi teu jeito, e não brinco, eu respeito você”. Ao dizer que não brinca e que respeita, num quadro de oposição, ele afirmava que não existia qualquer possibilidade de relações maliciosas vinculadas à atração sexual. De um modo semelhante entre *compadres* e *comadres* não se brinca muito pois uma relação sexual iminente entre eles é considerada amplamente negativa e perigosa, condicionada à potencial transformação em *bicho*.

Nessa acepção, dizem que “comadre que se engraça com compadre vira bicho”. Pelo fato de que *comadres* e *compadres* são parentes rituais e contratuais, e se tornaram também *parentes de perto*, uma suposta relação matrimonial ou sexual entre *compadres* e *comadres* é abertamente repudiada.

Chamou a minha atenção a recorrência de histórias que versam e alertam “que comadre e compadre que se casam, se juntam, *viram bichos*”. Em decorrência dessa da união o casal é considerado incestuoso e se transformam em seres como a mula ou o boitatá — cujos nomes

são também conhecidos no que foi conceituado como “folclore brasileiro”, mas que é baseado em concepções sobre o mundo.

Buscando nos amedrontar de um modo cômico, contaram-nos anedotas de *boitatá*, as *quais* são frequentes e protagonizam as rodas de conversa à noite em torno do fogo. Elas ocupam um lugar na amplitude de “histórias” que os *antigos* contavam, mas também fazem parte de relatos que discorrem sobre algo que alguma pessoa tenha visto de estranho na mata ou à noite nas estradas. Essas histórias são contadas por muitas pessoas, despertam um certo medo e tratam de diferentes alteridades⁵⁹. Entre elas, dizem que o *boitatá* resulta da união de um *compadre* com a *comadre*. Depois que eles morrem, em certas noites, duas bolas de fogo ficam nos arredores da casa do casal. Há algumas pessoas que não afirmaram que isso acontece somente depois que as pessoas morrem, dando a entender que pode ser enquanto esse casal está vivo.

É perceptível que a união afetiva em termos sexuais de compadre com comadre é passível, portanto, de transformação em um ser, um *outro*, cuja alteridade desperta o medo. Dizem que as aparições desses seres são comuns em “tempos de quaresma” - período demarcado no calendário cristão. É impossível desconectar o estabelecimento do compadrio da influência de condutas cristãs e não-indígenas que são incorporadas na sociabilidade indígena (MARCANTE, 2012).

Por enquanto, opto por puxar os fios da discussão a partir de dados produzidos entre os Xetá. Segundo Tikuein (Mã), Kuen e Tuca, tanto a furação labial quanto a auricular são comparados ao apadrinhamento, bem como ao batismo. De todo modo, é importante considerar que ao contar sobre esses processos rituais entre os *antigos*, os narradores fizeram uma tradução entre o que se dava em práticas antigas – de passagens no conjunto do ciclo vital - a partir de palavras utilizadas no português, tais como *padrinho*, *madrinha*, *batismo*. Vejamos um trecho de uma narrativa feita - em 1996 - por Tikuein (Mã), Kuein e Tuca, sintetizada e organizada por Carmen Silva.

A criança, ao nascer, tinha sua orelha furada geralmente pela mãe. Para que o orifício não fechasse, deixavam em seu interior um pequeno pedaço de farpa de madeira [pontagudo], um tipo de agulha feito com lasca de jerivá⁶⁰. Quando a criança já estava maiorzinha, engatinhando, os pais escolhiam um casal para serem como os seus *padrinhos* (...). Era o *primeiro batismo*, depois tinha o *segundo*, ocasião em que era

⁵⁹ Histórias comuns são as de *sacis*, pássaros que são protetores e dão avisos com seus assobios, em determinadas horas do dia, “mas que se abusar, vem até a pessoa para lhe dar uma lição”. Geralmente aparecem como um menino pequeno e de pele negra.

⁶⁰ *Ariscatrumromanzoffianum*.

furado o lábio (...). É parecido com o que os brancos fazem com suas crianças, só que lá, com a nossa turma, era assim como eu estou contando, é um tipo de *batismo* nosso no mato. Os padrinhos podem ser parentes, ou não. Mas se não for parente é alguém amigo (Silva, 1998, p.141, grifos meus).

No caso das moças, o “segundo batismo” acontecia através da escarificação, como já foi mencionado acima. Embora essas demarcações corporais vivenciadas a partir desses rituais dos *antigos* não aconteçam mais, as pessoas com quem conversei os associam aos *batizados*, uma vez que há pessoas envolvidas no rito que passam a ocupar a posição de padrinhos e madrinhas. Tal relação é permeada por um laço de cuidado estabelecido ritualmente, que parte dos padrinhos para com os apadrinhados. Por outro lado, também há a relação de compadrio, a qual implica um tipo de expansão de relações de parentesco, já que permite tornar pessoas não-parentes em parentes, assim como pessoas que já são parentes em parentes *mais chegados*.

Trago essas informações também em relação ao ato de batizar, tal como foi explicado por Benedita, uma mulher xetá, filha de Tikuein (Mã) e Conceição. A conversa sobre esse tema surgiu quando estávamos vendo suas plantas, as quais estavam distribuídas em vários canteiros bem cuidados. Ela mostrava as folhagens robustas e esverdeadas para nós (Gian também estava junto). Entre essas plantas havia folhagens, orquídeas coletadas na mata, flores e *remédios do mato*. Os canteiros ficavam ao lado de um grande coqueiro que ela ganhou de presente do pai, cujos frutos pareciam ser *jerivá*, uma das frutas mais consumidas pelos Xetá. Quando ele deu o presente disse que era para que lhe desse frutos e no futuro as crianças pudessem comê-los.

Naquele momento, aos poucos, ela ia contando sobre o que cada planta cumpria no tratamento de doenças e males ocasionados no corpo. Este conhecimento foi passado por sua avó a sua mãe, e de sua mãe para ela. Muitas destas plantas são utilizadas para curar crianças de males ocasionados enquanto ainda são pequenas e, dessa forma, consideradas por ela como *fracas*.

Quando questionei o que era essa fraqueza, ela explicou que sua *tia*, ã, lhe ensinou que não é bom deixar as crianças brincando para fora de casa depois que escurece. Esporadicamente pode ser, mas não sempre. Isso se deve aos riscos noturnos ocasionados pelas “*almas perdidas*” que podem ficar as rondando. Elas são maléficas e podem causar males às crianças, já que estas são “*fraquinhas*”. Esta explicação foi dada por ã e traduzida por Benedita, uma pessoa cuja cosmologia é também marcadamente cristã. No entanto, parece que a explicação dada por sua tia, poderia ser em referência aos espíritos *möu*, sobre os quais há registros etnográficos e linguísticos realizados entre os *antigos*. Segundo Kozák (s/d) os Xetá tinham pavor dos espíritos dos antepassados pois estes os perseguiram constantemente.

Os espíritos dos mortos, ou Möu, eram espíritos maléficos que perseguiram as pessoas que vagavam pela floresta, tentando sempre fazer-lhes algum mal. Era necessário, portanto, evitá-los cuidadosamente. É que claro que isso representava um problema, porque embora exalassem um péssimo cheiro, nunca podiam ser vistos. De uma coisa os índios estavam certos: esses espíritos mal-cheirosos os perseguiram em suas andanças pela floresta virgem (KOZÁK, s/d, p.64)

É incerto se as “almas perdidas” citadas por Benedita a partir de uma história de sua tia são os perigosos *möu* do passado, mas deixo aqui o registro para isso seja atentado em outro estudo etnográfico. O ponto que trago à luz é sobre o *batizado*, que foi considerado por Benedita como importante por ser uma forma de *proteção* da criança que é *fraca*. Ela me explicava que ao realizar o batizado *uma apresentação da criança é feita a Deus, e a partir disso a criança passa a ser protegida*. A proteção, celeste e parental, é selada pelo batismo, e este, enquanto ato ritualizado produz o comadrio e o compadrio. Os padrinhos da criança assumem o compromisso com os pais de manter um zelo com os afilhados, principalmente, se por alguma necessidade os pais precisarem se ausentar.

Dito isto, é perceptível que há vários eixos que compõem esse jogo de relações. De certa forma esses eixos perpassam e conectam relações construídas de modo cerimonial, constituindo reciprocidades entre os envolvidos. Sendo assim, o que os dados demonstram é que o compadrio e o apadrinhamento são constituídos e constituem relações de parentesco baseadas em uma produção ritual, que modifica e transforma estatutos relacionais.

Há convergências entre aspectos das práticas rituais dos *antigos* e dos *de agora*. No entanto não é possível olhar para essas práticas *do agora* e afirmar que são transformações ou traduções de práticas *antigas*. Apenas busquei elucidar eixos que mostram algumas conexões que são feitas também pelas pessoas xetá, as quais são atravessadas pela dimensão ritual, mas realizadas a partir de diferentes modos e tempos.

Busquei localizar o compadrio e seus efeitos na produção de solidez nas relações já existentes, entre aqueles que são *parentes de sangue* e de *criação*, como também entre os que não são considerados como parentes, apenas amigos, mas que depois desses procedimentos se tornam *parentes*. Tornar-se compadres e comadres, de certa forma, contribui para um movimento de expansão das relações de parentesco, aumentando ritualmente aqueles que são considerados como parentes. Se já é parente antes, intensifica-se o gradiente de proximidade e transforma o *como considera-se a relação*.

3.6 DA CAPTURA À CRIAÇÃO: RELAÇÕES ENTRE CRIANÇAS XETÁ E FUNCIONÁRIOS DO SPI

Neste tópico pretendo apresentar a noção de *criação* que atravessa as narrativas de trajetórias de pessoas xetá que foram capturadas, retiradas de perto de seus parentes e criadas por brancos⁶¹, estes geralmente funcionários ou aliados da 7ª Inspetoria do Serviço de Proteção ao Índio. Essa criação difere da criação interindígena, uma vez que por trás da adoção e do “pegar para criar” há uma série de violências e imposições, tal como indica João Pacheco de Oliveira (2007, p.78) sobre crianças indígenas da região do Mato Grosso, as quais eram roubadas, vendidas e usadas como mão-de-obra.

Embora os Xetá sejam generosos e não raras vezes demonstrem gratidão aos brancos que os criaram, as narrativas sobre estas adoções revelam um quadro relacional e histórico de transformação não só na vida social da pessoa, mas no próprio corpo que é submetido a imposições substanciais, afetivas e comportamentais.

Toda descrição a seguir é baseada nas narrativas sobre o contato e sobre as trajetórias de pessoas xetá, descritas na etnografia de Silva (1998). Para tanto, não se trata de resumir, nem detalhar os meandros de cada experiência vivida pelas pessoas, mas sim puxar alguns fios concomitantes, os pontos de encontro.

Antes, é importante evitarmos um equívoco entre os vários sentidos que as palavras *criação*, assim como *padrinho* e *madrinha*, podem conter (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Nos tópicos acima vimos que para uma pessoa se *formar* ela precisa de uma *criação* feita pela nutrição substancial e afetiva, assim como pelo *respeito* e pela *consideração* – todos pilares na construção do parentesco. Vimos também que o padrinho e a madrinha são aqueles que zelam os afilhados e afilhadas, e ao mesmo tempo prestam solidariedade e espessam e expandem as relações com os compadres e comadres.

Por outro lado, quando se trata das memórias sobre a “criação” entre os brancos vemos que há padrões na verbalização sobre as ações e sentimentos. Esse conjunto de dados demonstra que a inserção dessas crianças no mundo não-indígena é também decorrente de um processo

⁶¹ Opto aqui pelo termo “branco”, tendo em vista que na base etnográfica deste tópico (Silva, 1998 e 2003) os Xetá se referem aos não indígenas como “brancos”. Em outras partes do trabalho optei pelo termo “não-indígena”, o qual é utilizado em São Jerônimo e me foi explicado por uma professora indígena como mais apropriado que “branco”. Seu argumento foi explicado por meio de um debate mais amplo que ocorre na escola, sobre o qual ela explicou que “branco”, assim como “índio” podem ser termos preconceituosos, por isso opta por falar “indígena e não-indígena”.

civilizatório e integracionista, que desencadeiam em uma obrigação moral, utilizada para corroborar e justificar a expropriação territorial, as mortes, o descaso do SPI.

O primeiro deles é o medo ocasionado pela alteridade extrema que se aproximava e destruía. Os adultos Xetá, que outrora foram crianças, narraram para Silva (1998) os medos do avião, que parecia um “grande besouro” e que causava “dor nos ouvidos” (p.45), assim como do carro, que compreendiam como algo que “comia gente” (p.68). Não só os automóveis, os brancos em si eram compreendidos como “bichos” perigosos e potenciais “comedores de gente”, como indica Tikuein (Mã) sobre um homem com barba, marcadamente diferente que os “índios puros”, que o raptou e que tal ato despertou o medo de ser “comido” (p.78).

O medo inunda as narrativas sobre como foram retirados de perto dos pais, momentos que são verbalizados por expressões como quando “fui roubado”, “levado” ou “separado”. A criação, nesses casos, se estabelece depois que uma pessoa foi retirada dos pais e impedida de retornar a viver com a família de origem. Este é um padrão evidente e está diretamente relacionado com a desagregação social e afetiva empregada contra os Xetá, como descreve Ñ (Silva, 1998, p.73): “fomos levados igual bicho, cada um para um lado e com um dono”. Nesse ponto, o estabelecimento dessa “criação” difere da descrita nos tópicos acima, pois é marcado por uma ruptura com os pais genitores e feita por pessoas que despertavam o medo, que eram vistas como “bichos” que se alimentavam de “gente”.

O segundo ponto é a falta. Parece que todo o processo de “se acostumar” foi marcado pela falta: de dormir junto ao fogo, de estar perto dos parentes, de poder falar a língua, de comer as comidas que eram acostumados. As narrativas também revelam que a distância gerou a solidão, o choro e a tristeza, a saudade e um silenciamento, já que não compreendiam a língua dos brancos (SILVA, 1998, p.36-110). Na longa duração das histórias xetá a saudade é um afeto que atravessa as pessoas, embora já existisse entre os antigos, foi intensificado no processo de desagregação social.

Penso que o terceiro ponto seja a incidência na *formação* da pessoa Xetá. Além da solidão decorrente da falta dos parentes, a criação feita pelos brancos está inserida num conjunto relacional que buscava tornar essas crianças xetá, consideradas pelos brancos como “primitivas”, em pessoas “civilizadas”. Vejamos.

Assim que chegavam nas casas dos brancos eram banhadas com um sabonete que, ao olfato nas crianças xetá, era fétido e com o qual não eram *acostumadas*. Depois eram vestidas com roupas de “branco”. De seus corpos os brancos retiravam os adornos, um ato que *per si* é uma grave de deterioração do corpo, tendo em vista que em diferentes contextos ameríndios os objetos são essenciais e fundantes na construção da pessoa.

Quando ã me contou um pouco sobre suas memórias de inserção no mundo dos brancos, lembrou que tiraram dela os brincos verdes de pena de baitaca e os cipós que usava amarrados nos punhos e nas pernas, os quais tem certeza de ter visto na “vitrine do museu” em alguma ocasião de trabalho com os acervos Xetá, feitos na década de 1990. Para Silva (1998 p.68) ela afirmou que quando fizeram isso: “eles me deixaram nua, embora eu estivesse de vestida”.

Nos corpos também sentiram a barreira linguística, que corroborou com a produção do silenciamento das crianças, pois não tinham com “quem conversar” e “não entendiam nada”. Tikuein (Mã) narra a Silva (1998) que depois que seu pai e seu tio faleceram chegou a conversar com o espelho para contornar a solidão, o esquecimento da língua e a falta da sua “gente” (p.76-85). Segundo Maria Rosa Tiguá, depois que passou a morar com Antônio Lustosa de Freitas e que este a impediu de retornar a viver com seu pai, Iratxamëway, ficou um ano sem falar, afirmando que: “era como estar ali e não estar ao mesmo tempo. Todos pensavam que eu era muda. Acho que tive essa atitude porque fiquei muito sentida de ter saído de junto dos meus parentes, do meu meio, só pode ser isso” (p.89).

Outro ponto recorrente na transição dessas crianças é a alimentação. Há reclamações sobre a comida, indicando que era muito salgada e que no mato eram mais acostumados com sabores adocicados, inclusive temperados com mel (p.78). Nas narrativas vemos que depois que ingeriam a comida dos brancos as pessoas tinham diarreias. Em alguns casos, há associações de mortes que ocorreram após o consumo de comida salgada. Talvez isso esteja relacionado com um evento narrado por ã, em que diz que quase todo o seu grupo local morreu depois que comeram *charque* com farinha deixado pelos brancos. Neste episódio apenas aqueles que não se alimentaram permaneceram vivos (p.66).⁶²

Não deixo de pensar na passagem sobre o sangue, em que Claudemir me garantiu que as manchas na perna de ã, e de outros parentes xetá com *sangue puro*, foram ocasionadas por alguma comida ingerida na época do contato. Isso corrobora com o argumento de que a construção da *formação* da pessoa é intrínseca à passagem de um mundo a outro – do mato ao dos brancos.

Antes de encerrar, retomo também que muitas dessas crianças passaram por batismos cristãos, nos quais ganharam nomes de branco, que vieram a sobrepor os nomes do mato. A história de Tuca, narrada por ele e por autores como Carmen Lúcia Silva (1998) e Vladimír

⁶² Essa narrativa remete às práticas de envenenamento, a qual pode ser compreendida enquanto uma “tecnologia de contato”, tal como argumentou Edilene Coffaci de Lima (2016, p.28-29).

Kozák (s/d), conta sobre como foi a saída do *mato*, quando foi *pego* por agrimensores da Companhia de Colonização Suemitsu Miyamura e entregue à Deocleciano Souza Nenê, na época agente da 7ªIR/SPI. Depois disso foi levado a Curitiba, onde passou a viver e trabalhar em uma pensão que pertencia à Deocleciano e sua família.

Entre as estranhezas que lhe eram impostas, o *batizado* foi uma das situações que mais lhe intrigou. Ele destaca que nunca compreendeu por quê Deocleciano de Souza Nenê *levou* Moysés Lupion, na época governador do estado do Paraná e um dos principais responsáveis pelo esbulho do território e pelo genocídio empregado contra os Xetá, para ser seu *padrinho* (p.47).

Nesse batizado Anambu Guaka (*anambu* = inambu, *guaka* = arara vermelha) recebeu o nome de Tucanambá José Paraná, que deu origem ao seu apelido - Tuca, como ficou conhecido e como é chamado até hoje em diversos contextos. Além da sobreposição onomástica, que desconsiderava o seu *nome do mato*, recebeu de seu *padrinho* uma conta bancária aberta em seu nome, sem nenhum depósito monetário. Segundo Dival de Souza, filho de Deocleciano, a ideia de *levar* Moysés Lupion para padrinho do jovem era uma tentativa de sensibilizá-lo aos desastres que ocorriam no noroeste paranaense e com os grupos locais xetá (p.47). Infelizmente, tal tentativa não modificou a expropriação territorial e o extermínio populacional desenfreados e motivados pela atuação das companhias de colonização e migração que vinham ocupando o território indígena do noroeste do estado.

Depois de ser capturado, passou a ser *criado* entre os brancos. Isso implicava que trabalhasse tanto na pensão quanto nas expedições de busca e pesquisa empregadas para a região da Serra dos Dourados, às margens do rio Ivaí. De mais a mais, para ele e nele eram ensinados novos comportamentos: como a utilização das roupas, o uso de sabonetes, comer a comida salgada, a língua e outras atividades domésticas como passar roupa, cozinhar nas expedições e trabalhar na pensão (SILVA, 1998).

Pelo que é possível compreender, a partir do que contaram Belarmina e Indioara, Tuca por muito tempo não teve registro de identificação (RG), uma vez que Dival, também funcionário do SPI, lhe dizia que não era importante e que “índio não precisava de documento”. Belarmina, na época era sua esposa e insistiu para que o fizesse, já que que ele não seria considerado como “*existente*” caso não tivesse a documentação apropriada. Quando estavam morando em Mangueirinha, na época, seu cunhado Ângelo Kretã - liderança indígena muito conhecida na região sul - promoveu a produção de documentos de muitas pessoas que não os tinham, entre elas Tuca. Nessa mesma época Belarmina e Tuca casaram-se *no papel*, o cartório, assim como muitos outros casais da terra indígena.

Assim como ocorreu com Tuca, ã também foi apadrinhada e *criada* por brancos. Foi recorrente, durante as vezes que a encontrei que, em algum momento, ela comesse a lembrar da primeira vez que viu um elevador. Essa ocasião, ela conta, aconteceu no prédio que sua *madrinha* morava.

ã ficou órfã ainda criança e como dito acima seus pais foram vítimas dos contatos violentos ocorridos entre a década de 1940 e 1950. Ela viveu um tempo com Mã, que era chefe de um grupo local diferente dos parentes de ã. A partir dos diagramas de parentesco em C. Silva (1998, 2003) possivelmente ã era de MBSSD de Mã (Genograma 1). Foi cuidada por ele e por Kuen, que embora fosse de um terceiro grupo local diferenciado, nessa época, vivia próximo a Mã⁶³. Por haver uma distância geracional e pelos cuidados que desempenhava com ela também considera Kuen como seu *pai*, assim como, considerava Tikuein (Mã), por ser filho de Mã, como seu *irmão*, tendo em vista que viviam juntos em um determinado período no *mato*⁶⁴.

Além dessa relação de *criação*, ela conta que também foi criada pelos *padrinhos*, Alan Cardec, chefe de Posto Indígena de Apucarana /PR e por sua esposa, Maria Nair Pedrosa. À essa criação atribui ter aprendido conhecimentos como cumprimentar os outros, pedir a “benção”, cuidar dos afazeres da casa, usar roupa, comer comida salgada e tentar utilizar talheres, algo que parece não gostar muito. Certa vez, no Encontro Xetá de 2019, depois de se servir parou em meu lado, e na falta de talheres estava comendo com as mãos, afirmando que “era assim que índio comia”.

Ao descrever o movimento de inserir-se no mundo dos brancos, ã expõe sua relação com os padrinhos. Além de apreender alguns comportamentos, ela também cuidava de um menino, também filho de criação de Alan Cardec e Maria Nair Pedrosa.

Outra marca que ressoa na trajetória ã, narrada à Carmen Silva, e que está conectada com uma atitude marcante e arbitrária de seus padrinhos, é o seu primeiro casamento. Ela conta ter sido vítima de uma fofoca, contada por alguns homens kaingang, sendo que o conteúdo dessa fofoca versava sobre ter conversado algumas vezes com um rapaz Guarani. Tais conversas foram mal compreendidas, e embora ã “afirmasse inocência” (p71), os padrinhos a fizeram se casar com o rapaz, contrariando sua vontade.

⁶³ A partir de Silva (1998,2003) vemos a existência de dinâmicas complexas entre os variados grupos locais. No entanto, a partir das transformações desencadeadas pelo período mais intensivo de “contato”, essas dinâmicas relacionais parecem sofrer alterações e grupos locais que eram diferenciados passaram a ter uma certa convivência mais aproximada.

⁶⁴ Sobre maiores descrições e reflexões sobre as distinções temporais Xetá, ver (PACHECO, 2018).

No caso de Tuca a relação com seu padrinho de batismo não foi mantida, mas sim a relação com Deoleciano Souza Nenê e seu filho Dival de Souza. Ao longo da vida manteve contato com essa família e suas *caminhadas* foram, certas vezes, motivadas pela agência desses dois funcionários no órgão indigenista. Na vida de ã muitos acontecimentos vida tiveram relação com seus padrinhos, principalmente, no que tange aos seus deslocamentos territoriais e ao seu primeiro casamento.

Vale lembrar que de todas as crianças Xetá, os únicos alfabetizados foram Tikuein (conhecido como Tiqueim Policial, devido a sua profissão) e Rondon (CEV, 2014). Ambos os filhos de Eirakã e A'ruay, que também foram retirados do vale do Ivaí e levados para Marrecas dos Índios, no Turvo. Depois que os pais morreram foram cuidados pelo tio, Kaiuá (uma das primeiras crianças capturadas na Serra dos Dourados). Eles eram afillhados de João Rosso de Menezes, funcionário do SPI, também conhecido como João Serrano. Quando este assumiu a chefia do Posto Indígena Guarapuava também cuidou dos dois meninos e de Kaiuá. No entanto, um tempo depois a mãe de João Serrano, Domingas Menezes, foi morar na área indígena e eles “dividiram” os meninos, ficando Tiqueim e Rondon com a Domingas e Kaiuá com João.

Embora os dados apresentados sejam mais bibliográficos e um tanto incipientes para fazer afirmações analíticas mais precisas, é importante considerar as relações estabelecidas com os funcionários do SPI e seus familiares. Fato é que essas relações dão outras perspectivas sobre a *criação*, *consideração*, *apadrinhamentos* e *amadrinhamentos*. Afinal, todo esse emaranhado é ou não é uma constituição do parentesco? Qual parentesco?

Por enquanto, enfatizo os diversos sentidos que a ideia de “criação” teve na vida dessas pessoas. Diferente da *criação* e do *apadrinhamento* vivenciado entre pessoas indígenas - marcados pelos cuidados, afeto e reciprocidades -, quando se trata da relação com os não-indígenas, as descrições acima informam como a adoção feita pelos brancos encobre atos violentos e impositivos às crianças Xetá, como também se apresenta como um dos fatores centrais de degradação da pessoa, do *jeito de ser*, e do próprio parentesco Xetá.

CAPÍTULO 4: CASAMENTO

4.1 EVITANDO O CASAMENTO COM PARENTES DE *PERTO*

Entre as preocupações Xetá vinculadas às relações de parentesco, o casamento é um motivo de reflexão e debate. Desde que passaram a sofrer com a redução demográfica acentuada somada às dispersões sociais e territoriais forçadas, manter os modos de casamento praticados a partir das concepções dos *antigos* se tornou impossível.

Entre os Xetá de agora, não há uma regra definida para as relações matrimoniais preferenciais. Não há, portanto, um conjunto de pessoas que são consideradas, devido ao lugar que ocupam em um esquema genealógico ou terminológico de relações, como cônjuges preferenciais. Por exemplo, não opera a regra do casamento preferencial entre primos-cruzados — matri ou patrilineares — e nem o casamento avuncular, ou seja, de uma moça com o irmão da mãe (ZD/ MB). Embora, esses dois tipos de casamentos preferenciais tenham sido

destacados por Silva (2008, p. 201-222) entre os Xetá *antigos*, isso não ocorre contemporaneamente.

De fato, é difundido que com toda pessoa que é considerada como *parente* há um ideal de *respeito* a ser construído. Construir relações a partir do *respeito* implica que uma pessoa xetá não deva se enamorar ou casar com outra pessoa que é xetá. Tal impedimento, explicado pela ideia de “ter que respeitar os parentes”, faz com que o *respeito* seja um valor componente das escolhas matrimoniais. Assim, é comum ouvir de mães afirmações elucidando que ensinam a seus filhos e filhas a “respeitarem as primas e primos”, tanto do “*lado do pai*” quanto do “*lado da mãe*”⁶⁵. Nesse caso, o ensinamento sobre uma relação de *respeito* é frisado, principalmente, para jovens de sexo oposto, a partir de uns 11 anos de idade. Além disso, o respeito é exigido em relação ao tratamento com as pessoas mais idosas, para quem é necessário pedir “a bençá” ao cumprimentá-las, ouvir e dar atenção. Desse modo, estabelecer uma relação de *respeito* pode ser algo global, entre todas as pessoas, mas quando o assunto é namoro ou casamento este valor está diretamente vinculado à evitação sexual e afetiva entre *parentes de perto*. Devido à convivência com indígenas de outros povos, essa evitação aos parentes *de perto* resulta em uma tendência que faz com que as pessoas busquem parceiros entre os kaingang, guarani ou não-indígenas.

Embora o *respeito* tenha sido já destacado em outros trabalhos, como é o caso de Spenassato (2016, p. 119), há algo a mais que está envolvido nessa evitação. O respeito é um valor acionado entre as pessoas e em suas escolhas matrimoniais, mas o que faz com que ele seja acionado para mediar às relações?

Vejamos alguns pontos. O casamento pode ser um assunto muito delicado e espinhoso para os Xetá, e questionar sobre a possibilidade de casar entre parentes pode ser uma das piores afrontas. “Nós não somos bichos” é o que dizem quando contam histórias de pessoas que perguntaram, com um tom inquisitório: “por que não se casavam entre si e reproduziam para evitar a ‘extinção’?”. Este questionamento foi e é considerado como um dos maiores atos de desrespeito e provocação aos Xetá, uma vez que a animalidade é considerada como primórdio

⁶⁵ Lado aqui é referente a quem são os pais da criança, sejam os biológicos sejam os de criação. O lado do pai e lado da mãe informam também sobre características corporais distintas que uma pessoa pode herdar, por meio da composição sanguínea. Uma pessoa é considerada *misturada* por ter “o sangue do pai e da mãe correndo em suas veias”, o que lhe permite *puxar*, corporal e comportamentalmente, para um lado ou para outro. Informo isso, pois em SJ há uma composição sócio-política baseada em uma divisão de *lados*: o *lado kaingange* o *lado guarani*, ao qual estão associados comunidades distintas, mas que não são divididas apenas pelo critério étnico, uma vez que há pessoas kaingang na comunidade guarani e vice-versa, mas também por outros fatores sociológicos como composições familiares e uniões matrimoniais.

para a realização de um possível incesto. Respondem, portanto, a tal indagação, afirmando: “nós não somos cachorros que procriam, somos gente!”.

Nesse entendimento, não é a pergunta sobre o casamento que os chateia, mas a ideia de “reprodução” que pode estar embutida nesta indagação. Para eles, apenas animais “reproduzem” entre iguais muito próximos, as pessoas não. Quando afirmam, em tom de defesa, que “somos gente” estão informando que a humanidade que lhes é constituinte não permite a produção de relações sexuais/amorosas entre pessoas próximas — “parentes *de perto* que se *formaram* juntos”. A humanidade constitui a pessoa/parente e faz com que tenham discernimento, cautela, escolha, cuidado, regras e *respeito* entre si. Ficar com parentes muito próximos produziria relações incestuosas e, como em outras situações, aqui também a proximidade é acionada para graduar as relações entre parentes. Isso pode ser significativo, tendo em vista que “parentesco” é um termo utilizado entre os Xetá para explicitar aquilo que é próximo ou semelhante, tal como expliquei anteriormente. Tentando entender o complexo matrimonial contemporâneo vemos que além de compreender a evitação também é necessário questionar, afinal, o que cria a proximidade e a distância para os Xetá. O que faz um parente ser de perto ou de longe?

Antes de dar continuidade reitero que há aqui duas dimensões que por vezes se entrecruzam na noção de proximidade: a dimensão do parentesco genealógico entre as pessoas Xetá — ou aparenteadas com eles — e a dimensão geográfica e espacial. Ambas são mobilizadas para explicar a proximidade do parentesco e devemos compreender a genealogia a partir do que compreendem como ser parente. Como vimos no capítulo 3, em termos genealógicos pessoas podem ser parentes por meio do compartilhamento de sangue e por meio da *criação* e da *formação*. Há parentes que são classificados como de “sangue sangue”, “legítimos” e de “criação”, bem como aqueles que “se tornam parentes” pelos casamentos. E, embora essa distinção parta das pessoas para explicar suas relações, a ideia de “*considerar como*” se sobressai e a composição parental apresenta um movimento expansivo (ERIKSON, 2002), como vimos no capítulo 2. Assim, *parentes de perto* são aqueles que compartilham o “mesmo sangue que corre nas veias”, mas são também aqueles com quem se vive uma criação compartilhada, a qual produz a *formação* das pessoas: são *parentes de perto* aqueles que crescem, desenvolvem-se, e com isso se *formam* juntos, compartilhando um mesmo espaço e um mesmo tempo.

Concomitantemente, a concepção de *proximidade* também é tangenciada pelas transformações sociais e territoriais impostas aos Xetá, ou seja, há os parentes que *moram perto* e os que *moram longe*. Especialmente entre aqueles que cresceram juntos é importante manter

a distância afetiva — em termos de possíveis relacionamentos amorosos. Aos parentes que moram em outras terras indígenas dizem que “são parentes de longe por que moram longe”, mas que “são também parentes de perto, devido ao parentesco entre os antigos”. E aqui abrimos um paradoxo: essas pessoas podem ser consideradas parentes *de perto* em termos genealógicos — e como veremos adiante por meio de um processo classificatório —, mas são também parentes *de longe* em termos espaciais, já que foram criados e cresceram em outros lugares.

Antes de explicar a relação de proximidade, trago uma história que possibilita atentar para essa evitação. Ela versa sobre uma experiência vivenciada por duas pessoas xetá, a qual deixou marcas nas memórias compartilhadas pelas pessoas. Trata-se de um casamento forçado, impulsionado em um momento em que a experiência de redução populacional, dispersão — territorial, relacional e afetiva — era vivenciada em suas consequências drásticas.

4.2 UM CASAMENTO FORÇADO

Há uma história que marcou a memória das pessoas: o casamento forçado entre ã e Kuen. O matrimônio entre eles foi sugerido por Dival de Souza, quando ocupava o cargo de “chefe de posto” no posto indígena do SPI instalado na Terra Indígena Marrecas dos Índios, localizada na região do Turvo, no município de Guarapuava (PR) (Silva, 1998, p. 62-71). Nesse caso, a postura de Dival de Souza, institucionalizada via atuação na 7ª/IR do SPI, pressupunha que apenas proles geradas das uniões entre pessoas xetá seriam capazes de evitar a “extinção” e que os casamentos que estavam ocorrendo entre os Xetá indígenas de outros povos ou não indígenas, bem como as proles geradas por meio de tais uniões eram resultantes de um processo de “aculturação” (LEITE, 2017, p 44-45). Nesse sentido, as considerações do então diretor e chefe do posto indígena de Guarapuava — também responsável pela retirada e pelo remanejamento de pessoas xetá para diferentes localidades — segue um viés baseado em critérios biologicistas (LEITE, 2017, p. 11), sem sequer prezar por qualquer compreensão Xetá acerca das transformações na construção de identidade e nas possibilidades de casamento.

Sobre esta situação, lembrada com repugnância pelos Xetá, há uma reportagem do Jornal Folha de Londrina, de 1985, também utilizada como fonte na monografia de Gian Carlo T. Leite (2017, p. 45)

Com a finalidade de tentar recuperar alguma coisa nesse sentido, houve em Guarapuava uma tentativa de se ‘promover um casamento’ entre dois Xetá: 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 xetá no mundo. Não há mais mulheres com possibilidade de 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. (Folha de Londrina, 1985, grifo nosso).

Da última vez que encontrei ã perguntei: o que o Kuen é teu? Ela disse, fitando-me os olhos, rápida e certa: “pai”. Quando conta dessa relação, explicita que ele “furava abelha” para ela, se referindo a retirava do mel, uma das práticas alimentícias xetá. Também lembra que ele a carregava nas costas durante as longas andanças na mata quando já estava cansada, reiterando que ele lhe cuidou depois que ficou órfã, de pai e mãe, na Serra dos Dourados. Assim, forçar um casamento entre ã e Kuein atingiu princípios básicos de uma relação constituída pela filiação, e não pela possibilidade de afinidade.

Além dessa história, há outra. Quando estive com as filhas e filhos de Tikuein quase todos contavam que um jornalista foi entrevistar o pai e lhe questionou sobre “o porquê que os Xetá não casavam e procriavam entre si”, como meio de reverter a extrema baixa populacional. Dizem que o pai brigou e insultou o homem que o entrevistara afirmava que “nunca se sentiu tão desrespeitado na vida” quanto foi por este jornalista.

Revedo a fonte documental e a história do jornalista é possível compreender a repulsa xetá diante aos questionamentos sobre os casamentos de *xetá com xetá* após experiência de genocídio. Por um lado, o que se tangencia no pano de fundo desses questionamentos e ações é a possibilidade de “cruzamento” (como aparece na reportagem) entre pessoas xetá. O termo “cruzamento” parece ainda referir às pessoas como se fossem animais passíveis à hibridação de “raças”. Como mencionado acima, as pessoas confessam se sentirem comparadas com animais quando possíveis indagações ou afirmações sugerem que deveriam “casar e procriar entre si”, e se revoltam com isso. Por outro lado, embora essas memórias sejam acionadas para explicar a resistência aos casamentos e o respeito entre os parentes que são Xetá, devemos também entender que os efeitos do etnocídio — e de uma moral cristã amplamente disseminada entre os Xetá contemporâneos — reverberaram na transformação conceitual e prática de vários âmbitos do parentesco, entre eles o matrimônio.

4.3 NÓS E OS OUTROS: *PERTO E LONGE*

De perto e de longe são gradientes presentes nas falas sobre parentes, desde as narrativas dos *antigos* até as de *agora*. Embora o que se considera no “agora” como de perto e de longe é

diferente do que operava “antigamente”, no passado, entre os antigos. Vejamos isso a partir da narrativa de Tuca

De todos nós vivos a ã é minha prima-irmã, é minha parente de verdade. Lá no mato ela seria como minha irmã. Era filha do irmão do meu pai, o Moko’adjo, “tamanduá bandeira”. O Caiuá, irmão dela, que foi pego pelos brancos antes de mim, também era como meu irmão, a gente lá no mato se tratava como irmão. Eu nunca ia poder casar com ã, porque ela era minha prima irmã. Ela era filha do irmão do meu pai. A Tigúá de Umuarama era filha do irmão mais velho da minha mãe, a gente era só primo, não era primo irmão como vocês dizem, não era parente de perto. A outra Tigúá de São Paulo também, ela era filha da filha do irmão mais velho da minha mãe. Ela era sobrinha da Tigúá de Umuarama.

Tikuein era meu primo, era filho do irmão da minha mãe, era meu primo, mas não era igual à ã e o Caiuá. Rondon e Tiqüeim eram meus sobrinhos, filhos da minha irmã. Lá no mato eles seriam como filhos do Kuein, por que o pai deles, o Arigã, era irmão do Kuein. Mas eles eram só sobrinhos, podiam casar com as minhas filhas. Eu podia casar com a irmã deles. Agora Kuein era parente da mãe da minha mãe. Ele era filho do irmão dela, ele não seria meu parente de perto. O Rondon e o Tiqüem também iam considerar a Tigúá lá de São Paulo irmã deles, mesmo ela sendo filha de outra mãe. Isto porque o pai dela, o Arigã, é pai deles. O Kuein seria tipo de pai dela também. Hoje a gente fala que é tudo parente, mas é por causa do costume de branco, mas eu, o Tikuein, a ã e o Kuein sabemos tudo direitinho quem é parente de perto, do mesmo lugar e quem não é. (TUCA, in Silva, 2003, p.203)

Tuca narrou uma série de relações entre as pessoas que os Xetá *de agora* consideram como seus *antigos*. Vê-se que no modo de explicar para a antropóloga ele acionou as diferenças entre parentes *de perto* e *de longe*. Primeiro por meio da diferença entre os “primos irmãos” e os apenas “primos”. Os primeiros são primos paralelos, entre os quais não poderia haver casamento, já que as pessoas eram “como se fossem” irmãs e deveriam se “tratar” assim. Já os segundos são os primos cruzados, descritos como “só primos”, com os quais poderiam se casar, e inclusive estes eram os casamentos preferenciais, como destaca Silva (2003, roda pé 1, p. 203). Esta explicação de Tuca é bastante abrangente e nos permite ver uma distinção entre o que era compreendido no passado e o que veremos a seguir sobre o presente.

Até o momento desta pesquisa os Xetá não estavam distinguindo os primos paralelos dos primos cruzados, tal como era entre os antigos. Estes são apenas primos ou ainda primos-irmãos, sem distinção entre os filhos dos irmãos e irmãs do pai ou da mãe. A distinção de proximidade entre os primos tem a ver com o fato de terem “se formado juntos”, o que faz com que tenham uma proximidade maior entre os que não se formaram. Por exemplo, observaremos no tópico posterior que o fato de dois primos Xetá terem se casado é justificado e aceito porque não se “formaram” juntos, já que cada qual cresceu e foi criado em terras indígenas diferentes

É interessante que, entre as mudanças e transformações do parentesco, a distinção *perto* e *longe* permaneceu. É sabido entre as pessoas que “casar com parente *de perto* não pode”, pois

quase todas as pessoas são parentes de *perto*, e como reiterou uma colega: “mesmo entre os que moram longe, não pode”. As pessoas que moram longe são consideradas como parentes de perto devido ao lugar genealógico – o qual não é feito apenas pelos laços biológicos –, no entanto, como reiterado acima, entre pessoas que moram longe há uma possibilidade maior de acontecer um namoro ou casamento entre pessoas xetá

De fato, o assunto é tema de brincadeiras. Certa vez, na van que conduzia o *pessoal* da Kakané Porã para o Encontro Xetá de São Jerônimo, ouvi uma brincadeira feita por uma moça kaingang para um rapaz xetá: “ah, mas será que ele não encontra uma namorada xetá lá?”, todos riram com a possibilidade. Embora essas relações sejam mais raras, há histórias de primos que um dia se enamoraram e uma história de casamento. Ouvi por exemplo brincadeiras entre as crianças dizendo que “gostavam do primo ou da prima”. Neste dia, ao mesmo tempo em que as crianças brincavam, se auto repreenderam dizendo “ops, esqueci, ela é minha prima não podemos namorar”. De fato, não é possível fazer uma generalização extrema, já que há concepções que são diferentes de acordo com cada ponto de vista das pessoas xetá, trago-os ao texto para que possamos analisar e descrever o que se diz, pensa e faz diante ao tema do matrimônio e do namoro.

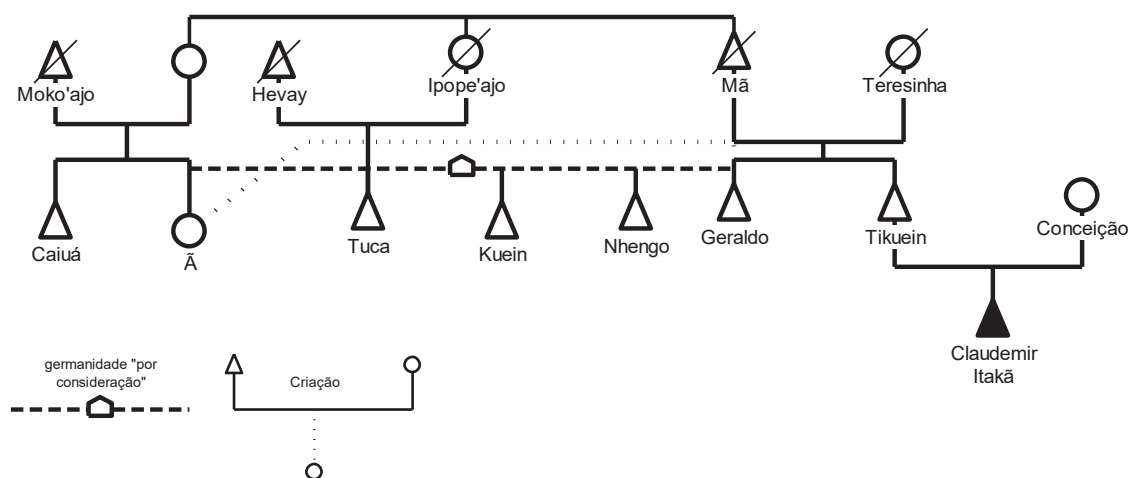
Dentre os dados sobre a produção da afinidade, sugiro que olhemos por um momento para como a noção de proximidade do parentesco atual opera. Quando retomei alguns genogramas e algumas listas terminológicas, pude observar um elemento que pode trazer à luz uma análise sobre as relações, bem como sobre a produção da semelhança e, consequentemente, da diferença. Talvez, isso nos leve a uma reflexão sobre a clássica oposição que emerge com a alteridade: nós e outros.

4.4 OS ANTIGOS SÃO NOSSOS TIOS E TIAS

As pessoas com quem trabalhei chamam os mais velhos, ditos puros e antigos, como tios e tias. São chamados como tios e tias: ã, Rondon, Tikuein, Tuca, Nhengo, Tiaguazinha, Tiguzona, Kuein, Tikuein Policial.

Podemos aqui retomar o genograma de Claudemir, que indicou algumas dessas pessoas como irmãos “de consideração” — classificatórios — do pai, os quais estão demarcados por uma linha pontilhada com traços.

GENOGRAMA 26: Tios e tias de Claudemir



Fonte: Cadernos de campo (2019). Elaboração da autora.

Embora, neste diagrama, algumas pessoas citadas acima não estejam representadas, elas também são chamadas como tios e tias. Quando questionava quem eram tios e tias, explicavam-me que eram os irmãos e irmãs do pai e da mãe, ou ainda os irmãos e irmãs dos e das avós bilaterais. Mas afinal, eu questionava as pessoas, perguntado: por que chamam todos os mais velhos como tios e tias se não necessariamente eram irmãos uns dos outros. Eu também perguntava isso por que sabia que muitas pessoas desconheciam o esquema genealógico levantado por Silva (2003), a partir da narrativa dos mais velhos, tal como a de Tuca, no tópico anterior e ao mesmo tempo queria conhecer possíveis versões diferentes sobre o parentesco *dos antigos*. Dentre essas perspectivas, eu queria tentar entender o que elas diziam e entendiam sobre essas relações.

Na pesquisa, durante o registro das genealogias e das terminologias, percebi que o modo como as pessoas “consideravam” umas às outras era central. Em outras palavras, às vezes não importava o que era a relação biológica, mas como eram *considerados* os parentes envolvidos. De tal modo uma é pessoa é *considerada* e tratada “como se fosse” irmã, mãe, tia, sobrinha, e era isso era fundamental na produção do parentesco. Nesse sentido, a *consideração* é como a pessoa aprende a ser e fazer parentes, a qual está envolta num emaranhado afetivo que determinará como as relações se dão.

Respondiam-me, portanto, com o argumento: “chamamos os mais velhos de tios e tias, por que nos ensinaram que devemos demonstrar *respeito*”. Em outras palavras, em ato classificatório, no ponto de vista de Claudemir — e isso vale para as pessoas xetá de sua geração — todos os mais velhos são considerados como tios e tias, e os filhos e filhas deles como primos

e primas (sem diferença entre paralelos e cruzados). No ponto de vista dos “tios mais velhos”, os filhos e filhas dos outros xetá sobreviventes são como seus sobrinhos e sobrinhas.

Vemos aqui que esse ato classificatório aproxima as pessoas, tornando-as parentes de perto, mesmo que morem longe. Podemos perceber aqui um processo de *similarização*, uma vez que inseridos em um contexto da diferença — junto com outros povos indígenas —, os Xetá encontram na história comum, na identidade partilhada, uma semelhança específica. Aqui, além da proximidade parental criada no âmbito da convivência doméstica, também há uma proximidade criada pela identidade, pelo “ser Xetá”, a qual extrapola o ambiente da reserva, da casa e do espaço, uma vez que as pessoas não vivem todas juntas em um território.

Além disso, se no passado operava a distinção entre primos paralelos (irmãos) e primos cruzados (afins potenciais), no presente esta não é mobilizada, já que todos os primos são considerados como muito próximos — “como se fossem irmãos” e não somente os primos paralelos. Essa transformação classificatória entre os primos tem sua raiz na consideração dos mais velhos como tios e tias, estes como parentes muito próximos, também compreendidos “como se fossem irmãos”. Esse processo parece produzir uma espécie de *germanização* coletiva, primeiro entre os “sobreviventes do extermínio” (Silva, 1998), depois entre os Xetá da primeira geração descendente, e ainda continua operando entre os da 2ª geração descendente. Entre algumas pessoas que conversei a opinião sobre o casamento com primos é variada. Num escopo de opiniões contraditórias emitidas entre os Xetá existe uma futura possível abertura entre primos, como explicam, “de segundo e terceiro, desde que não tenham se *formado* juntos, pois seriam muito próximos”.

A redução populacional extrema causada pelo extermínio parece implodir as distâncias genealógicas na medida em que os sobreviventes, independentemente da distância genealógica real, se tornaram parentes de *perto*. Essa construção, em específico, não parece passar aqui apenas pela convivência, criação ou cálculo genealógico. Afinal de contas, eles foram espalhados, separados e não se criaram convivendo, pelo contrário. Entretanto, o fato de ter sobreviventes — de serem os últimos, mesmo que originários de grupos locais diferentes — fez que com os Xetá instaurassem uma relação de similaridade entre essas pessoas, a qual é análoga àquela que conecta parentes consanguíneos.

É como se a elaboração da semelhança, dessa similaridade, dependesse de enfatizá-la dentro da coletividade “étnica”, ao mesmo tempo em que emerge na e da diferença com os *outros* — Guarani, Kaingang e não-indígenas. Ao se afirmar como nós, todos próximos, os Xetá identificam também seus outros, e é nesta diferença é que reside a possibilidade de casamento.

4.5 DIFERENCIAÇÃO

Podemos descrever a introdução do “outro” enquanto um modo de produção de continuidade, na medida em que, por meio disso, os Xetá mantiveram a reprodução social e ao contrário de uma suposta desapareição, continuaram existentes.

Em termos conceituais de parentesco, a similaridade descrita acima gerou uma adaptação da antiga exogamia entre grupos locais para uma exogamia *étnica*, onde a diferença é dada nos corpos, na língua, na história e na identidade. Isso de fato é um cenário complexo, considerando o contexto ‘misturado’ das terras indígenas onde vivem. De tal modo, há perguntas que podem ser levantadas. Por exemplo: Os casamentos “misturados” produzem pessoas misturadas e relações de parentesco se instauram com pessoas Kaingang e Guarani. Essas relações de parentesco são tomadas em consideração na hora de definir a possibilidade de casamento? Que tipos de impedimentos geram? Por outro lado, para alguém que é filho de Xetá e Guarani, os cálculos são feitos da mesma forma? Os impedimentos são os mesmos?

De fato, meus dados não alcançam as respostas para esses questionamentos, devido a uma limitação que aborda pouco as relações com os outros coletivos indígenas com os quais os Xetá convivem, bem como sobre as tensões e contradições que produzem a dinâmica social, tal como demonstram Spenassato (2016) e Pacheco (2018).

O que posso dizer é que na hora de explicar as escolhas matrimoniais, o parentesco parece se entrelaçar com a noção de “*etnia*”. Durante o trabalho de campo percebi que há relações marcadas pelas proximidades e distâncias entre xetá, guarani, kaingang e não-indígenas/brancos. Dentre as “*etnias*”, são mais próximas as pessoas que têm também a identidade xetá, “pois todos são parentes de perto”. Embora possam considerar os parentes de “segundo e terceiro como um pouco mais distantes” ainda assim, há um ideal de *respeito* a ser seguido, o qual não parece convergir com a possibilidade de namoro. Pode convergir, mas se for uma pessoa que vive perto isso já não é bem visto. Como já mencionado acima entre os *primos-segundo* ou *primos-terceiro* que vivem longe e que venham a “se gostar” poderá haver uma abertura.

As diferenças étnicas emergiram quando algumas mulheres e homens Xetá passaram a me contar sobre as histórias dos casamentos. Isso aconteceu porque eu buscava entender o lugar dos Xetá na dinâmica política de São Jerônimo, que atualmente se dá pela filiação ao “lado kaingang”. Afinal de contas, como os Xetá se tornaram aliados aos Kaingang? A resposta dos

homens, era sempre a mesma: “as nossas irmãs foram se casando com os rapazes kaingang e daí a gente foi pro *lado* deles, no começo éramos mais próximos dos guarani”.

Seguindo esta pista, conversei com algumas mulheres sobre seus casamentos com homens kaingang. Explicavam-me que todos aconteceram contra a vontade de seu pai, Tikuein. Por tal desagrado há uma constante em todas as histórias femininas, quando afirmam que todas as irmãs “fugiram para casar”⁶⁶, ou, ainda, que uma delas “namorou escondido”, pois o pai não a tinha autorizado e apenas depois de engravidar pode se casar. Nessas conversas também complementam que um dos irmãos também “fugiu” para casar com uma moça kaingang.

Sobre este desgosto pelo casamento contam que o pai não gostou da ideia dos casamentos com os rapazes kaingang, pois, elas pensam que ele nutria a expectativa de que casassem com algum rapaz guarani. Tal expectativa talvez estivesse relacionada com duas situações: 1) às proximidades estabelecidas com indígenas guarani durante a vida, tendo em vista os diferentes lugares em que viveram e com quem se relacionaram. Geralmente, as pessoas referem-se aos guarani como os indígenas mais próximos aos xetá. Completam tal afirmação justificando que os guarani tem mais *parentesco* com os xetá, por falarem uma língua semelhante e por terem “um jeito de ser” mais parecido. 2) A ida e o estabelecimento São Jerônimo se deu por meio da mediação de uma liderança guarani. Em outras palavras, em um primeiro momento de estabelecimento residencial em São Jerônimo, a família de Tikuein era mais próxima ou “mais chegada” dos guarani.

Depois das fugas, ocasionadas pelas escolhas matrimoniais majoritariamente femininas, o pai ficou por um período chateado, conversando pouco com os *genros* e demorou aceitar as escolhas das filhas e filhos⁶⁷. A expectativa do pai de que as filhas casassem com os guarani pode ser por conta de tal proximidade, considerada pelo pai e pelas pessoas com quem conversei, entre xetá e guarani. Sendo, então, as pessoas kaingang, consideradas como mais distantes das pessoas xetá do que as pessoas guarani. Quando me explicaram tal distância, mencionam que o pai contava que com os Kaingang, no passado, aconteceram disputas e conflitos guerreiros. Em outras palavras, como demonstra documentações e registros históricos, xetá e kaingang, possivelmente, eram inimigos históricos⁶⁸ (PACHECO, 2018, p 162-165).

⁶⁶Fugir com alguém é ir para outro lugar antes de casar, pode ser outra casa dentro da reserva ou fora, com o intuito de morar junto depois. Muitas vezes as fugas ocorrem quando os pais não estão de acordo com as escolhas de parceiros/as dos filhos/as.

⁶⁷ Outro homem também fugiu para casar, a sua esposa é Guarani, mas por ela ser mais velha havia também impedimentos por parte da mãe e pai do rapaz.

⁶⁸Em parte desse conjunto de referências, dados que apontam para narrativas míticas, levantamento de vocabulário, e também sobre relações de inimizade. Esta última foi um dos panos de fundo dos registros, pois muitos deles

Sobre tal temática há um conjunto de referências e fontes do final do século XIX e início do século XX que indicam a presença dos *kuruton*, dos quais alguns tinham características marcadamente xetá, em terras e ocupações Kaingang. Essas fontes informam sobre a ocupação indígena no Paraná, sobre vocabulário, ocupação territorial e mitos, mas, por outro lado, informam sobre a existência de relações de inimizade entre esses grupos.⁶⁹

No que tange a esse ponto, alguns homens xetá contam apenas que sabiam de uma “grande briga” que aconteceu com os Kaingang sem, no entanto, falar sobre as relações de aprisionamento que a bibliografia indica. Depois que mostrei as fotos a Claudemir ele disse: “isso realmente aconteceu”; e que, no seu ponto de vista, os desentendimentos, brigas e aprisionamentos se davam por não falarem na mesma língua.

Dessa maneira, a distância entre xetá e kaingang é mencionada através da diferença linguística, como também por meio de memórias e histórias de um passado de inimizade. No entanto, apesar disso, aconteceram muitos casamentos entre pessoas xetá e pessoas kaingang, o que contribuiu para as transformações sociológicas nos arranjos familiares, tanto de São Jerônimo quanto da Kakané Porã, onde há famílias geradas por meio das *misturas* – substanciais, históricas e afetivas – entre xetá e kaingang. Diferente dos guarani, os kaingang são considerados como mais distantes, uma vez que se não há vínculo de parentesco através das afinidades que desencadeiam alianças, não chamam as pessoas kaingang de parentes, como ocorre com algumas pessoas guarani, a não ser que exista uma relação de compadrio ou de criação.

O lugar da fuga matrimonial é interessante, especialmente porque as mulheres falam que “fugiram para casar” e seguiram “suas escolhas”, optando por não seguir o que o pai desejava para elas. Embora eu tenha ouvido de um homem kaingang dizendo que “roubei ela do pai”, aqui estou tomando o ponto de vista feminino, pois este parece nos possibilitar uma outra ótica sobre a produção da aliança. De fato, essa situação pode ser analisada partir da teoria

foram feitos com pessoas, com características marcadamente xetá, que estavam vivendo como “prisioneiros” ou “cativos” de guerra em ocupações kaingang, e eram descritos pelos últimos como *kurutou*, *curuton* (*sem roupa*) (PACHECO, 2018, p.162-165). Esta temática da inimizade e a categoria *curuton* foi explorada por Rafael Pacheco (2018), em sua dissertação de mestrado, intitulada “Os Xetá e suas histórias: memória, estética e luta desde o exílio”. Em um dos capítulos da etnografia os desdobramentos da análise do autor, produzida a partir de dados de um conjunto documental datado do século XIX e XX, indicam que alguns dos *kurutou* poderiam ser ancestrais dos Xetá.

⁶⁹Tanto conflitos internos entre os grupos xetá, como também com “outros” indígenas – chamados como *mbias*. Nesse sentido, as fontes são sobre o final do século XIX e o início do século XX e indicam a presença de indígenas - registrados como *Yvaporé* (Nimuendajú, 1987), *Ssetá* por (Fric, 1943) e *Aré* por (Borba, 1904) - vivendo como “prisioneiros” em ocupações Kaingang. Esses registros indicam a presença de relações de inimizade entre os grupos -que mais tarde foram classificados como Xetá- e alguns grupos Kaingang.

da troca tal como como propôs Lévi-Strauss (1949). Mas, poderíamos também pensar as fugas matrimoniais como um evento histórico, do domínio da prática, que incidiu em uma transformação na relação histórica entre Xetá e Kaingang, em que a inimizade se tornou, com uma certa tensão, aliança (SAHLINS, 1990).

No escopo de diferenciação os mais distantes são os não-indígenas, com eles não há semelhança, não há proximidade, são apenas distantes. Inclusive, sobre casamentos com não-indígenas, parece haver uma depreciação. Se por vezes consideraram um casamento de xetá com xetá como algo a ser debatido e problemático, este em comparação com não-indígenas é considerado por expressões como: “é melhor casar com parente que more longe do que com não-indígena/branco né?”

Certa vez, quando estive em São Jerônimo, para participar do Encontro Xetá de 2019, durante uma caminhada debaixo do sol de meio-dia, conversei com Indioara, filha de Tuca e Belarmina. Naquele dia, contou-me sobre um amor do passado que estava sendo revivido. Durante sua juventude namorou um rapaz não-indígena e com isso desagradou o seu pai. Segundo ela, *antigamente* quando um possível namoro ou casamento contrariava os pais e as lideranças era recorrente que acontecessem fugas para poder se casar. Ela dizia que o seu namorado a chamou para fugir, mas que ela não quis, pois um pouco antes da fuga aconteceu um desentendimento entre eles. A questão é que o pai não queria que ela se casasse por que o rapaz era branco e isso desagradaria as lideranças, que poderiam a expulsar da reserva e, por isso, teria de viver longe de seus pais.

No protocolo de regras de São Jerônimo o casamento com não-indígenas impõe que a moça ou o rapaz que se casou deixe a *reserva* para então viver na *cidade*. Embora haja pessoas casadas com não-indígenas morando na *reserva*, justificaram-me que isso é resultado de casamentos passados, mas que *agora* não é mais permitido “casar com branco e continuar a morar na comunidade”.

Embora tais diferenciais operem, sempre mencionam que as pessoas têm “liberdade de escolha” para encontrar seus parceiros e parceiras. Tal liberdade é mencionada quando perguntei sobre as prescrições matrimoniais, especialmente, se haviam pessoas com quem era “bom” casar, ou ainda, preferível. A resposta foi, majoritariamente, de que cada qual possui o “livre arbítrio” e que “não sendo parente” estava bom.

Em uma análise sobre as reverberações da teoria da aliança na Amazônia, E. Viveiros de Castro (2002) retoma as contribuições de Joanna Overing, dadas através de trabalho etnográfico destinado às relações de parentesco Piaroa, residentes em uma região da bacia do rio Orinoco. A autora, seguindo pistas teóricas dumontianas, apresenta uma proposta

comparativa entre a tríade regional: Guiana, Brasil Central e Rio Negro. Dessa forma, segundo EVC, a autora aponta uma constante acerca do lugar da diferença na constituição do *sociuse* das filosofias indígenas. Nas palavras de Viveiros de Castro

A diferença, cujo esquema sociológico básico é a afinidade, aparece ao mesmo tempo como necessária e perigosa, como condição e limite do *socius*, e portanto, como aquilo que é preciso tanto instaurar quanto conjurar. A afinidade revela-se, com isso, o elemento do político, e o horizonte negativo das utopias sociológicas e escatológicas (p.103)

Os dados apresentados indicam que há uma preferência por casar numa distância média, considerando-a como grau de alteridade. Nem muito perto, nem muito longe. O que é interessante aqui é que parentesco parece se fundir com “*etnia*”, mas não de modo fechado e sistemático, tendo em vista que as pessoas são misturadas e que isso poderia ser complexificado com outros dados. Por fim, a relação de parentesco e “*etnia*” parece ser dois sistemas (ou conjuntos de critérios) que se entrecruzam para informar os argumentos que as pessoas desenvolvem quando pensam e emitem juízos sobre como devem ocorrer os casamentos. Além disso, a distância e diferença atreladas a espacialidade parecem ainda ser consideradas, tendo em vista que pessoas que moram longe, não sem debates e problematizações, poderão ser aceitas enquanto afins possíveis. Sobre tal tema, trago uma exceção à regra.

4.6 DA EXCEÇÃO QUE VIROU HISTÓRIA

Há alguns anos uma exceção se fez à regra, quando aconteceu um casamento bastante debatido entre eles, referente ao casamento de uma mulher xetá, filha de Tikuein e Conceição, com um homem xetá, filho de ã com um rapaz guarani. Ambos já tiveram outros primeiros cônjuges e, desse modo, o casamento entre eles é classificado como segundo casamento.

Traçando a genealogia a partir de documentos produzidos por Carmen Lúcia Silva (2003) é possível refletir sobre a relação entre ã e Tikuein. Nos diagramas da antropóloga, feitos a partir das memórias dos mais velhos a relação genealógica é que ã é FMFBSSD de Tikuen. Mas o pessoal considera a ã como irmã de Tikuein. Uns dizem que é *irmã legítima*, de *sangue* de pai e/ou mãe. Outros dizem que se *criaram* juntos, pois ã, depois de perder os pais passou a andar e ser cuidada por Mã, pai de Tikuen e também por Kuen⁷⁰. Depois de algum tempo junto a eles foi capturada e levada para Curitiba por Dival de Souza. Certo dia, durante

⁷⁰ ã foi forçada a casar com Kuen, uma pessoa que ela considera como pai.

uma visita que Ana Clara e eu fizemos para Rosângela, a velha senhora percebeu que conversávamos com sua sobrinha e nora sobre o casamento com o seu filho. Ela veio até mim e disse, quase como uma justificativa: “eu não sabia que nós éramos irmãos, passei a vida toda achando que ele era meu primo, mas era meu irmão. Só soube isso quando vi no documento, no documento diz que ele era meu irmão. Daí eles casaram né, a gente não sabia, se gostaram né, fazer o que”. Até hoje não sei qual documento é este e de fato não há uma uniformidade nas respostas sobre a relação entre ã e Tikuein. Mas passa com eles aquele aspecto que mencionei no tópico anterior, sobre uma espécie de germanização que abarca os mais velhos que foram retirados da Serra dos Dourados.

Dentre essas várias respostas o que emerge é que Rosângela e Tião são *primos*. Dentre esta categoria, há termos emprestados no vocabulário português e do modo de branco classificar os parentes, os quais não necessariamente têm os mesmos sentidos. Desse modo foi comum ouvir que ambos são primos *legítimos* (devido ao sangue), outros dizem que são *primos irmãos* (devido à criação e formação conjunta), outros ainda questionam se de fato ã é *irmã legítima* (irmã de sangue) de Tikuein e por tanto, isso mudaria a relação de proximidade estabelecida entre seus filhos.

O casamento deles deu o que falar por que é um casamento entre parentes *de perto*. A proximidade é medida através da relação entre ã e Tikuein. Como expliquei, todos os Xetá mais velhos, que são considerados como *puros*, são chamados de *tio* ou *tia*. Um termo que faz referência aos *irmãos da mãe* ou do *pai*, mas que é empregado a partir de um gradiente temporal: para os antigos, os mais velhos, detentores de “pureza” em seus corpos. E por tanto, a ã é considerada e deve ser respeitada como *tia*, como *irmã do pai*. Assim Rosângela e Tião deveriam estabelecer uma relação de primos legítimos, quando há irmandade entre os pais.

No entanto, nesse ponto as pessoas argumentam e descrevem uma distância entre Rosângela e Tião, pois apesar de serem primos de acordo com as teorias genealógicas e terminológicas xetá, eles não cresceram juntos, ou seja, não *se formaram* juntos, e, portanto, isso não faz com o que o casamento deles seja tão impossível assim. Se além de *primos-legítimos* fossem também *primos-irmãos*, o problema poderia ser pior. Mas como ela diz “a gente não se conhecia, nem sabia direito que era primo, e nós nos gostamos, fazer o quê”.

Os comentários sobre tal casamento gera expressões como “é parente né, mas eles se gostaram, fazer o quê?”, ou, “é melhor casar com primo do que com branco né?”, “ele são parentes de perto, mas eles não se conheciam, não se formaram juntos, então pode casar não são primos-irmãos”. Nesse sentido a distância afetiva na infância, no processo de *formação*, permite uma abertura para a construção de uma proximidade afetivo-amorsa na vida adulta.

Uma reverberação desse casamento é o nascimento de Mimpiai, a primeira criança, depois de muitos anos, que é considerada como uma *mistura* de xetá com xetá. Esse nascimento é visto com alegria nos olhos, expressa pela afirmação de que isso “já virou história”.

O casamento de Tião e Rosângela é histórico, no sentido de que é o primeiro que reinventa um parentesco que foi degradado, esfacelado e obrigado a se refazer. Embora mecanismos de produção da diferença tenham se mantido, o modo como operam está relacionado ao contexto. O que se coloca é que a transformação, dolorosa e violenta, produziu-se também com continuidades sociológicas fundamentais para os Xetá, uma vez que o outro sempre habitou um lugar potente e essencial na reprodução social. No passado os outros eram membros de outros grupos locais de ego; no momento os outros são outros indígenas ou até mesmo não-indígenas. Desse modo a introdução da diferença foi fundamental para a produção de novos corpos, que mesclam os sangues dos antigos com outros indígenas, assim como misturam conhecimentos, memórias, existências e identidades. As pessoas são frutos de relações e histórias cruzadas que fazem a existência xetá, o ser coetâneo, feito no mundo aqui e agora. A vinda de Mimpiai ao mundo é mais um evento produtor do tempo, é um marco, por que depois de mais quase 70 anos de contato, uma pessoa filha de xetá com xetá nasce; e para um povo que sofreu um genocídio que quase os levou ao fim isso é também significativo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dessas páginas busquei descrever o parentesco Xetá, adentrando em diversas faces que o compõem. Desde o princípio soube que este era um tema complexo, tanto pela dimensão etnográfica do contexto e da história Xetá, quanto pelo amplo escopo antropológico sobre o parentesco. Assim como o tema da religião, da magia, da troca, da política e da guerra, o parentesco é um tema clássico da antropologia, um campo de conhecimento específico que se fez e refez ao longo da história da disciplina. Na dimensão etnográfica da etnologia xetá tínhamos uma lacuna, a qual instigou esta pesquisa. Por um lado, os dados sobre parentesco xetá eram sobre o contexto dos *antigos* (SILVA, 1998 e 2003); por outro, nas etnografias mais contemporâneas o parentesco xetá não ocupava um lugar central, era de fato uma parte dos trabalhos, mas não o foco deles (RAMON, 2014; SPENASSATO, 2016; PACHECO, 2018; PASSOS, 2021).

Além de observar estes dois aspectos da literatura, também percebia a centralidade do parentesco tanto nas narrativas sobre os antigos durante as pesquisas com as lideranças no museu, quanto no modo de se apresentar e apresentar os outros parentes. Era comum uma pessoa dizer que era “filho, neto, irmão” de alguém, assim como “ela é minha filha”, “filha da minha irmã”. As pessoas se definiam e definiam os outros por meio das relações e eu queria descrever isto. Por outro lado, havia também uma preocupação etno-histórica e política: tentar entender como os Xetá reconstruíram seu mundo depois do fim, especialmente por meio da produção de relações de parentesco. Foi no parentesco — e de seu efeito na construção da pessoa e da identidade — que ao longo dos anos uma população, que sofreu redução extrema ocasionada pelo genocídio, se refez. Não era minha intenção compreender isso apenas por meio de um estudo demográfico, elaborando um censo populacional (tal como ouvi os Xetá descreverem minha pesquisa durante o campo), mas complexificar isto para um estudo genealógico e relacional.

A atual situação territorial, com suas terras apenas identificadas e não demarcadas, é caracterizada por viverem em terras indígenas pertencentes a outros povos ou centros urbanos. Esta situação faz com que haja pessoas xetá que convivam cotidianamente umas com as outras, mas também faz com que muitas não compartilhem de tal convivência. Embora a convivência seja um fator fundamental para a produção do parentesco entre populações indígenas, o não conviver, mas se visitar e se encontrar eventualmente também constitui o parentesco. De tal modo, tratei a mobilidade enquanto contexto estruturante do modo como o parentesco opera, embora tenha sido, drástica e violentamente, transformada.

Também abordei dois tópicos: a noção de *xetazada* e a de *donos e donas de família*. A primeira, buscando demonstrar como os Xetá contemporâneos vêm se construindo coletivamente, em termos de socialidade, mas também de diferenciação produzida em contextos interindígenas⁷¹. O intuito foi o de contribuir para a compreensão de dinâmicas sociais contemporâneas dos Xetá “de agora” — como dizem sobre si —, demonstrando que as mudanças e transformações podem ser o motor da continuidade e que os Xetá exploram na própria história as referências que orientam esse processo (SAHLINS, 1990). De tal modo, a continuidade do presente xetá está sempre em relação com o passado, com os *antigos*, e como demonstrou Rafael Pacheco (2018) também em relação com suas projeções futuras.

Minha motivação em descrever o presente busca contribuir com a etnologia feita com os Xetá, e para tanto fiz o que penso que a antropologia deve fazer e segui as afirmações xetá. Durante meu contato com as pessoas xetá o tempo todo ouvi: “nós existimos e somos vários” ou “o nosso povo não acabou”. Uma parte da *luta xetá* parece buscar comprovar ou explicar a “existência” e como se mantiveram existentes mesmo quando bombardeados com classificações que os colocam como coletividade “extinta”, “acabada”, “feita por meia dúzia de pessoas”. Perguntei ao contexto de pesquisa: Afinal de contas, como um povo indígena que passou por um genocídio conseguiu se reconstruir? Seguindo ainda outras pistas, percebi que poderia ser pela via da observação do parentesco que poderia palpar uma contribuição.

Nas páginas deste capítulo, mas na dissertação como um todo, busquei demonstrar que existe um efeito de expansão produzido no parentesco xetá. Aqui busquei isso, analisando o conceito de *xetazada* como um conceito coletivo mais geral — mas também vemos no de “pessoal” (PACHECO, 2018, p.) — ambos compostos por ramificações, personificadas e descritas aqui a partir dos *donos e donas de família*.

É justamente a ideia de *donos e donas de família* que me permitiu pensar a socialidade xetá em relação com o conceito de *dono*, presente em diferentes registros etnográficos de povos ameríndios, tal como demonstra Fausto (2008). De tal modo, mesmo que de modo rápido, busquei colocar dados — primeiramente marcados com inúmeros asteriscos no caderno de campo — em relação com uma discussão mais global da etnologia das terras baixas da América do Sul. Por outro lado, retomei dados xetá sobre a chefia presentes entre os *antigos* e apontados por Carmen Silva (2003). Espero que com esse esforço possa contribuir para um debate sobre

⁷¹ Termo utilizado por Edilene Coffaci de Lima (1994) para a descrição de um contexto de convívio, troca e conflito entre povos indígenas de língua pano, especialmente localizados no estado do Acre.

socialidade e formas de construção de coletividade, feitas a partir e em relação com o parentamento.

Depois, dediquei um capítulo sobre as definições de parente e parentesco. Estas, nas palavras de Claudemir, são feitas “por fases”, que ora são tangentes e ora paralelas. Estas “fases” são os diferentes tipos de parente: *de sangue, de formação, de criação, de compadrio e comadrio, de casamento*. Por meio destas classificações também poderá, futuramente, ser compreendido como a noção da pessoa Xetá se constrói, uma vez que aqui a tangenciamos, mas esta pode ser aprofundada.

Dei atenção ao sangue, pois era o primeiro fator citado e que emergia constantemente na explicação do parentesco e nas diferenciações de corpo. Sem limitá-lo a apenas uma substância com efeito biológico, o sangue aciona outras categorias como a diferença entre pureza e mistura, antigo e de agora, proximidade e semelhança corporal. Por meio do sangue é possível vislumbrar concepções sobre a fisiologia e seus efeitos na pessoa, sua relação com a alimentação, bem como nas características de pessoas de uma determinada “*etnia*”. Neste ponto em específico pode residir uma questão rentável para outras pesquisas.

Uma boa forma de percorrer este conteúdo seria destrinchar a noção de *formação*, enquanto o processo de desenvolvimento, de crescimento e de andamento do tempo. Uma pessoa está formada quando ela atinge um nível de crescimento, geralmente quando está preparada para assumir responsabilidades concernentes à vida adulta. Dentre uma convivência ativa e compartilhada é comum que as pessoas compartilhem a *formação*, na medida em que crescem e são *criadas* juntas. De tal modo, pessoas que passaram pelo processo de tornar-se adultos coetaneamente são pessoas que se *formaram* juntas. Nesse sentido, a ideia de *formação* está entrelaçada com a de *criação* e por vezes se borram, no sentido de que ambas estão vinculadas pela convivência ativa e contínua em um período que dura da infância até a fase adulta, assim que esta é atingida “segue-se a vida”. Uma diferença entre elas é que *criação* é o que produz a *formação*: quem cria cuida, nutre e produz pessoas no convívio. Logo as noções de *formação* e criação estão atreladas a uma ideia de desenvolvimento e de compartilhamento do tempo, mas a segunda é mais abrangente, na medida em que é dada pelo compartilhamento de aprendizados, valores, cuidados e *jeitos de ser* que incidem sobre a *formação*.

Também nas “fases” do parentesco estão o estabelecimento do compadrio e do comadrio, acionados por meio de batizados ou casamentos, apadrinhamentos e amadrinhamentos, ou seja, por meios rituais de construir parentesco. Se por um lado há padrinhos e madrinhas indígenas e não-indígenas escolhidos pelos pais da criança, por outro há os padrinhos e madrinhas que “criaram” crianças depois de tê-las roubado dos pais, de modo

arbitrário e sem consentimento. Se a primeira é uma importação indígena de um modo não-indígena de fazer relação, a segunda pode ser observada como uma espécie de “técnica de integração” de crianças indígenas ao mundo dos brancos, marcada por violências que vão do nome ao corpo.

Na finalização da dissertação escrevi sobre as dinâmicas matrimoniais, partindo de algumas histórias de casamento. Se aqui este conteúdo apareceu no final do texto, no campo ele sempre foi algo primordial ao definir e explicar a constituição dos Xetá enquanto povo. Foi por meio dos casamentos que compreendi que os Xetá construíram uma “similarização”, que marca a identidade e que os coloca como *nós* em relação aos *outros*. Nesse sentido, na escolha de parceiros e parceiras as pessoas mobilizam critérios de similaridade e diferenciação, entre parentes de perto, parentes de longe e não-parentes.

Por fim, o que apresentei aqui sem dúvidas deixará espaços para futuras pesquisas. O trabalho consistiu em pincelar assuntos como a socialidade, a construção da coletividade, da identidade e da pessoa num mundo de parentes e seus outros. Mas o tamanho destas questões continua amplo e aberto, afinal, o mundo xetá também continua em transformação, se fazendo no evento, no cotidiano e nas aspirações do que virá a ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, M.W.B. **Rubber tappers of the upper Juruá river, Brazil: the making of a forest peasant economy** Cambridge, University of Cambridge, 1992.

BAPTISTA, P. **Índios, índios e índios: A aldeia Kakané Porã**. Monografia de conclusão de curso de Ciências Sociais. Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2012.

BIG-WITTER, Thomas. Novo caminho no Brasil Meridional: Província do Paraná. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1974. **Coleção Documentos Brasileiros**, v.162

BORBA, Telêmaco M. Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, vol VII, p. 53-62. 1904

BRAND. A. 1993. O confinamento e seu impacto sobre os Kaiowá. Dissertação de mestrado em História Ibero-Americana. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS.

BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Relatório: textos temáticos**. Brasília:CNV,2014. Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 2, Texto 5, p. 203-262

CANCIAN, Nadir Aparecida. Cafeicultura paranaense – 1900/1970. Curitiba, CRAFIPAR, 1981

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1996 [1963]. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: Edunicamp.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 1978. **Os Mortos e os Outros. Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Krahó**. São Paulo: Editora Hucitec.

CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 1985. Vingança e Temporalidade: os Tupinambá. **Journal de la Societédes Américanistes**, n. LXXI, p. 191-208.

CARSTEN, Janet. The substance of kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. **American Ethnologist**, 22 (2). 1995.

CESARINO, Pedro N. 2008. **Oniska –A poética do mundo e da morte entre os Marubo da Amazônia ocidental**. Tese de doutorado, PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

COELHO DE SOUZA, M. 2001. Nós os vivos: construção da pessoa e 'construção do parentesco' entre alguns grupos jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 16(46), p.69-96
_____.2004. Parentes de Sangue: Incesto, substância e Relação no Pensamento Timbira, *Mana* (1).

ERIKSON, P. 2002. "Several Fathers in Ones. Polyandrous Conception among the Panoan Matis (Amazonas, Brazil)". Em Paul Valentine and Stephen Beckerman (eds), **Culture of Multiple Fathers: The Theory and the Practice of Partible Paternity in Lowland South America**.

_____. **Sello de los antepasados, marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonía**. ABYAYALA, 1999. p. 385 – 400. Gainesville: University Press of Florida.

FASSIN, Didier (ed.). 2015. **At the heart of the state: the moral world of institutions**. London: PlutoPress.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro: Como a Antropologia Estabelece Seu Objeto**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana. Estudos de Antropologia Social**, 2008, 14(2), p.329-366.

FERNANDES, José Loureiro. Os Índios da Serra do Dourados. **Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research**, Vienna, n.5, p.151-154. 1962

_____. Os Índios da Serra dos Dourados [Os Xetá]. **Separata dos Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia**. Recife, 1959, pp. 27-46

FERNANDES, F. **Organização social dos Tupinambá**. São Paulo. Editora Difusão Europeia do Livro, 1963. (Acesso em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Afernandes-1963-organizacao/Fernandes_1963_OrganizacaoSocialTupinamba.pdf)

FONSECA, C. Mães abandonantes: fragmentos de uma história silenciante. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 20(1): 344, janeiro-abril/2012

_____. 2008. "Homoparentalidade: novas luzes sobre o parentesco". **Revista Estudos Feministas**, 16, p.769-783.

FRASSON, P. H. **Aprendimos mucho de agricultura en 35 años : soja e trabalho entre os Aché de Puerto Barra, Paraguai**. Dissertação (Mestrado em antropologia), Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2020.

FRIC, A. V. **Indiani Jizni Ameriky**. Prague, 5a. ed., 1957.

GALLOIS, D. 1988. **O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do mundo**. Tese de Doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo.

GOLDMAN, M. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. **Mana**, v. 21, n. 3, 2015.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood. Kinship and history in Peruvian Amazon**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. Mito e mitopoiesis. **Cadernos de Campo**. São Paulo, n. 23, p. 1-381, 2014.

HELM, Cecília Maria. Kaingang, Guarani e Xetá na historiografia Paranaense. In: GT História Indígena e do Indigenismo; **XIX Reunião anual da Anpocs**. 28p. 1995

_____. Os Xetá: trajetória de um grupo tupi-guarani em extinção no Paraná. **Tempo Brasileiro**. Anuário Antropológico/92. Rio de Janeiro, 1994. p.105-112

HUTCHINSON, Sharon Elaine. 2000. Identity and substance: the broadening bases of relatedness among the Nuer of Southern Sudan. In: Janet Carsten (ed). **Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship**. Cambridge University Press. Cambridge.

JERIVÁ, S.A. Estudo de meio antrópico do REVIS do Bugio. Instituto de Pesquisa em Vida Selvagem e Educação Ambiental- SPVS, Curitiba, 2019.

KELLY, José. 2016. **Sobre a antimestiçagem**. Florianópolis: Cultura & Barbárie.

KOZÁK, V. et al. (1981). Hetá: peixe em lagoa seca. **Boletim do Instituto Histórico e Geográfico Paranaense**, Curitiba.

KOZÁK, V. (s/d). **A história dos Xetá**. Curitiba.

KOZÁK, Vladimír. Caderneta de campo de Vladimír Kozák I. (Consulta em cópia do MAE)

_____. Caderneta de campo de Vladimír Kozák II. (Consulta em cópia do MAE)

_____. Caderneta de campo de Vladimír Kozák III. (Consulta à cópia do MAE)

LAMING-EMPERAIRE, Annette; MENEZES, Maria José; ANDREATTA, Margarida Davina. O trabalho da pedra entre os Xetá da Serra dos Dourados, Estado do Paraná

LANNA, M. A estrutura sacrificial do compadrio: uma ontologia da desigualdade? **Ciências Sociais Unisinos**, v.45, p.5-15, 019.

LEITE, Gian, C. **Do contato aos dias atuais – sete décadas de notícias sobre os Xetá de Serra dos Dourados**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), SCH, UFPR, Curitiba (PR). 2017.

_____. **“Você está se matando a si próprio”: a contra-antropologia dos Xetá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UFPR, Curitiba, 2021. (no prelo)

LÉVI-STRAUSS, C. 1982 [1949]. **As estruturas elementares do parentesco. Sistemas Elementares de Parentesco**. Petrópolis: Vozes

LEWITZKI, Taísa. **A vida das benzedadeiras: caminhos e movimentos**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

LIMA, E; PACHECO. Povos indígenas e justiça de transição: reflexões a partir do caso Xetá Aracê. **Direitos Humanos em Revista**, v.4, 2017, p. 219-241.

LIMA, E; ZILLI, A. Fragmentos da história: os Xetá no Projeto Memória Indígena. **Rev. Sociologias Plurais**, v. 6, n. 1, p. 135-158, jan. 2020.

LIMA, E; PACHECO, R; PASSOS, L. **Os Xetá e seus acervos: memória histórica, política e afetiva (Paraná, Brasil)**. 2021. (No prelo)

LIMA, E. Exílios índios: sobre deslocamentos compulsórios no período militar. **Aceno. Revista de Antropologia**, v.3, 2016, p. 18-35.

_____. De documentos etnográficos a documentos históricos: a segunda vida dos registros sobre os Xetá (Paraná, Brasil). **Revista de Sociologia e Antropologia**. Rio de Janeiro, v.08. n.2, 2018 p. 571 – 597

_____. “Os Xetá: extraviados, sobreviventes, vivos”. SOTTO MAIOR, Olympio (org.) **Relatório da Comissão Estadual da Verdade – Paraná**. Curitiba: MPE. (No prelo).

LOUKOTKA, C. Le Setá: un nouveau dialecte Tupi. **Jornal Sociétés Americanistes**, Paris, n.21, p. 373-398, 1929.

_____. Une Tribu indienne peu connue dans L'État brésilien Paraná. Separatum: **Acta Ethnographica**, Budapest, tomus IX, n.3-4, 1960.

MAIZZA, Fabiana (2014). Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco. **Mana**, v. 20, n. 3.

MARCANTE, M. **Aldeados e Africanos Livres: Relações de Compadrio e Formas de Inserção no Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara (Paraná, 1855-1895)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

MELIÁ, Bartolomé. 'El modo de ser Guaraní en la primera documentación jesuítica (1549/1639)'. **Revista de Antropología**, vol. 25, 1981, p. 1-24

MORAIS, Bruno. 2017. **Do corpo ao pó. Crônicas da territorialidade Kaiowá e Guaraní nas adjacências da morte**. São Paulo: Editora Elefante. 362pp.

MONTEIRO, J. M. O desafio da História indígena no Brasil. In. GRUPIONI, Luiz Donizete Benzi; SILVA, Aracy Lopes da Silva. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1 e 2 graus**. Brasília: MEC:MARI:UNESCO, 1995

MOTA, Lúcio Tadeu. Os índios Xetá na província paranaense (1853-1889). *Revista Pós-história*, UNESP. vol.6, 1998, p.175-189

_____. A invasão dos territórios do povo Xetá na Serra dos Dourados/PR em meados do século XX Diálogos - **Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História**, vol. 21, núm. 3, 2017, pp. 4-25

NIMUENDAJÚ, Curt. *As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo: HUCTEC; EDUSP, 1987

OVERING, Joana. 1975. **The Piaroa: a people of the Orinoco Basin**. Oxford: Oxford University Press

PACHECO, Rafael. **Os Xetá e suas histórias: memória, estética, luta desde o exílio**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Paraná, 2018.

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.

PASSOS, L. **As coisas Xetá: pessoas, instituições e coleções**. Tese (Doutorado em Antropologia e Arqueologia) – Universidade Federal do Paraná, 2021.

PEREIRA, LM. **Parentesco e organização social kaiowá**. 1999. Dissertação de Mestrado. Unicamp, Campinas.

PÉREZ Gil, L. Los viajes y los dilemas del parentesco Yaminawa (Amazonía peruana). **Revista de Antropología Social**, 2018, 27(1), p.49-71.

PISSOLATO, Elizabeth. **A Duração da Pessoa: Mobilidade, Parentesco e Xamanismo Mbya (Guarani)**. São Paulo: UNESP, ISA, NuTI, 2007.

RADICLIFFE-BROWN, A.R. 1978 [1950]. “Introdução”. In: **Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento**. A.R. Radcliffe-Brown & Daryl Forde (orgs.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. 2013 [1952]. “O parentesco por brincadeira”. In: **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Ed. Vozes

RAMON, P.C.R. **Organização social, educação e participação política de jovens indígenas Xetá**. Dissertação (Mestrado em Educação). UEM, Maringá, 2014.

RIBEIRO, D. 1986 [1968]. **Os índios e a civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes.

RODRIGUES, Aryon D. A Língua dos índios Xetá como dialeto Tupi Guarani. **Separata de Cadernos de estudos linguísticos**, São Paulo, n.1, p7-11, 1978.

RODRIGUES, P. “Os Ava-Canoeiro e o tempo do cativo”, **Anuário Antropológico**, 2013-I, pp. 83:137.

ROSA, Patrícia Carvalho. “**Para deixar crescer e existir**”: sobre a produção de corpos e pessoas kaingang. – Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011

SAHLINS, M. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção. *Mana*, 1997, 3 (1 e 2).

SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990

SANTOS, G. **Com mais briga as diferenças se mantêm: noções de pertencimento, mistura e pureza étnica entre kaingang, guarani e xetá no contexto da TI de São Jerônimo (PR)**. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1988.

SCHINEIDER, David. 2016 [1968]. **Parentesco americano. Uma exposição cultural**. Rio de Janeiro, Vozes.

SEEGER, A; Da MATTA, R; VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, n. 32, p. 2-19

SEEGER, A. 1981. **Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso**. Cambridge, MS: Harvard University Press.

SILVA, Marcio. Demografia e Antropologia em contraponto: os Enawene-Nawe e suas derivas matrimoniais. **Rev. Bras. Est. Pop.**, Rio de Janeiro, v.33, n.2, p.349-373, 2016

SILVA, Carmen Lúcia da. **Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá**. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

_____. **Em busca da sociedade perdida: o trabalho da memória Xetá**. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília. 2003.

_____. Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Herarekã Xetá – Município de Ivaté (PR). FUNAI. Brasília, 2013. 221p.

SOUZA, L.M. **Contextos e processos de formação da coleção Xetá do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR-MAE/UFPR**. Monografia (Graduação). SCH/UFPR, 2017.

SOUZA NENÊ, Deocleciano. **Relatório de Viagem a região da Serra dos Dourados encaminhado pelo inspetor da 7ªIR/SPI ao chefe da inspetoria Lourival da Mota Cabral**. Curitiba, 7 de agosto. 1952. (Consulta em cópia no MAE-UFPR)

_____. **Relatório de viagem à Serra dos Dourados do inspetor da 7ªIR/SPI, ao chefe da 7ª IR Lourival da Mota Cabral**. Curitiba, 23, dez. 1957

SPENASSATO, Josiele A. **Os lados da mistura: desafios da coabitação e intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) SCH, UFPR. Curitiba (PR). 2016.

STRATHERN, M. 2014. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify.

TOMMASINO, Kimiye. **A história Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento**. 1995. 351 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995

TURNER, V. “Liminal ao liminóide: em brincadeira, fluxo e ritual. Um ensaio de simbologia comparativa”. **Mediações**, v. 17, n. 2, p. 21-57, 2012 [1982]

_____. “Betwixt and between: o período liminar nos ritos de passagem”. In: **A floresta dos símbolos: aspectos do ritual ndembu**. Nitérói: EdUFF, 2005 [1967]. p. 137 - 158.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011 [1909].

VIEGAS, Susana de Matos. Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (Sul da Bahia, Brasil). **Revista Etnográfica**, v. 12, nº 1, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. **Araweté. Os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs.

_____. 2002. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. **Enciclopédia Povos no Brasil 2001-2006**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2006

VON IHERING, Hermann F. A. A anthropologia do Estado de São Paulo, **Revista do Museu Paulista**, 7, pp. 202-57. Sao Paulo. 1907. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú.

ZILLI, A.C.F. **Os Xetá no acervo do projeto Memória Indígena (1985-1989) do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-UFPR)**. Monografia (Graduação). Ciências Sociais. Curitiba, SCH/UFPR, 2018.

WAGNER, Roy. **Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?** **Revista Cadernos de Campo**, ano 19, v. 19, pp. 237-257, 2010 [1974].