

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**ORGANIZAÇÃO SOCIAL, EDUCAÇÃO E PARTICIPAÇÃO
POLÍTICA DE JOVENS INDÍGENAS XETÁ NO PARANÁ.**

PAULO CALDAS RIBEIRO RAMON

**MARINGÁ
2014**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**ORGANIZAÇÃO SOCIAL, EDUCAÇÃO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DE
JOVENS INDÍGENAS XETÁ NO PARANÁ.**

Dissertação apresentada por PAULO CALDAS RIBEIRO RAMON, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientadora:

Prof^(a). Dr(a).: ROSANGELA CÉLIA FAUSTINO.

**MARINGÁ
2014**

PAULO CALDAS RIBEIRO RAMON

**Organização social, educação e participação política de jovens indígenas Xetá no
Paraná.**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr.^a Rosangela Célia Faustino (Orientador) – UEM –
Maringá-PR;

Prof. Dr.^a Carmen Lucia da Silva – UFMT – CUIABÁ-MT

Prof. Dr.^a Isabel Cristina Rodrigues UEM – Maringá-PR

Maringá, 28 de março de 2014

Dedico este trabalho aos índios Xetá do passado, do presente e do futuro que traçaram sua estratégia de sobrevivência, resistência e transformação.

Ao eterno “tronco velho”, Arsênio Ramon, meu ilustre avohai (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos índios Xetá pelo acolhimento, reciprocidade e inúmeros ensinamentos proporcionados, nestes anos de convívio.

À querida orientadora Dr^a. Rosangela Célia Faustino pela paciência, compreensão e ensinamentos que vão além da vida acadêmica, pelo exemplo diário de trabalho comprometido com as populações indígenas e pela formação humana dada a quem por ela passa.

Ao professor Dr. Lucio Tadeu Mota pelas contribuições e direcionamentos sempre objetivos e pertinentes, pelas cobranças necessárias e *imprescindíveis* à formação acadêmica e profissional.

À professora Dr^a Isabel Cristina Rodrigues pelas contribuições no exame da qualificação, pelo exemplo de trabalho de campo comprometido.

À professora Dr^a Carmen Lucia Silva pelas contribuições teóricas e pessoais no momento da defesa.

Ao professor Dr. Giuliano Gomes de Assis Pimentel pela oportunidade de iniciar meus trabalhos com as populações indígenas, pelos ensinamentos científicos e da vida.

A toda equipe da Escola Estadual Indígena Cacique Koféj pelo trabalho em conjunto, pelas informações e receptividade.

Aos índios Kaingang, em especial aos da T.I. Ivaí pela ímpar experiência em campo.

Ao grande amigo Irineu Silveira sempre atuante e prestativo nas viagens de campo.

A minha mãe, grande guerreira Telma Terezinha Souza Ribeiro e meu pai Paulo Caldas Ramon, sem tais alicerces não chegaria onde estou, também a minha avó Maria de Lourdes Souza Ribeiro, minha amada *Udi*.

À professora Dr^a Silvana Calvo Tuleski por influenciar decisivamente em minha formação de psicólogo, proporcionando um “salto qualitativo”.

À professora Maricelma Bregola por demonstrar o caráter *humano, demasiadamente humano de nossa existência*, e mostrar que podemos fazer mais do que somente constatá-lo.

A minha amada beligerante Luane Maciel Freire pelo convívio e auxílio sempre colocando meus pés no chão quando eu insistia em divagar, incluo também seus pais grandes e verdadeiros amigos Silvia Maciel Freire e Edson Mauro Freire.

Aos amigos do Laboratório de Arqueologia Etnologia e Etnohistória, que no convívio diário e compreensão demonstraram uma noção de coletividade para além da vida acadêmica.

Agradeço à secretaria do PPE, grande Hugo e Marcia pelo apoio e dinamicidade ímpar nas resoluções necessárias de todo programa de pós-graduação.

Aos amigos de caminhada de mestrado Matheus Frota, Antonio Paulino de Oliveira Junior, Talita Rainha pelas conversas e reciprocidade no desenvolver das disciplinas.

Ao grande amigo Yuri Barone Aleixo Esquiçati que desde seus primeiros tempos de Universidade já demonstrou verdadeira amizade, sendo grande parceiro nos trabalhos, nas alegrias, tristezas e ciladas de todo trabalho de campo.

Aos meus tantos amigos de república de graduação, “amigos que nunca esquecerei, mas que sempre lembrarei com outros olhos”.

*Nada estimo mais, entre todas as coisas que
não estão em meu poder, do que contrair
uma aliança de amizade com homens que
amem sinceramente a verdade.*

ESPINOSA (1632-1677) 1983, p.73).

RAMON, Paulo Caldas Ribeiro. **Organização social, educação e participação política de jovens indígenas Xetá no paraná** n 171 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientado: Rosangela Célia Faustino Maringá, 2014.

RESUMO

O presente estudo teve o objetivo de analisar o processo de reorganização sociocultural do grupo indígena Xetá no Paraná que, historicamente sofreu uma intensa pilhagem de seus territórios tradicionais nas décadas de (1950-1960), e, durante as décadas posteriores passaram por um período caracterizado pelo apagamento de sua memória e invisibilidade de sua existência, contudo, os remanescentes lutaram, sobreviveram e, a partir da década de 1990, como explicitam os trabalhos de Silva (1998; 2003) houve o início de um intenso processo de reorganização étnica dos sobreviventes. Nessa pesquisa, realizada no âmbito do Projeto “*Jane Reko Paranhá: o contar de nossa existência*, no período de 2010 a 2012, proposto pela Universidade Estadual de Maringá – Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etnohistoria, em parceria com o LALI – Laboratório de Línguas Indígenas (UnB), os Xetá e CEEI/SEED-PR – Coordenação da Educação Escolar Indígena / Secretaria de Estado da Educação do Paraná, realizou-se por meio de estudos teóricos, documentais, pesquisa de campo e formação continuada em Encontros Pedagógicos. O objetivo principal da presente pesquisa de Mestrado em Educação foi investigar como os Xetá tem atuado e desenvolvido estratégias e ações que visam a evidenciar e fortalecer a condição atual de grupo étnico que, na condição de índios emergentes, buscam por meio da escola indígena com sua atual proposta de educação diferenciada, e de outros espaços institucionais a revitalização cultural e reconquista do território expropriado. A pesquisa buscou uma abordagem interdisciplinar envolvendo estudos da Antropologia Política em confluência com o debate da Psicologia Histórico Cultural, buscando assim responder a questão de quais os sentidos e a importância da escola para os  ndios Xetá em sua luta pela reorganização cultural e conquista de um território onde possam dar continuidade a sua existência enquanto grupo  tnico.

Palavras-chave: Indígenas Xetá, reorganização cultural, educação escolar

Abstract.

The present study aimed to analyze the process of sociocultural reorganization of indigenous group Xetá in Paraná that historically suffered intense looting of their traditional territories in decades (1950-1960) , and during the subsequent decades have passed through a period characterized by erasing his memory and invisibility of their existence , however, the remnants fought , survived and , from the 1990s , explain how the work of Silva (1998, 2003) was the beginning of an intense process of ethnic reorganization of survivors . In this research, conducted under the Project " Jane Reko Paranhá : O contar de nossa existência” , in the period from 2010 to 2012 , proposed by the Universidade Estadual de Maringá – Laboratory of Archaeology , ethnology and ethnohistory , in partnership with the LALI - Language Lab indigenous (UnB) , the Xetá and CEEI/ SEED - PR - Coordination of indigenous Education / State Department of Education of Paraná , we held through theoretical , documentary studies , field research and continuing education in pedagogical encounters . The main objective of this research of Master of Education is as Xetá has worked and developed strategies and actions that seek to highlight and strengthen the current condition of ethnic group, provided emerging Indians seek by indigenous school with his current proposed differentiated education , and other institutional and cultural revitalization reconquest of territory expropriated spaces . The research sought an interdisciplinary approach involving studies of political anthropology in confluence with the debate of Historical Cultural Psychology , thus seeking to answer the question of what the senses envolved and the importance of school for Xetá Indians in their struggle for cultural reorganization and conquest of a territory where can continue its existence as an ethnic group.

Key Words: Xetá indians, cultural reorganization, schooling.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Desenhado por Ney Barreto, aprimorado por Nicholas Amorosi in Kozak <i>et al.</i> (1981; p.36).	29
Figura 2: Certidão de nascimento de Luiz Degoi contida no trabalho de Fernandes (1997).	53
Figura 3: Mapa município São Jerônimo da Serra - PR	80
Figura 4: Localização T.I. São Jerônimo.	82
Figura 5: Localização T.I. São Jerônimo.	84
Figura 6: Foto: Escola Estadual Cacique Kofej, crianças indígenas pulando corda, Maio de 2010. Foto: Paulo Caldas Ribeiro Ramon.	87
Figura 7: Crianças no campo de Futebol da T.I. São Jerônimo, ao fundo a cidade de São Jerônimo da Serra, o jovem no primeiro plano de boné é Julio Cezar da Silva. (MOTA e FAUSTINO, 2013).	88
Figura 8: Julio César e Sueli da Silva, respondendo ao questionário sociolinguístico do Observatório da Educação Escolar Indígena. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).	89
Figura 9: Grupo Xetá da T.I. São Jerônimo, direção da Escola Estadual Indígena Cacique Kofej, membros da SEED, pesquisadores do LAEE/UEM e do LALI/UnB. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).	94
Figura 10 :Grupo de trabalho Xetá escrevendo as histórias das famílias. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).	100
Figura 11: Plenária do projeto para apresentações, decisões e encaminhamentos coletivos. Além dos Xetá e pesquisadores das Universidades, destacaram-se a presença de parceiros como o Padre Carlos Alberto Figueiredo, Paróquia de Umuarama e José Dirceu de Paula, gestor da CEEI/SEED-PR Agosto de 2011. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).	107
Figura 13: Abertura do evento com representante da CEEI/SEED, do Núcleo Regional de Educação de Cornélio Procópio-PR e Lideranças indígenas Xetá. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).	108
Figura 14: Reunião de decisão da arte final Xetá juntamente com pesquisadores do LAEE. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).	110
Figura 15 : Reunião de decisão da arte final Xetá juntamente com pesquisadores do LAEE. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).	110
Figura 16: Adriano da Silva na elaboração do Blog, na UEM-PR.. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).	111

- Figura 17: Jovens na elaboração do Blog Xetá. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013). 111
- Figura 18: Apreciação do resultado final dos trabalhos realizados pelos jovens Xetá. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013). 112
- Figura 19: ã (*moko*) com seu marido, Sr. Carlos e filho Arikã Padilha (nome Xetá *Guayracã*), no intervalo dos trabalhos realizados na Universidade Estadual de Maringá. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013). 112
- Figura 20: Mulheres Xetá na praça da Igreja da Catedral em Maringá, Maria Rosa Tiguá de costas, Rosangela Candido da Silva, Adriely da Silva e Sueli da Silva, José Aparecido Martins e Andecleia da Silva. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013). 113
- Figura 21: Croqui do acampamento Xetá elaborado por Luane Maciel Freire 2013, com base em anotações de campo de Paulo Caldas Ribeiro Ramon. 2011. 114
- Figura 22: Acima, Benedita da Silva. Ao fundo Claudemir da Silva e uma Tapuj, abaixo: detalhe a direita da confecção de tinta.T.I. São Jerônimo, Dezembro de 2011. Fonte: (MOTA *et. al*, 2013).. **Erro! Indicador não definido.**
- Figura 23: Foto: Julio Cezar pintando Claudeir da Silva (filho de Claudemir), ao lado Dival da Silva. Fonte: (MOTA *et. al*, 2013) **Erro! Indicador não definido.**
- Figura 24: Ritual de iniciação dos *Kuein*. Foto acima chegada dos jovens e crianças em fila indiana, abaixo Kelsin da Silva Luiz adornado com a *amañtxa* com a porunga utilizada para a ingestão do kokoai, na outra imagem à direita Kelvin da Silva Luiz com a canoa de coqueiro, abaixo à esquerda Claudeir da Silva com a pintura Xetá e o machado . Fonte: (MOTA *et. al*, 2013) 118
- Figura 25: Jovens Xetá adornados no Interior da TapujApoeng. Fonte: (MOTA *et. al*, 2013) 119
- Figura 26: Foto, Dival da Silva contando histórias ouvidas de seu pai *Tikuein* no acampamento Xetá nas atividades noturnas. Fonte (MOTA *et. al*, 2013) 120
- Figura 27: Reunião com a comunidade para início das atividades do 8º Encontro. Escola Estadual Cacique Kofej, Agosto de 2012. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013) 122
- Figura 28: Pedagogas, acadêmicas do projeto OBEDUC LAEE/UEM em intervenção pedagógica com crianças Xetá, Escola Estadual Cacique Kofej. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013) 123
- Figura 29: Verônica da Silva, Escola Estadual Cacique Kofej. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013) 123
- Figura 30: Jovens em atividades de elaboração de livretos. Escola Estadual Cacique Kofej, Agosto de 2012. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013) 124

Figura 31: Djese Cândido da Silva em atividade do projeto na Escola Estadual Cacique Kofej, Agosto de 2012. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013) 125

Figura 32: Jovens Xetá em atividades do projeto. Escola Estadual Cacique Kofej, Agosto de 2012. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013) 125

Figura 33 Grupo Xetá em atividades do Jane Reko. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013) 126

Figura 34: Keila da Silva Cândido sendo pintada por Benedita da Silva. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013) 129

Figura 35: *Canto do Urubu*. Com presença de Kaingang. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013) 129

Figura 36: Reunião com Procurador da República, Antropóloga do Ministério Público e Grupo Xetá sobre demarcação de Terra Indígena. Local T.I. São Jerônimo, Dezembro de 2012 Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013) 131

Figura 37: Foto: 1º Encontro Pedagógico – Estudos da língua Xetá . Local Escola Estadual Indígenas Cacique Kofej.T.I. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013). **Erro!**

Indicador não definido.

Figura 38: Foto: 2º Encontro Xetá – Fotografias, fontes e registros dos antigos Xetá foram analisados e reconhecidos pelo grupo. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013) **Erro!**

Indicador não definido.

Figura 39: Materiais provenientes do Projeto, expostos na Mostra Cultural. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013). **Erro! Indicador não definido.**

Figura 40: Varal de imagens Xetá no interior da Tapuy. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013). **Erro! Indicador não definido.**

Figura 41: Banner elaborado pelos Xetá exposto na Mostra Cultural. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013). **Erro! Indicador não definido.**

Figura 42: Foto Criança Xetá, Lucibele da Silva, analisando os trabalhos que realizaram no 8º Encontro Xetá. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).**Erro! Indicador não definido.**

Figura 43: Desenho elaborado por Denise e Pablo Tucam Aparecido Luiz Paraná neto de Tuca no 2º Encontro Pedagógico realizado no Museu Paranaense Curitiba, maio de 2010. Fonte: (Acervo Fílmico imagético *Projeto Jane Rekó Pararuhá*, LAEE 2013).156

Figura 44: Desenho elaborado por Kevin Henrique da Silva Luiz neto de *Tikuein* no 2º Encontro Pedagógico, realizado no Museu Paranaense Curitiba, maio de 2010. Fonte: (Acervo Fílmico imagético *Projeto Jane Rekó Pararuhá*, LAEE 2013). 157

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANAI	Associação Nacional de Ação Indigenista
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
MINC	Ministério da Cultura (Programa PRÓ-CULTURA)
NRE	Núcleo Regional de Educação
PINEB	Programa de Pesquisas Indígenas do Nordeste Brasileiro
T.I	Terra Indígena
SEED	Secretaria de Estado da Educação do Paraná
SPI	Serviço de Proteção ao Índio

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	16
2. HISTÓRIA DOS XETÁ, CONTATO, DIÁSPORAS E SOBREVIVENTES	20
2.1 Nomenclaturas e localizações	21
2.2 As pressões externas e o modo de vida xetá na Serra dos Dourados	25
3. A ANTROPOLOGIA POLÍTICA E OS XETÁ COMO POVO EMERGENTE.	54
3.1 A Situação Colonial: debates conceituais	58
3.2 A ambiguidade entre modernidade/tradição, as estratégias dos grupos étnicos	64
3.3 Fronteiras étnicas e a determinação dos grupos.	69
3.4 Emergência étnica, etnologia dos “índios misturados”	74
4. A HISTÓRIA PÓS 2003: OS XETÁ COMO POVO EMERGENTE.	78
4.1 Histórico da Terra Indígena São Jerônimo	79
4.2 Considerações iniciais em campo	86
4.3 <i>Jane Reko Paranhá</i> (o contar de nossa existência 2010-2012): um processo de emergência étnica.	91
4.4 Alianças, adaptações e continuidade do grupo Xetá.	133
5. O PAPEL DA ESCOLA NA REORGANIZAÇÃO SOCIOCULTURAL XETÁ	135
5.1 A Psicologia Histórico Cultural	135
5.3 Desenhos Xetá e a relação entre sentido e significado	155
6. CONCLUSÃO	166
7 REFERÊNCIAS	170

1. INTRODUÇÃO

O objetivo principal da presente pesquisa de Mestrado em Educação, inserida no Projeto Interinstitucional “*Jané Rekó Paranhá: O contar de nossa existência (2010-2012)*”¹, foi investigar como os Xetá têm atuado e desenvolvido estratégias e ações que visam a evidenciar e fortalecer a condição atual de grupo étnico, como índios emergentes, buscando, por meio da escola indígena com sua atual proposta de educação diferenciada, e de outros espaços institucionais a revitalização cultural e reconquista do território expropriado.

Minha trajetória de estudos com as populações indígenas no Paraná teve início em 2010, pelo projeto “O Esporte/Lazer em Comunidades Indígenas no Paraná”² quando foram registradas as primeiras informações de campo sobre as populações em diversas Terras Indígenas no Paraná. O referido projeto teve como o objetivo coletar informações sobre as práticas corporais destes povos. Dentre as T.I. envolvidas, foram realizadas visitas à T.I. São Jerônimo, momento do qual estabelecemos contatos com as lideranças das etnias Xetá, Kaingang e Guarani, local de ímpar situação cultural pois engloba três grupos étnicos diferentes.

No ano de 2011 iniciamos os trabalhos no LAEE (Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etnohistória) atuando primeiramente no Projeto intitulado “O Impacto do Programa Bolsa Família na melhoria do acesso à educação e aprendizagem em Comunidades Indígenas no Paraná”³, mantendo as visitas a campo, observações e registros. No mesmo período foram iniciadas as ações no projeto “*Jane Rekó Paranhá: o contar da nossa existência*”. Dentre diversas atividades, foram realizados os trabalhos de campo com registros dos Encontros Pedagógicos Xetá, nos quais foi possível um

¹ Projeto de pesquisa financiado pelo MINC – Ministério da Cultura em parceria com a CAPES coordenado pelos professores Dr. Lucio Tadeu Mota e Dra Rosângela Celia Faustino, proposto no âmbito das ações da CEEI/SEED – Coordenação da educação Escolar Indígena – Secretaria de Estado da Educação no Paraná como ação do Programa Interinstitucional e Multidisciplinar de pesquisa sobre o povo Xetá, exporemos pormenorizadamente na seção

² O projeto teve vigência no período de 2010 a 2011 financiado pela rede CEDES e coordenado pelo prof. Dr. Giuliano Gomes de Assis Pimentel, (Departamento de Educação Física - DEF) em parceria com o LAEE (Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etnohistória) ambos locados na Universidade Estadual de Maringá.

³ O projeto Financiado pelo CNPq – Conselho Nacional de Pesquisa em parceria com o MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e de Combate à Fome e coordenado pela professora Rosângela Celia Faustino. O objetivo principal fora a identificar, nas Terras Indígenas (T.I.) Kaingang e Guarani, no Paraná, a contribuição do Programa Bolsa Família para a melhoria do acesso à educação escolar e aprendizagem das crianças indígenas.

contato mais estreito junto a estes indígenas, fato que possibilitou a identificação e sistematização acerca de muitas demandas no campo educativo, como a necessidade de uma educação diferenciada, fortalecimento étnico e busca de confluência entre conhecimentos tradicionais e científicos, momento no qual ficaram nítidas também as estratégias deste grupo no processo de emergência étnica.

Os dados do “*Jane Rekó Pararuhá*: o contar de nossa existência” nos fizeram refletir sobre algumas questões: de que forma os índios Xetá estão utilizando a escola e as instituições envolvidas em seu fomento? Quais são as estratégias políticas do grupo diante de tais instituições?

Entendemos que este trabalho se justifica pela análise da conjuntura atual dos índios Xetá, por sua luta pelo território e a relação desta com a escola, compreendendo-os como sujeitos/agentes históricos ativos em seu processo de reorganização étnica que tem na educação escolar um aliado que revela formas pelas quais traçam algumas de suas alianças políticas.

Estes indígenas, após terem sofrido um intenso processo de desterritorialização nas décadas de 1950-1960, os sobreviventes ficaram delegados à viverem extraviados em diferentes localidades, e gradativamente, a partir da década de 1990, iniciaram um complexo processo de reorganização. Nas palavras de Gersen Luciano Baniwa ficam claras nossas indagações.

[...]A entrada da modernidade na vida desses povos é sempre muito avassaladora e irreversível, mas cada cultura interpreta esta “vida moderna” de seu modo e segundo suas necessidades históricas, sempre conjunturais e transitórias. (LUCIANO, 2012, p.70)

Deste modo procuramos identificar e evidenciar algumas práticas escolares, a própria escola e a execução do Projeto *Jane Rekó Pararuhá* como local e momento privilegiado para a reorganização do grupo, buscando evidenciar os Xetá, que iniciaram esse processo de busca de articulação com a CEEI/SEED, universidades e outras instituições como sujeitos/agentes históricos ativos nesse processo.

Com o intuito de apresentar algumas questões como pertencimento étnico e constituição dos grupos étnicos, traremos as contribuições de Fredrik Barth (1928 - -). Já no intento de compreensão de fenômenos mais contemporâneos sobre a atualidade indígena, elencamos João Pacheco de Oliveira Filho (1988) em seu estudo sobre questões referentes à emergência étnica e à ascensão contemporânea destes grupos.

A constatação do livro de Manuela Carneiro Cunha, intitulado *A História dos índios no Brasil* (1992, p. 18) também complementa e aprofunda nossa indagação: “[...]A percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós [...]”. Aponta uma premissa fundamental em nosso estudo: como *os povos indígenas, dotados de uma organização própria, operam, atuam e mantêm-se como grupo étnico*.

Como veremos o povo Xetá sobreviveu a intensas expropriações, perdas sociais e consequentes rearranjos, de acordo com o linguista Aryon Rodrigues estes índios são pertencentes ao tronco linguístico tupi, parcialidade próxima aos Mbya, ocuparam a grande parte da região da Serra dos Dourados. Como demonstraremos estes índios passaram pela relação “De muitos para poucos, aos poucos são muitos⁴” que defrontaram com inúmeros ônus no processo de expansão do capitalismo, perdas, mortes e um processo de contínua perda territorial nos anos de 1950-1960 até a completa desterritorialização nestas mesmas décadas. Fato que por sua vez gerou uma notória e propagandeada invisibilidade do povo Xetá, tal conjuntura conflui com o processo descrito por Mota (2009) como o Vazio Demográfico⁵ caracterizada pela divulgação, produção e reprodução do ideário farsesco de que as terras em englobam os estado do Paraná estava desabitadas.

Ainda que defrontando com tal processo, o povo Xetá buscou meios de manutenção e readequação, transformando-se em novos agentes políticos, em tal processo procuraremos demonstrar como a escola, na atualidade, tem sido um importante local de resistência, reprodução e perpetuação de tal povo. Para a resposta de tais problemáticas, estruturamos esta dissertação da seguinte maneira: na primeira parte do estudo, traçamos um panorama histórico sobre o povo Xetá, desde os registros mais remotos datados da década de 1840, e do encontro mais registrado do grupo realizado no Serra dos Dourados, utilizamos as obras de Vladmir Kozak *et. al.* (1981) Loureiro Fernandes(1949) Mota (2013) e sobre os modos de vida Xetá na Serra

4 Trabalho por nós apresentado, intitulado “De muitos para poucos, aos poucos são muitos: existência e permanência dos grupos xetá no Paraná” contido nos anais do 4º Seminário do Programa de Pós-Graduação em ciências sociais – UEM e 2º Seminário do Programa de pós-graduação em Políticas Públicas Mestrado Profissional – UEM, (RAMON; FAUSTINO, 2012).

⁵ A discussão sobre a expansão do capitalismo e a construção do ideário do Vazio Demográfico é conceituada por Mota (2009) que realiza uma compilação ampla de geógrafos da época, a partir de 1930 até meados da década de 1960, na qual propagandeiam que os territórios do estado do Paraná eram imensos vazios, negligenciando a presença indígena, e por sua vez, a região da Serra dos Dourados estava inserida como um dos vazios, chamado de Norte Novo e Novíssimo pelo historiados Wachowicz (1968).

dos Dourados. Já no período caracterizado pelas diásporas utilizamos a obras de Silva (1998; 2003) nas quais se retratam o percurso dos sobreviventes e de suas histórias de vida, e as formas iniciais da reorganização Xetá.

Na segunda seção de nosso estudo apontamos as fundamentações teóricas de Georges Balandier (1969;1993) sobre a Antropologia Política que auxilia-nos a compreender que todos os grupos sociais são providos de política, as produzem de acordo com as circunstâncias próprias, processo caracterizado pela dinamicidade, alteram-se, reconfiguram-se de acordo e na *Situação Colonial* caracterizada pela complexa relação entre colonizadores e colonizados, momento no qual demonstram-se inúmeras alianças, estratégias e formas de resistência; nas constatações de Fredrik Barth (2000; 2011) buscamos as conceituações de pertencimento étnico e dos fluxos das fronteiras. E por fim a partir dos estudos de João Pacheco de Oliveira (1998) “Uma etnologia dos “índios misturados”? Contextualizamos questões a respeito de Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais” momento no qual procuramos explicitar o conceito de *emergência étnica* e de *Territorialização*.

Na terceira seção, procuramos realizar a análise de campo do *Projeto Jané Reko Paranhá*, e o processo de emergência étnica, e de consolidação de alianças com as instituições envolvidas um meio pelo qual o povo Xetá buscou contatar e a reivindicar seus direitos. Buscamos sistematizar a apresentação da seguinte maneira: traçamos um breve histórico da T.I. São Jerônimo, as primeiras considerações em campo, os Encontros Pedagógicos do *Jané Reko Paranhá* e a atuação Xetá, e por fim explicitamos algumas das alianças, adaptações e formas de continuidade do grupo.

Na última seção, procuramos, com uma abordagem interdisciplinar, analisar e evidenciar o processo de reorganização Xetá contido nas seções anteriores. Para tal, buscamos a compreensão da Psicologia Histórico Cultural, sobretudo da Teoria da Atividade de Leontiev (2004;1978) na relação *sentido e significado* na qual analisamos dois desenhos Xetá, e relatos contidos no *Blog*, criado no âmbito do Projeto. Tais constatações levaram-nos a compreender um profundo processo de reorganização étnica, sendo a escola um local potencial para tais transformações e resistências.

2. HISTÓRIA DOS XETÁ, CONTATO, DIÁSPORAS E SOBREVIVENTES

Conforme estudos (Fernandes 1959 e 1981; Kozak *et.al* (1981) Silva 1998 e 2003; Rodrigues, 1978 e 2013; Mota, 2013), os índios Xetá foram a última etnia no estado do Paraná a estabelecer relações políticas com a população envolvente. Diferentemente das outras etnias que habitavam e habitam a região do estado do Paraná⁶, que, no processo de ocupação dos territórios por ele habitados, realizaram alianças que compuseram parte de seu arsenal de lutas e resistências, estes grupos, enquanto houveram florestas e locais de refúgio, evitaram relações com os denominados *Kikâtxu*⁷. Os Xetá, como veremos ao longo desta seção, mantiveram-se esquivos ao contato com a população envolvente.

Nesta seção procuraremos realizar uma síntese da etnohistória Xetá a partir dos primeiros contatos cujos registros são datados de 1842 até 2013. Para o período mais remoto nos basearemos nos registros históricos e antropológicos que descreveram estes índios e, posteriormente, traremos dados atuais que elucidam o movimento de reorganização étnica.

Além dos dados históricos oriundos das documentações oficiais, abordada de forma cronológica por Mota (2013), tendo como base também os estudos antropológicos de Carmen Lucia Silva, que ao traçar o percurso dos Xetá já desterritorializados nos anos de 1998 e 2003, evidencia a criação de uma espécie de “bolha de sacralidade” (SILVA, 2003, p.245) pelo esforço em conjunto mnemônico dos sobreviventes do extermínio, sobretudo Tuca, Kuein e Tikuein⁸. A antropóloga criou, aproximou e sistematizou os registros, tornou cômico e possibilitou aos sobreviventes o conhecimento de parentes até então desconhecidos entre si. Aponta que as narrativas dos sobreviventes demonstram o orgulho étnico e transmitem os valores aos seus descendentes.

6 No século XVI os índios Guaraní obtiveram contato com Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (1488-1560). Outros contatos também foram sendo estabelecidos e descritos, como veremos nos registros sobre os índios Xetá que se iniciaram na década de 1840 (Mota, 2013).

7 Silva (1998), em sua dissertação de mestrado, trabalhou diretamente com as narrativas dos sobreviventes Xetá. Estes denominaram o homem não-índio de *Kikâtxu*.

8 A história destes índios será contada ao longo deste capítulo. São estes, juntamente com mais 5, os sobreviventes do extermínio localizados por Silva (1998) que saíram da região ainda crianças e jovens por volta de 1962 e encontraram-se anos mais tarde, em 1989.

Em nosso trabalho de campo, evidenciamos, ainda que parcialmente, a conjuntura de emergência Xetá, suas formas de adaptação e mutação frente aos novos contextos e sua luta reivindicatória ancorada na memória, na autoatribuição e em novas alianças, sendo que na efetivação desta, a escola vem ocupando uma função de destaque como procuraremos demonstrar.

2.1 Nomenclaturas e localizações

Conforme registros disponíveis, os índios Xetá foram denominados de diversas formas ao longo da história de contato, como *Hetá*, *Botocudo*, *Até*, *Até*, *Yvaporé*, *Şetá* (Kozak *et al.* 1981), havendo outras menções destacáveis como as de Nimuendajú (1914), *Yvaporé*, Elliot (1869) *bugres*, e Ihering (1907), *Notobotocudos*. Entretanto, para Rodrigues (1978), a primeira designação da grafia Xetá originou-se nos trabalhos do antropólogo Loureiro Fernandes (1959⁹).

Sobre as nomenclaturas diversas, Silva (2007) destaca dois termos utilizados pelos Xetá que habitavam a Região da Serra dos Dourados. Para esta autora, os sobreviventes (Tuca, Tikuein e Kuein) discordaram do termo *Xetá*, mas reconheceram o termo empregado por Kozak *et al.* (1981) *Hèta*, o qual pode ser traduzido como “muitos/muitas”, mas ainda assim não era utilizado como uma designação própria. Para os sobreviventes, o termo *ñandereta*, ‘*nós gente e/ou nossa gente*’, era utilizado para a designação do grupo de forma geral. Outra designação utilizada pelos grupos era *irataitá*, ‘os do seco, ou, de longe do rio Ivaí’, e *ópabaíta*, ‘os perto do Ivaí’, (SILVA, 2007, p.111). Atualmente, entretanto, é de uso geral o termo *Xetá*, sendo este utilizado e reconhecido pelos indígenas desta etnia.

Quanto a definição do grupo linguístico no qual os Xetá estão inseridos, Rodrigues (1978) os descreve como pertencentes ao tronco linguístico Tupi-Guarani, tratando-se de um dialeto Guarani com proximidade da parcialidade Guarani Mbya.

É identificável ao longo das produções sobre os Xetá, uma constante ocupação histórica na região do rio Ivaí que data de 1842 até meados da década de 1960¹⁰. Procuraremos neste momento a compilação, em síntese, dos trabalhos históricos referentes à temática.

⁹Embora existam outras publicações utilizamos o trabalho intitulado “Os índios da Serra dos Dourados” de 1959 publicado na Separata dos Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia.

¹⁰Após esta década, os próprios sobreviventes colocam-se na condição de “extraviados” (Silva, 1998;2003). Estes remanescentes foram separados, adotados por famílias não indígenas ou foram postos na invisibilidade em condição de aparente pertencimento da sociedade envolvente.

Em dezembro de 1842, o Barão de Antonina¹¹, ao enviar uma carta ao Ministério da Guerra da época, envia também um tembetá e “uns novelinhos” encontrados por sua expedição. As características levam à suposição de que os artefatos foram elaborados pelos índios Xetá. “Vasculhando as casas, encontraram [...] batoque d’alambre de um palmo de comprimento, novelos de fios de fibras de urtiga, de cabelos humanos, tucum e os teares onde teciam panos de algodão”. (MACHADO, 1843, p.111 *apud* MOTA, 2013, p.19)

O historiador também aponta que houveram outras expedições nos anos seguintes. Em 1845 são encontradas 6 aldeias desabitadas e um grupo de 12 mulheres, 5 homens, dois filhos e três moças. Os viajantes Joaquim Francisco Lopes e John Henry Elliot notaram também que entre os mais velhos, alguns destes sabiam falar algumas palavras em espanhol, e temiam as armas de fogo. Em 1855, Dr. Faivre (fundador da Colônia de Teresa Cristina) também encontra um “toldo de selvagens”¹² com as características dos Xetá, na região da margem direita do rio Ivaí, sendo este o registro mais ao Sul da ocupação Xetá (MOTA, 2013, p.46-47).

O engenheiros Franz Keller e Joseph Keller¹³ também identificaram índios de características peculiares, possivelmente Xetá, habitantes da região entre os rios Ivaí e Tibagi no ano de 1865. Neste momento, também é destacável que a Leste os índios estavam sendo cercados pela ocupação dos campos gerais, e a Oeste estavam sendo compelidos pelos Kaingang que fugiam dos territórios¹⁴ Koran-bang-rê, clareira grande. (MOTA, 2013, p.51-52)

Na sequência bibliográfica sobre informações de contato, chegamos ao livro “*Pioneering in South Brazil: Three years of forest and Prairie life in the Province of Paraná*” do engenheiro e explorador inglês Thomas Bigg-Wither¹⁵(1974) que descreve

11Barão de Antonina, João da Silva Machado, grande proprietário de terras, político, catequizador e militar (1782-1875).

12 PARANÁ, Governador (1856-1857: Carvalhaes). Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial da Província do Paraná no dia 7 de janeiro de 1857 pelo Vice-Presidente José Antonio Vaz de Carvalhaes. Curitiba: Typ. Lopes, 1857, p. 58. *apud* Mota (2013, p.46-47).

13 De acordo com Mota (2013) Joseph Keller e Franz Keller eram engenheiros, pai e filhos respectivamente e buscavam delinear linhas de transporte fluvial sentido o estado do Mato Grosso, estiveram no Paraná durante anos de 1856-1867

14 Esta premissa é reforçada por Silva (2003), quando retoma aspectos da história Xetá, partindo da memória dos sobreviventes, destacando a ocupação de cerca de 100 índios antes de seu trabalho. Os sobreviventes, Tuca Kuein e Tikuein, relembavam que seus progenitores habitavam locais mais ao sul do rio Ivaí.

15 Engenheiro Inglês (1845-1890) que nos anos de 1872-1875 esteve na então província do Paraná com o intuito de realizar a delimitação de um traçado para a futura estrada de ferro que conectaria o Oceano Atlântico ao Pacífico. (MOTA, 2013, p.61-62), descreve entre os capítulos XV ao XVII seu contato com os índios Xetá.

sua vivência no estado do Paraná nos anos de 1872-1875. Possivelmente esta seja a primeira menção descritiva que tivemos acesso, já que em sua campanha na região do vale do Rio Ivaí¹⁶ menciona o aparecimento de um “bugre brabo”, índio de aparência peculiar, diferenciada dos Kaingang da região. Este índio assombrava seus trabalhadores quando adentravam em uma mata para coletar lenha. Isso fez eclodir grande alarde entre seus funcionários, levando tal engenheiro a empreender uma caçada aos índios Xetá, que capturados vão habitar seu acampamento nas proximidades da Colônia de Teresa Cristina. No dia 24 de agosto de 1873, uma semana após a expedição primeira, Luco¹⁷ encontra outro grupo “[...] Eram, portanto, vinte e seis botocudos no acampamento, que representavam provavelmente, toda a população indígena da floresta, pelo menos num raio de dez milhas em nossa volta”. (BIGG-WITHER, 1974, p.318)

O autor destaca que, com isso, o pânico dos trabalhadores do engenheiro tem seu fim com a docilidade e humildade dos índios e, nascendo mais um, contabilizaram 27 índios vivendo no acampamento. Havia um menino e uma menina e nestes o engenheiro depositava esperanças de “civilizá-los”. Passados cerca de 15 dias, defrontam-se com a escassez de alimentos. O engenheiro decide então mandá-los para a Colônia de Teresa Cristina. Tristemente, acometidos de forte disenteria, todos os adultos morrem, possivelmente pela ingestão de sal, e sobrevivem apenas duas crianças. O engenheiro assim as descreve:

Ambas as crianças eram exímias imitadoras, arremedando o grifo familiar de qualquer pássaro ou animais atrás do acampamento. Imitavam-no e depois diziam o seu nome a qualquer pessoa que estivesse perto. Gostavam de imitar especialmente as várias notas melancólicas das pombas. Evidentemente, aprendiam esses sons desde pequeninos, quando começavam a falar. Ouvindo as crianças imitar os sons e repetir os nomes dos animais que os produziam, aprendi certo número de palavras em botocudo. O menino, especialmente, não era só bom aluno, mas professor capaz e perseverante, pois não ficava sossegado enquanto a pessoa que o ouvisse não apanhava a pronúncia exata da palavra que estava ensinando. Ambos eram vivos e inteligentes. Nesse sentido, portanto, diferiam muito do botocudo adulto que, segundo nossa experiência, era obtuso e estúpido, chegando às raias da idiotia. (BIGG-WITHER, 1974, p.318)

O relato informa que a menina adoece logo após a partida do grupo para a Colônia de Teresa Cristina. Na análise do engenheiro, ele observa que:

¹⁶Atualmente a Região engloba a Colônia de Teresa Cristina, já existente no período.

¹⁷ Índio de origem não clara, possivelmente pertencente à etnia Guarani-Kaiowá, surgiu no acampamento do engenheiro e desapareceu subitamente.

Embora os sentimentos fiquem amortecidos e brutalizados no botocudo adulto, talvez por causa da vida dura que levavam, a prova disso estava na afeição que as duas crianças dedicavam uma à outra, pois na infância, não há uma diferença inata entre a sua natureza e a nossa. (BIGG-WITHER, 1974, p.338)

No trabalho de Telêmaco Borba, intitulado “Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná”, de 1904, também se tem algumas informações relevantes sobre a vida dos Xetá no Paraná, o qual coletou seus dados com um índio *botocudo* que vivia junto aos Kaingang presença de indígenas que para o autor se autodenominaram Arés¹⁸. “Elles próprios, quando consegui relações, me contaram que o nome de sua tribo é ‘Até’. Para mim não havia dúvida que estes selvagens, tanto pelos caracteres physicos, como pelos linguísticos, são da raça Guarany”. (BORBA, 1904, p.55)

Outro registro foi feito pelo botânico tcheco Alberto Voltech Fric (1911). Em trabalho junto aos índios Kaingang, relata que estes haviam armado uma tocaia para a caça dos denominados “Kuruton”, que foram feitos prisioneiros. Mesmo cativos, para o viajante a vida destes índios não mudaria drasticamente, somente seria subtraída grande parte de suas coletas.

Na sequência cronológica, Mota (2013) destaca a presença dos Xetá junto aos Kaingang na cidade de Ortigueira na região da Serra do Cadeado, entre os rios Ivaí e Tibagi, obtidos por meio dos registros de José Ozório, então representante do SPILT¹⁹.

Mota (2013) ressalta que no ano de 1911 também é registrado um encontro de índios com características dos Xetá entre a cidade de Campo Mourão e a corredeira de ferro do Rio Ivaí. Em uma exploração na região, o grupo de Edmundo Mercer e Coelho Jr., contratados pela empresa privada Cole & Weiss para a abertura de uma picada entre a cidade de Campo Mourão e os Saltos Ariranha e Ubá, defrontou-se com índios que falavam uma língua similar ao Guarani. Para o historiador este relato possivelmente seja o último da época, pois desde 1840 foram sendo elaborados relatórios sobre as características da região do rio Ivaí com o intuito de colonização, e neste processo o historiador aponta que:

[...] a partir da década de 1920, foi desencadeada uma nova sistemática de (re)ocupação dos territórios indígenas no Noroeste

18 Mota (2013) destaca que, em conversa com o professor Aryon Dall’Igna Rodrigues, em uma das oficinas junto aos Xetá em 2011, este destacou que a palavra grafada por Borba como “Aré” na verdade é ‘oré’ que significa em Xetá “nós”, os outros sem você. (MOTA, 2013 p.123)

19 Serviço de proteção aos índios e serviço e localização dos trabalhadores nacionais.

paranaense. Empresas privadas com concessões públicas e órgãos estaduais de colonização passaram a organizar o acesso à posse de terra [...] (MOTA, 2013, p.198).

A bibliografia referente ao período indica que até meados da década de 1950 o SPI – Serviço de Proteção ao Índio, compreendia não haver mais povos indígenas sem contato com a sociedade envolvente no Paraná, fato que seria revisto com a identificação do grupo Xetá na região da Serra dos Dourados.

Estes índios ainda sobreviviam com seus hábitos na região, contudo Wachowicz (2001) apontará no bojo da expansão cafeeira o loteamento das terras ainda inabitadas da Região Oeste, assim são loteadas as terras tidas como devolutas, e na região denominada de Norte Novíssimo por Wachowicz (1968) ocorrerá um dos episódios mais marcantes na história dos índios Xetá.

2.2 As pressões externas e o modo de vida xetá na Serra dos Dourados

Hoje, muito poucos se é que algum, veteranos sobreviventes, talvez apenas um: Nãngo (Nhengo), Kuen, o irmão de Eirakan, se vivo, e alguns Hetá que eram crianças pequenas em 1954, encontram-se espalhados no oeste do Paraná. (KOZAK et.al., 1981, p.31)

As matas, ao longo do vale do rio Ivaí, foram sendo estreitadas, reduzidas a pequenas faixas. A lógica exploratória ocupava toda a região do Estado do Paraná, e englobava, ainda que tardiamente, a região Noroeste. Esta era a conjuntura na qual os índios Xetá estavam imersos na década de 1950, havendo uma redução contínua dos territórios, e impactos abruptos na organização e manutenção dos índios Xetá (KOZAK *et al.* 1981; SILVA 1998; 2003).

Fernandes (1959) destaca que a região possuía uma grande dificuldade de acesso, não se configura como Serra, mas sim um notável divisor de águas do Rio Ivaí.

[...] A alternância de tais vales fluviais e dos seus altos divisores criou, nesse ponto por certo dificuldades a quem tenta demandar o vale do Paraná na primeira metade do século. O acesso a esse vale só se tornou realmente praticável pelo curso inferior do Ivaí ou por uma picada, traçada no sentido SE-NO, passando ao sul dessa serra e atingindo o Rio Paraná no conhecido Porto Camargo. Por estas duas vias de comunicação se fez o deslocamento dos raros elementos humanos que buscavam o extremo noroeste paranaense, região cuja história de ocupação pela raça branca só se iniciou em maiores

proporções nos primeiros anos desta segunda metade do século XX (FERNANDES, 1959, p.31).

Silva (2003) destaca que quando viviam na região, os Xetá conheciam a fauna e a flora em seus pormenores; as estações do ano eram marcadas a partir de intensa observação da natureza; os ciclos de reprodução das caças e frutos eram de suma importância na compreensão territorial; o ano Xetá era marcado por duas estações: *arãdja* (inverno) e *hákuti* (verão) cada qual marcado por um *modus vivendi*. Para a autora no inverno (*arãdja*) vigente de Março à Setembro era o tempo de caça abundante, com predominância da caça em armadilhas, entretanto havia relativa escassez de mel, répteis e vegetais, passados alguns meses, próximo ao que hoje datamos como Setembro/Outubro havia o florescimento das árvores e o prenúncio da cigarra.

Ainda nas descrições da autora, no verão a caça se dava predominantemente pelo arco e flecha, as pequenas habitações cediam espaço para a *oka awatxu* no qual havia a realização dos rituais era o tempo das frutas sobre a coleta:

O canto da cigarra grande marca, portanto, passagem do ano, a mudança de estação, o prenúncio de um novo calendário alimentar e ritual, a passagem de menino para homem pelo aprendizado dos papéis masculinos, como, ser um bom caçador e coletor, casar, ter filhos e ostentar o tembetá, o símbolo da virilidade masculina. (SILVA, 2003, p.140).

Sobre os rituais, Vladimir Kozak descreve:

[...] Primeiro, os homens escalavam os troncos retos e elevados das palmeiras até alcançar os cocos. Utilizavam-se de laços próprios para subir, feitos de lascas trançadas de bambu ou cipós, que os prendiam ao tronco para subir às árvores. Depois os homens derrubavam os cachos ao solo, onde as mulheres os colhiam em grandes cestos de carga. Quando os cestos ficavam cheios, as mulheres levavam-nos para o acampamento, às costas, com o auxílio das tiras. (KOZAK et.al., 1981, p.49)

Estes cocos eram amassados e removidas as sementes, formando uma polpa grossa, até adicionar água, coava-se, deixando a pasta fermentar, e transformava-se em uma suave bebida alcoólica. Bebiam também a erva-mate (*Ilexparaguariensis*). Os sucos especiais, fermentados de frutas como a Pitanga (*Eugenia*) e Jabuticaba (*Myrciaria cauliflora*) eram elaborados em um cocho de madeiras chamado *tanuango*, geralmente ingeridos nas festas de iniciação dos meninos (furo labial) e casamentos (Fernandes, 1959).

Na observação deste mesmo antropólogo, grande parte da caça era executada com o uso de arco e flecha, exceto a da anta que era coletada por meio de armadilha feita com um laço de cipó. Quando apreendida a anta recebe fortes pancadas de clavas-bastões em sua cabeça. Os vegetais geralmente são ingeridos *in natura*, exceto poucos que recebem um preparo inicial em seus pilões feitos de seixos (rochas locais) encontrados nos leitos dos rios; outros vegetais são assados na brasa como a banana de macaco (*Phylodentron*). Conservam o fogo, e quando o transportam levam consigo um tição em brasa. Observou também que os Xetá não faziam cerâmica, aqueciam seus alimentos inserindo algumas pedras quentes ou outros instrumentos aquecidos juntamente com a água. Para aquecer a água desenvolveram um método próprio, com os brotos de Jerivá, que queimando sua ponta montavam uma espécie de barçaça (FERNANDES, 1959).

Mesmo habilíssimos em suas florestas, para Fernandes (1959)²⁰ estes índios estavam sentindo diretamente os efeitos da queda de suas matas e da geada intensa da época, visto que com poucos alimentos já buscam o contato pacífico com os habitantes dos vilarejos da região que foram datados em 1949. Contudo veremos que outros autores que coletaram dados junto aos Xetá ou que trabalhavam com sua memória destacam outras estratégias, como a aproximação com o intuito de findar os constantes extermínios dos diferentes grupos Xetá.

Kozak *et al.* (1981) aponta que cerca de seis índios²¹ buscaram contato na Fazenda Santa Rosa²². Se Fernandes (1959) apresenta a fome como principal propulsor para tal contato, a antropóloga Carmen Lucia Silva (1998) destaca o medo das represálias dos funcionários das Companhias de Colonização, evidenciando de um lado, o forte despreparo dos órgãos responsáveis principalmente o SPI, e de outro, o forte interesse das companhias de Colonização (COBRIMCO - Companhia Brasileira de Migração e colonização) e da Companhia de Colonização Suemitsu & Cia Ltda, o que levou, em nosso entendimento, a uma súbita diáspora étnica, uma vez que os poucos

20O primeiro contato de Loureiro Fernandes ocorreu em outubro de 1955. Diferentemente de Silva (1998), Fernandes destaca que os índios estavam assolados pela fome; as notícias da presença indígena iniciaram em 1949, quando o SPI enviou expedições de funcionários por três vezes, sendo cogitada a possibilidade de tais índios terem vindo do Mato Grosso.

21Estes seis índios: Iratxamēway (caçador de anta), Ajatukã (pai mais novo = irmão mais novo do pai) e/ou Ta'hey (araponga), Eirakã (irara), Kuein ManhaaiNhaguakã (manhaai = espécie de pássaro de inverno, nhaguakã = gato do mato), Nhaguá (onça) e Eirakã (irara). Os três primeiros, adultos, e os demais, jovens adolescentes (SILVA, 1998, p. 2).

22Fazenda Santa Rosa de propriedade do então deputado estadual Antônio Lustosa de Freitas entre os municípios de Ivaté e Douradina local onde houve o encontro dos seis homens supracitados entre as glebas VI, VII e VIII.

grupos que habitavam a região foram exterminados ou levados para viver em aldeias Guarani e Kaingang.

Atualmente sabemos que destes seis protagonistas do contato na década de 1950, apenas Kuein está vivo e reside na Terra Indígena de Marrecas no Município de Turvo, registramos este dado em 2011.

Fernandes (1959) identifica que, ao longo da Serra dos Dourados, nas décadas de 1940 a 1960, foram encontradas entre as matas, clareiras abertas pelos Xetá. Estas aberturas estavam interconectadas por caminhos estreitos, onde dispunham-se cerca de 3 a 5 habitações, sendo estes logradouros utilizados como descanso das empreitadas de caça.

[...] Pois a atividade predominante do grupo, a busca de alimentos, exige um constante deslocamento no interior da floresta, de sorte que só periodicamente ocupam essa área como verdadeiro acampamento de caça, aliás os denominam de ÔKAKAN, ao passo que as áreas mais amplas, onde há permanência mais estável do grupo, são denominadas de ÔKA, embora a técnica de construção das habitações se mantenha no seu aspecto rudimentar. (FERNANDES, 1959, p. 34)

Kozak *et al.* (1981) faz a mesma denominação, *oka*, em curta distância curso de água, que geralmente era levantado em alguma clareira em meio a densa mata, e complementa que “[...] a própria clareira e os abrigos voltavam-se para o oriente, de modo a captar o primeiro sol da manhã.” (KOZAK *et al.*, 1981, p.36).

Em cada *oka* havia cerca de 3 a 5 abrigos (*Tapuy*), em formato de domo (circular) e colmados (de folhas de palmeiras). Os abrigos eram distribuídos de forma aleatória, ocupando um diâmetro de cerca de 6 metros. A estrutura possuía 12 hastes maleáveis (de troncos novos ou galhos), com cerca de 4cm a 8cm de diâmetro, fincados no solo em cerca de 60cm de profundidade. As hastes são distribuídas uniformemente de forma circular em uma distância de 2,5m a 3m, torcidas e amarradas entre si por cipós, dispondo também hastes transversais (eixo X). (KOZAK *et al.*, 1981, p.36).

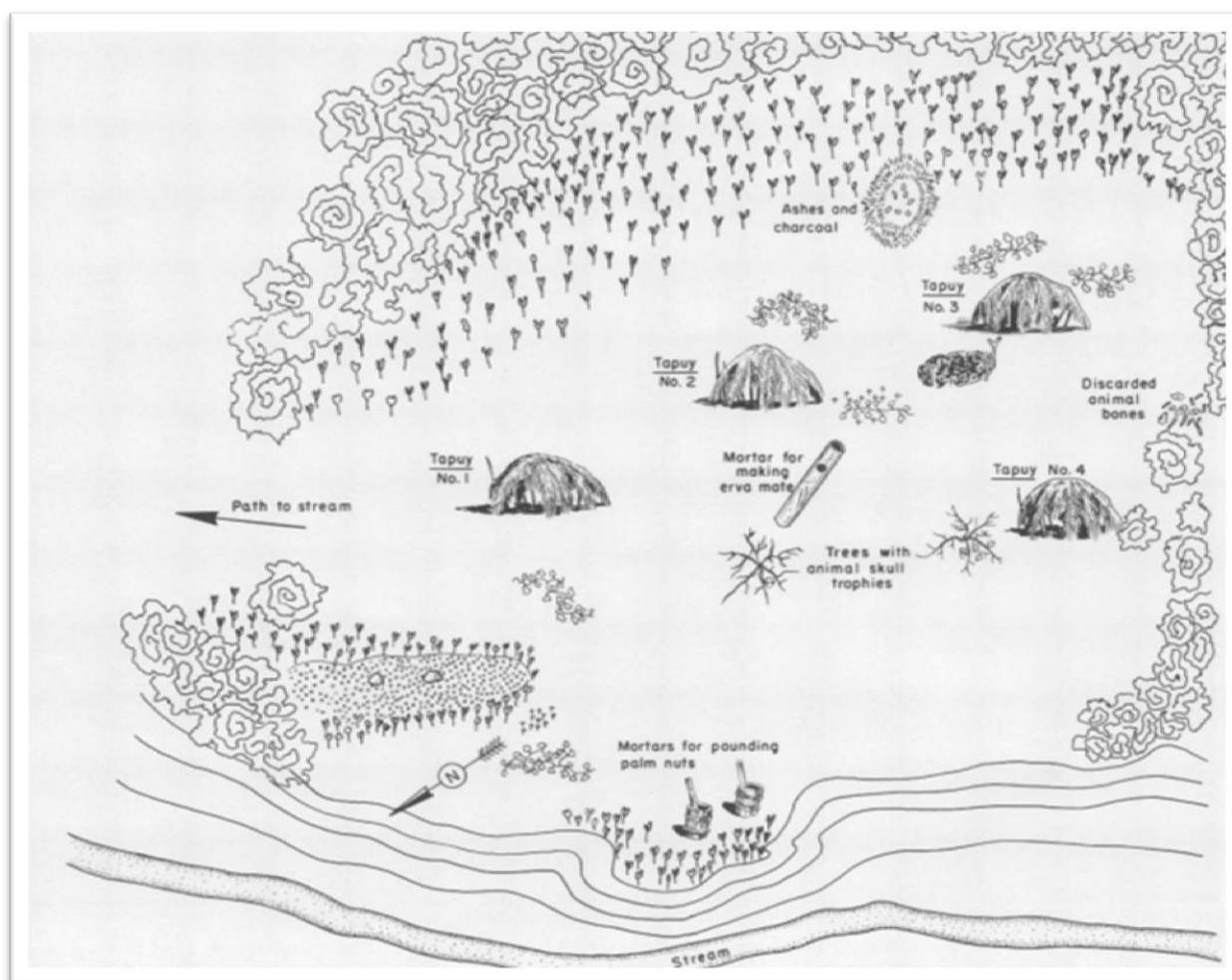


Figura 1: Desenhado por Ney Barreto, aprimorado por Nicholas Amorosi in Kozak *et al.* (1981; p.36).

Cada *Tapuy* protegia cerca de 4 a 6 pessoas, as quais geralmente dormiam ao relento. A *Tapuy* era utilizada, quase sempre, para proteção da chuva. Cobriam o solo com esteiras, e dormiam no relento, sendo que pais e filhos dormiam juntos, e troncos de pequenas árvores serviam de apoio para a cabeça (*aurapera*) (Fernandes 1959)

Do acordo com Silva (2003), as memórias dos sobreviventes remetiam-se ao *ókaawatxu*, “aldeia grande”, e nestas eram construídas as “*apoãjngeawatxu*”, casas grandes, nas quais ocorriam os rituais de iniciação dos jovens e abrigavam grandes grupos familiares. Segundo a autora, Kuein informou que este modo de vida se dissolveu a partir de constantes ataques de homens com faixas brancas na cabeça. A partir daí, começaram a viver nos *okákã*²³, pequenas aldeias. Estimam os sobreviventes a existência desta organização antiga até início da década 1950 (SILVA, 2003).

²³ Fundada pelo responsável pela família nuclear.

De acordo com os informantes de Kózak *et al.* (1981), *Tshekuenwaio* e *Eirakán*, os Xetá, antes de serem levados e se tornarem inteiramente nômades, costumavam viver em aldeias, permanentes ou semipermanentes, também chamadas de *oka*. Essas antigas *oka* eram diferentes dos acampamentos mais recentes, porque possuíam uma grande estrutura para cerimônias, em forma de domo, chamada *apoenge*. Segundo o autor, a última *apoenge* foi construída provavelmente entre 1945 e 1950. Desconhecem-se as dimensões exatas de sua estrutura; contudo, Silva (2003) menciona que a *apoãnjgeawatxu* era usada para proteção de grandes animais, como a onça, e para o ritual de iniciação Xetá, sendo muito similar a casa dos índios Xavantes (Silva, 2003, p. 177²⁴). Aparentemente estes locais eram ocupados por uma família numerosa, enquanto um ou mais de seus membros sujeitavam-se ao rito de passagem, como a furação do lábio ou casamento. A vida Xetá possuía alternância de moradia correspondente à coleta, pois “[...]o tempo de caça estava para o espaço *ókakã*, assim como o tempo de coleta estava para a *ókaawatxu*.” (SILVA, 2003, p. 180).

Sobre as histórias contadas por Arigã (*Eirakã*) e de *Adjatukã*, Kozak *et al.* (1981) conseguiu fazer um possível recuo da história dos ancestrais destes índios, e frisa que os genitores e progenitores dos que naquele tempo habitavam a Serra dos Dourados viviam em 4 grandes aldeias, com grupos diferentes. As denominações fornecidas a Kozak foram “*opfábaita*” e “*AigaratéAguey*”²⁵. Cada um destes acampamentos possuía cerca de 10 Tapuj. Localizados à margem do Rio Ivaí, mantiveram esta organização até serem atacados por homens com faixas brancas na cabeça²⁶. É sabido que estes ataques ocorreram anteriormente à década de 1940.

As suposições de Kozak *et al.* (1981) ainda vão além, destacando as relações conflituosas que tinham com os índios Kaingang.

24 “No momento de demonstrar o tamanho e a forma da casa grande, Tuca me perguntou: ‘Você já viu uma casa Xavante na Televisão? Aquela casona, alta redonda? Pois é, nossa antigamente era assim mesmo assim, tinha umas diferenças na forma e pra gente construir, porque a gente aproveitava as árvores grandonas com a raiz no chão, com a ponta fina e o tronco reto, que ficasse na posição certa para a gente poder juntar as pontas do alto e formar o arco do telhado e ela ficar com o teto redondo até o chão. Nós vamos te falar, mas é bem daquele jeitinho da casa dos Xavantes. Quando eu vejo na televisão eu sinto saudade!’. Tuca fez esta observação com os olhos cheios de lágrimas e complementou: “eu furei meu beijo numa dessas, na *ókaawatxu* do meu avô, pai da minha mãe. Foi o Mã, irmão da minha mãe e pai desse Tikuein que furou. Quem me pintou foi a mulher do Adjatukã”” (SILVA, 2003, p.177).

25 Todos que habitavam o acampamento em que Kozak esteve presente eram oriundos do grupo/facção “Opfábaita”; somente Arigã (*Eirakã*) veio do grupo *AigaratéAguey*, os nomes dos outros grupos não foram mencionados.

26 Na obra, não se sabe se o ataque fora não indígena, ou se guardas dos colonos; contudo Fric (1911) destaca que no ataque do grupo do filho de Paulino Arakxó, este se vestiu com um manto branco com a intencionalidade de travestir-se de espírito do mal e render seus prisioneiros Xetá.

[...] Em tempos mais afastados, os Hetá aparentemente foram mais numerosos, viveram em aldeias semi-sedentárias e praticaram algum cultivo de vegetal. A pressão e o perigo, tanto de colonos brancos como de seus velhos inimigos, os Kaingang, levaram os Hetá a dispersarem-se em pequenos grupos e a adotarem uma vida nômade de caça e coleta. A destruição de *habitat* florestal pelos colonos invasores e plantadores de café levaram-nos a retiraram-se para mais longe, no âmbito de sua cada vez mais decrescente floresta nativa. Não faziam nem usavam canoas ou outra embarcação, assim apenas podiam cruzar os largos rios Ivaí e Paraná durante as secas, a váu nas partes rasas [...]. (KOZAK et.al., 1981, p. 34)

A etnografia realizada por Silva (2003) apresenta novas informações sobre os Xetá:

A memória dos narradores atribui as transformações desses espaços aos confrontos promovidos pela Mbia, “outras etnias”, contra seu povo, às lutas e conflitos com outros grupos locais, parentes ou não, aos conflitos internos²⁷ dentro de uma mesma família extensa, e à expansão da colonização branca que usurpou o seu território, capturou seus membros, e levou aos extermínio do grupo. (SILVA, 2003, p.176)

Estes relatos, de certa forma, confluem com os de Bigg-Wither (1974) quando este engenheiro e seu grupo tomaram um representante Xetá como prisioneiro. Em conversa, Luco descreve o contato que já havia tido com tais botocudos:

Falando dos botocudos, Luco mostrou claramente que a sua opinião acerca deles era a mais desfavorável. Disse que o costume deles era viver em pequenas famílias, como os que pouco antes havíamos encontrado, por causa da dificuldade que tinham em conseguir a alimentação suficiente quando a comunidade era grande. *Vez por outra essas famílias esparsas se reuniram para, juntas, resistirem a um inimigo comum, como por exemplo, o agressivo coroadado, mas em regra, eles formavam as tribos mais inofensivas e amantes da paz.* (BIGG-WITHER, 1974, p.318, grifos nossos.)

Loureiro Fernandes (1959) destaca que “[...] os utensílios Xetá eram basicamente constituídos de materiais rudimentares, sobretudo elaborados de pedras, ossos e dentes. A matéria-prima de origem “geológica” era coletada às margens dos rios e córregos da região. Por meio da fricção obtinham as lascas de afiação de grande valia, utilizam também algumas formas de polimento, quase que periódica na manutenção do

27 Estes conflitos internos estavam relacionados com o roubo de mulheres, fato que eclodia em disputas entre grupos familiares e violentas vinganças entre os grupos. (Silva, 1998;2003)

corte do machado de pedra. Alguns ossos, costelas, vértebras, omoplatas, nas suas formas naturais, sem qualquer retoque ou aperfeiçoamento. (FERNANDES, 1959, p.39).

Nas menções sobre os Xetá é possível identificar um rol de instrumentos que possivelmente foram utilizados como armas, instrumentos cortantes para aberturas de picadas na mata, confecção das armadilhas e outros fins. Estes eram constituídos quase sempre em madeira, pedra e ossos e, entre eles, destacam-se o machado de pedra.

Kozak *et al.* (1981) documenta a confecção realizada por *Arigã (Eirakã)*, o qual primeiramente escolheu algumas pedras a margem do rio, já que a pedra adequada deveria ter formato “[...] ovoide e alongado, com os lados paralelos e as extremidades uniformemente encurvadas. A pedra desse formato reduzia consideravelmente o tempo de trabalho necessário para deixá-la em sua forma final” (KOZAK *et al.*, 1981, p.74). Conforme o autor, *Arigã (Eirakã)* coloca as pedras na sola dos pés, começa a picotar um pouco mais intensamente com um martelo de pedra, e gradativamente remove a superfície da pedra.

[...] Logo, o pó branco da pedra cobriu as mãos e os pés de Eirakan. A miúdo, examinava a pedra para assegurar-se de que sua superfície estava uniformemente trabalhada de todos os lados. A pedra tinha que ser cuidadosamente trabalhada mediante golpes certos mas delicados, de modo a evitar rachá-la e assim torná-la inútil como cabeça de machado. (KOZAK *et al.*, 1981, p.74)

A pedra do tamanho adequado é lixada, esmerilhada, em contato com outra pedra, até adquirir corte de ambos os lados, era também polida com argila, o cabo era feito com pedaço de tronco, com cerca de 1 metro de comprimento e 10cm de diâmetro. Calcula-se em três a cinco dias o tempo necessário à manufatura de uma lâmina de pedra por um homem hêta, com mais meio dia ou menos para acabar. Toda a vez que a lâmina afrouxada facilmente era firmada no lugar, socando outra vez do lado oposto ao cabo. (KOZAK *et al.*, 1981, p.75)

O machado era chamado de *itánepraká*, derrubava qualquer árvore do habitat, tinha inúmeras serventias, dentre elas as atribuições bélicas (KOZAK, *et al.*, 1981).

Loureiro Fernandes (1981) destaca que dentre as principais armas destes índios estava o arco e a flecha. O primeiro, geralmente, possuía um comprimento de 2m, de madeira resistente e artificialmente pintado e polido, as cordas eram feitas de fibras de bromeliácea. Já as flechas possuem algumas serras feitas paralelamente ao corpo delas. São chamadas de barbelas, de número variável de acordo com o uso. Sobre o acabamento destaca que “a emplumação é feita pelo sistema de cavalete. A extremidade

das penas é regularizada por queima e presa por um envoltório de fibra de caraguatá à haste da flecha” (FERNANDES, 1959, p.39).

Segundo Kozak *et al.* (1981), os arcos eram feitos de Ipê e impermeabilizados com a casca da mesma árvore, cinzas e água. Os homens confeccionavam a madeira, e as mulheres os cordões com fios de caraguá (*bromélia*). Este cinegrafista destacou também a presença de uma clava-bastão (borduna) feita de alecrim araúte²⁸, medindo cerca de 108cm. De acordo com o autor, é alisada, polida e pintada, processo similar ao ocorrido com o arco. Este instrumento era utilizado no abate de antas, e também como arma de guerra, quando havia conflitos entre os homens Xetá.

Conforme o relato, os Xetá faziam também a maça, pedaço de madeira de cerca de 1,20m a 1,40m, largura de 2cm, em formato de remo, *aura haimbé*, e de alecrim *araúte* (uma espécie de árvore rara na região não denominada pelo autor).

A auraute haimbé era usada como defesa contra inimigos, e também para liquidar animais de caça de grande porte, capturados em armadilhas ou feridos por flechas. Algumas vezes, funcionava como mão de pilão para socar carne de onça ou cocos de jerivá. Também constituía meio de comunicação. Quando o lado achatado da lâmina era batido contra o tronco de uma árvore, produzia som claro que podia ser ouvido a grande distância. Servia, assim, como sinal de aviso entre os membros de uma expedição de caça. (KOZAK *et al.*, 1981, p.84)

Estas armas eram usadas em combates de desafio. A maça de *aura haimbé* era era afiada nas pontas a fim de poder ferir o inimigo. Segundo o autor, uma testemunha ocular narrou o embate entre dois homens no qual um destes saiu morto. O antropólogo Loureiro Fernandes também destacou a presença de uma clava-bastão (borduna) com descrições similares. (KOZAK *et al.*, 1981, p. 84)

Possivelmente as ornamentações corporais Xetá tinham um alto grau de significação social. Para Parellada (2011), a arte dos Xetá da Serra dos Dourados revela fecundos elementos do universo social destes índios. No ano de 2011, a arqueóloga elaborou uma exposição na UnB com o objetivo de mostrar os aspectos culturais Xetá.

[...] pretende mostrar a arte relativa aos mitos e ritos, aos ciclos de vida e morte Xetá, sempre marcados por períodos de celebração e isolamento, que refletiam a passagem do indivíduo para uma nova condição social dentro da aldeia. Os corpos e pessoas eram construídos e transformados através de marcas estéticas, com pintura corporal, tecidos e uso de adornos, como os tembetás em resina ou em

²⁸ Araúte espécie de árvore rara na região.

osso de jaguatirica como marcação da passagem do menino para a condição de homem. (PARELLADA, 2011, p.65)²⁹

Sobre esse tema, Silva (1998) destaca as lembranças de Kuein no tempo em que vivia na Serra dos Dourados:

Foi lá que tive o lábio furado pelo Mã. Quem pintou meu rosto foi a mulher dele [mãe de Tikuein (Mã)]. Durante as noites, quando a gente não estava nas nossas caminhadas pelo mato, ocasião em que dormíamos nos oka-kã [acampamento], eu ficava deitado nos braços do meu pai, e ele me contava histórias de nossa gente, dos antigos, das coisas que aconteciam no mato, dos parentes, e inclusive dos brancos, pois ele já os havia conhecido. Foi preso por eles. Porém, conseguiu fugir e reencontrar nossa gente. (KUEIN, PIN Rio das Cobras, 1996, apud SILVA, 1998, p.54)

Possivelmente a primeira descrição do tembetá fora de Bigg-Wither (1974), gerada a partir de seu livro de 1878 em campanha de caça aos Xetá que afugentavam seus funcionários. Quando capturara um representante o descreve da seguinte maneira:

Imagine um ser de cinco pés e quatro polegadas de altura, arqueado, nu [...]. Da cabeça lhe caíam até abaixo dos ombros cachos de cabelos imundos e embaraçados. De cada lado da cabeça, presas ao cabelo com cera virgem, penas e peles de diversos peitos de tucanos [...]. Mais abominável e repulsiva ainda era a parte inferior do rosto. Enorme pingente, do tamanho e forma de um cone de abeto, feito de madeira dura e polida, pendia-lhe o beijo inferior, que se dobrava para baixo sob o peso do ornamento até a certa altura do queixo, deixando à mostra a gengiva da mandíbula inferior desdentada - desdentada no que toca aos incisivos da frente - flanqueada de brancos, enormes e anormais dentes caninos. A saliva escorria-lhe da boca assim horrendamente deformada. (BIGG-WITHER, 1974, p.318)

Telêmaco Borba descreveu também alguns itens da cultura material como o tembetá feito de osso de madeira³⁰; sobre a denominação, do tembetá:

[...](*embé*, beijo, lábio; *etá*, grande, muito) [...]feitos da resina do Jatahy ou jatobá, são brancos e transparentes; fabricam-nos também na resina de uma árvore chama Guassatunga, mas, os mais comuns, são amarelos também transparentes, mas todos muito frágeis. (BORBA, 1904, p.56)

29 Não foi possível acompanhar a exposição de Parellada (2011); tivemos acesso somente aos Anais do Evento, contudo, deixando assim algumas lacunas a serem melhor sistematizadas em estudos futuros.

30 Na descrição de Borba (1904) aparece como “[...] nó de pinho de fôrma [...]”. (1904, p.56)

Havia duas festas que marcavam a iniciação dos meninos e das meninas (Silva, 1998). O primeiro ritual ocorria quando a criança adentrava na relação com a sociedade, ainda pequena. De acordo com os relatos,

A criança, ao nascer, tinha a sua orelha furada geralmente pela mãe [...] Quando [...] maiorzinha, engatinhando, os pais escolhiam um casal para serem como os seus padrinhos [...] Era o primeiro batismo, depois tinha o segundo, ocasião em que era furado o lábio [...] É parecido com o que os brancos fazem com suas crianças, só que lá, com a nossa turma, era assim como estou contando, é um tipo de batismo nosso, no mato. Os padrinhos podem ser parentes, ou não. Mas se não for parente é alguém amigo. (Tikuein, São Jerônimo, 1996; Kuein e Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996, apud SILVA, 1998, p.141)

Tikuein (Mã) passou pelo primeiro batismo, no qual teve seu brinco de pena, colar e cordão de tecido na cintura, mas não teve seu cordão trocado (ritual no qual o menino vira homem). Entre os entrevistados foi o único que não foi batizado com o furo labial e com a colocação do Tembetá SILVA (1998, p. 142). A antropóloga destaca que talvez por esta razão tenha ainda o nome de criança, “Quem sabe por isso continuo criança no nome!”. Assim, os homens faziam o furo labial, e as mulheres a escarificação; estes eventos marcavam a nova fase na sociabilidade dos Xetá.

Conforme o registro de Silva (1998), o ritual de iniciação do menino começa com o preparo das bebidas que poderiam ser de jabuticaba, guavirova ou do coquinho de jerivá. Os meninos, que antes estavam de colares e brincos, têm estes retirados, uma mulher, não sendo parente, oferecia-se para pintá-lo, pois a mãe não podia. A pintura, *amañtxa*, era constituída do fruto de jatobá.

O menino senta-se com as pernas estendidas e os pés juntos para a frente. As mãos ficam junto ao corpo enquanto é pintado. A mulher que o pinta, ele chama de *hi'rare*. Concluída a pintura, o iniciado senta-se sobre dois paus na porta da *tapuy-apoeng*, voltado para frente e para fora. Os homens no interior da casa entoam o canto da jacutinga (*pinpey'wa/ pinpeay*) ao alvorecer, o canto do sarucúá [*tātay'wa*], quando já é dia; cantavam o do urubu [*perara'wa/ oexara'raw*], que é cantado durante todo o dia. Somente depois de cantados os três cânticos, os homens tomam a bebida. Ainda pela manhã, o homem ‘escolhido’ como padrinho, furava o lábio do menino, colocava a peça horizontal no interior do lábio, e depois pressionava na peça o pino de resina de jerivá. A mesma mulher que o pintou coloca água fervendo na ferida. Também é ela que lhe prepara a comida. Durante o desenrolar do ritual a mãe diz palavras de coragem ao filho para que ele não chore, pois isto não pode ocorrer, que serviu-lhe comida e cuidou de sua ferida, ele chamava de *hi'rare*. (SILVA, 1998, p.143)

A pesquisadora descreve que, com o furo labial realizado:

Deitava-se num jirau construído no alto da casa, entre o teto e o chão no *tapuy-apoeng*. Ele não podia mexer-se. No chão da casa, embaixo do local que o menino dormia, era feito o fogo que o deixava envolto de fumaça, enquanto os homens cantavam e bebiam. No início, os homens ingeriam pequenos goles da bebida de fruta fermentada, mas, à medida em que se embriagavam, eram as mulheres que lhes colocavam a bebida na boca. Enquanto se tem bebida, tem cantoria, alternando-se os cantos, respeitando a hora apropriada para cada um deles. (TUCA e KUEIN, PIN Rio da Cobras, 1996 *apud* SILVA, 1998, p.143)

Registrou-se que os iniciados permaneciam no jirau por alguns dias, desciam somente para fazer suas necessidades básicas e comer, após o tempo de reclusão, iniciados tomavam banho de um macerado de ervas que também os deixava de coloração verde, e assim trocavam seus brincos, por outros maiores, e colar de varetas de animal. “[...] O pai poderia furar o lábio do filho, mas a mãe, ou qualquer outra mulher ligada a ele pelo parentesco, não podia pintá-lo e nem cuidar dele” (SILVA, 1998, p. 144), desta forma as meninas não iniciadas e iniciadas podiam assistir à cena, contudo aos meninos não iniciados estava vedada a presença em tal ritual. Tikuein finaliza: “[...] o homem que não usava brinco e tembetá não era considerado homem pelo grupo” (SILVA, 1998, p.145).

Em relação ao ritual de iniciação das meninas, foram as seguintes informações registradas por Silva (1998):

Quando uma menina ficava menstruada, as mulheres da família se reuniam com ela ao alvorecer do dia e todas choravam. Após o nascer do sol, amarravam seus pés a uma madeira forte. Em seguida sua barriga era pintada de vermelho. Um homem, que podia ser seu parente, ou não, utilizando um escarificador de dente de paca, escarificava sua barriga, fazendo nela três riscos.” (SILVA, 1998, p. 144)

O homem responsável pela escarificação se dirigia ao mato para buscar a madeira para o jirau no alto casa; nesta a menina ficava reclusa, seu rosto ficava coberto por uma esteira, para não observar o que acontecia na aldeia. Passados dias, tomava como os rapazes o banho de ervas maceradas, a qual era distribuída em três porungos, e pelo homem que a escarificou era banhada com as ervas maceradas. O homem que a

escarificava chamava-se *txa'pare*, e a moça escarificada, *tximi'rama*. Tikuein descreve para Silva (1998) como se dava o processo:

[...] eles amarram aqui, amarra ali [abaixo do seio, abaixo do ventre] e risca [escarifica] a barriga dela. Depois eles deixaram ela erguida assim no alto [num jirau construído alto na parte interna do apoãnjgeawatxu] diz que era para ela não sair. Isso era o batizado da menina, da mulher. Eles faziam batizado, riscavam a barriga dela com dente de paca. (SILVA, 2003, p.221)

Na sequência há o relato de que, certa vez, de acordo com os antigos, duas meninas haviam “desaparecido” em meio ao processo de reclusão:

[...] elas tinha desaparecido. Virou tudo grilo. Aí diz que eles chegaram, aí diz que ela bateu o paiol [casa] assim [demonstra], e perguntou na linguagem nossa né: ‘onde vocês estão?’ aí diz que o grilo responde na língua nossa, dos antigos, né que elas tinham virado tudo grilo. As índias viravam grilo, daí não voltaram mais. Por isso que amarravam o pé delas quando elas iam ser riscadas [escarificadas]. Depois de riscadas elas podiam casar. (SILVA, 2003, p.221)

Conforme Silva (1998) após este ritual a moça estava apta a se casar; seus brincos, usados quando era menina, são substituídos, os colares também, igual ao dos meninos passam a ser de sementes pretas e com dente dos animais. Não havia restrições quanto a assistir ao ritual, todos podiam³¹.

[...] os movimentos em direção a *óka awatxu* marcava também o tempo e o espaço do ritual de iniciação masculina e o de beberagem, que se desenrolavam no interior da casa grande quando todo o grupo local se reunia. Durante estas duas cerimônias, homens já iniciados, mulheres e crianças frequentavam a casa. Enquanto os primeiros cantavam e se embriagavam, as mulheres e as meninas serviam-lhe a bebida na boca, quando eles mesmos não conseguiam fazê-lo. Às primeiras cabiam ainda as tarefas de cuidar do fogo e de seus maridos para que eles, embriagados, não viessem a se queimar. Preventivamente, nessas ocasiões, o fogo ficava fora da casa para evitar acidentes. (SILVA, 2003, p.180-181)

A autora informa que os rituais ocorriam em épocas de abundância de frutas, sendo as principais a jaboticaba *ingwa'prajty* (*Myrciariajaboticaba*), a guabiroba amarela *idjodej*, e a guabiroba vermelha, *uãkwa* (*Campomanesiaxanthocarpa*). A autora aponta que o ciclo de vida social dos Xetá já vinha sendo alterado pelas constantes

31 Nenhuma das remanescentes passou pelo ritual de iniciação feminino, pois foram retiradas antes pelos não indígenas de suas terras originárias, os dados são de Tuca, Kuein e Tikuein (Silva, 2003).

fugas em tempos diferentes, “[...] uns na infância, outros na adolescência, como é o caso de Tuca e Kuein” (SILVA, 2003, p.196).

Em relação à nominação entre os Xetá, a pesquisadora informa que os nomes eram dados de acordo com o ciclo dos animais e vegetais durante a gestação da mãe. Assim, os nomes seguiam a sazonalidade das espécies de acordo com elementos abundantes, mais avistados na fauna e na flora.

Nos relatos *Tikuein*, de acordo com a época, a mãe sempre via muito o bicho, caçavam o bicho e comia em demasia, contudo quando a criança nascia, já não era mais a época deste. “Assim, o nome do animal, ou da planta lhe seria dado. O nome de uma pessoa, dado por seu pai e sua mãe, marca o tempo do bicho, ou da planta de época; não importava o sexo (...) Algumas pessoas tinham dois nomes.”³² (SILVA, 1998, p.146).

Na fala de Tuca fica evidente que “Tudo tinha ligação com o jeito da nossa gente ser, o que a gente tinha no mato, e conhecia ele, assim dizia meu pai. *Mwëw* e *Itakã*, tinham outro nome junto a este que era de um bicho de época. *Itakã* por exemplo, tinha outro nome, *Kuãkã’ê* (saracura)”. (SILVA, 1998, p.147)

Um fato interessante fora no encontro *Xetá Sobreviventes do Extermínio*. Neste, Tuca e Kuein nomearam Tiguá (Eirakã), Tiguá (Iratxamëwai) e Tiquëin. Tuca relatou que a escolha dos nomes se deu de acordo com as características físicas e temperamento, associando com os animais (SILVA, 1998).

- *Tikuein*: termo utilizado para designar meninos parentes;
- *Tiguá*: termo utilizado para designar meninas parentes;
- *’hapa*: termo utilizado para designar meninas/os não parentes;
- *Kuein*: termo utilizado para meninos de acordo com o parentesco entre o menino e o interlocutor.

A autora traz, na sequência, o percurso de vida de cada sobrevivente após o contato na Serra dos Dourados.

Tucanambá José Paraná (AmanbuGuaka)³³

Foi capturado ainda criança na Serra dos Dourados e criado por Deocleciano de Souza Nenê o então Inspetor do SPI, fato evidenciado por Silva (1998). Assim, o José

³²Silva (1998) complementa: “Além dos animais e das plantas, objetos e espíritos existentes, ou percebidos durante o período de gestação, também eram usados para dar nome à criança” (SILVA, 1998, p. 147).

³³ No nome Tucanambá José Paraná não de origem Xetá foi atribuído pelos não-índios, seu nome Xetá Anambu Guaka significa anambu= inambu e guaka = arara vermelha. (SILVA, 1998, p.38)

derivaria de seu próprio filho que fora também inspetor do SPI, filho de Deocleciano e o Paraná no nome de Tuca seria a menção ao estado que reside. Seu nome no grupo era *AnambuGuaka* (*anambu*=inambu, *guaka*= arara vermelha), sendo a nominação Tuca é oriunda de termos não indígenas.

Tuca viveu na Serra de Dourados até aproximadamente 7 anos de idade com seu pai. Ainda criança passou pelo ritual de iniciação masculino, e tendo assim seu lábio inferior furado, pelo seu tio materno, Mã (*Haikumbay*), passou a tratá-lo por *há'karew*³⁴, e quem lhe fez a primeira pintura facial fora a primeira mulher de Eirakã, a quem Tuca chamava de *ha'wãtxi* (SILVA, 1998).

[...] Nesta época, ele brincava como os outros meninos de sua idade, aprendia a caçar pequenos animais em armadilha em companhia do pai, ajudava a recolher a caça das armadilhas, subia nas árvores para coletar frutos, fazia figuras zoormorfas, ouvia as histórias dos antigos, dos grandes episódios e dos acontecimentos ocorridos durante as caçadas e as andanças pela floresta e das guerras com outros povos. (SILVA, 1998, p.42)

Certo dia fora coletar frutos com outro amigos, seus pais encontravam-se em um acampamento provisório, no caminho de Tuca, e seus amigos observaram a presença de *Kikãtxu* (brancos), fato que relatou ser recorrente em suas andanças pela mata. Temerosos com a presença dos *Kikãtxu* vão ao encontro da aldeia de seus tios maternos, mas novamente saem para coletar frutos, mesmo sob advertência de seu pai sobre a presença de não-indígenas no local. Seu primo Kaiuá havia sido capturado tempos antes por agrimensores da região.

Subitamente, enquanto colhia as frutas para seus amigos, chegaram o *Kikãtxu*. Seus amigos fugiram e Tuca não teve como resistir. No próprio relato de Tuca sobre seu contato:

Correu todo mundo, os índios, estranhos assim chegando de repente e naturalmente com espingarda tudo tal né, e ele estava trepado na palmeira e não teve tempo de correr aí, quando desceu agarraram ele, então menino [...] aí ao invés de largarem ele para irem atrás dos adultos levaram-no para o acampamento deles, e não sabia o que fazer com ele aí mandaram uma mensagem para o SPI dizendo que acharam um índio, e o que eles deviam fazer. Aí o pessoal do SPI que não era muito esperto para essas coisas né, mandaram no trem passagem quem iria pagar era o SPI, e manda para Curitiba, e assim ele foi para Curitiba, sem saber falar com ninguém aí o pessoal do SPI pegou ele e levou para sua casa. A mulher dele tinha uma pensão no centro de Curitiba, ficaram criando o menino lá, depois chegou um outro

34 Outra menção também presente é mwo, em Kozak et al. (1981).

também caçado assim, só que esse outro menino saiu brincar na rua e foi atropelado por um automóvel e ficou meio defeituoso, mas o primeiro que é o Tuca é que aos poucos foi aprendendo o português, se virando e aprendendo o português com o pessoal da casa lá, puseram ele na escola e ele fez a escola primaria toda, conseguiu se alfabetizar e falando o português fluentemente né? (Entrevista com o linguista Aryon Rodrigues, projeto *Jane Reko Paranhá*, LAEE/UEM, 2010)

Sabendo dos antecedentes dos *Kikãtxu*, Tuca se entregou sem resistência, teve dificuldades quanto à alimentação dos não-indígenas, contudo fez uma certa amizade com um homem chamado José Alves, que o levou ao mato para que pudesse comer. Então coletou um passarinho e comeu, uma vez que estava com muita fome, e passados alguns dias partiu para Curitiba. (SILVA, 1998).

A viagem foi muito ruim, viajamos de avião. Nossa gente lá no mato morria de medo de avião, achávamos que era um besouro grande que voava do céu, provocando aquele barulho danado. Quando o ouvíamos, nos escondíamos. O Pai de Kuein, que já tinha conhecido os brancos há muito tempo, falava do avião pra gente e nós achávamos que ele podia nos pegar. Penso que foi em Maringá que entramos naquela coisa. A viagem foi terrível, além do medo de tudo que não conhecia, de não falar nem entender aquela gente e de pavor do avião, eu gritava de dor no ouvido. Quando chegamos, fiquei aliviado. Aqueles homens conversavam comigo e eu não entendia nada. (SILVA, 1998, p.45)

Conforme o registro, gradativamente Tuca vai se adaptando na capital paranaense³⁵.

[...] Aos poucos entendeu que teria que se acostumar. Aprendeu a trabalhar na pensão onde, a princípio, servia as mesas dos hóspedes. Foi aprendendo o português, o qual treinava conversando e contando histórias de seu povo e um dos hóspedes da pensão do qual sentiu muita falta quando foi embora. Começou a estudar, mas não conseguiu concluir o primeiro grau, cursando apenas até a segunda série. (SILVA, 1998, p. 45-46)

Mesmo desprovido de um contato direto com seus semelhantes, a dimensão étnica de Tuca, o pertencimento do grupo do qual fora retirado, ainda que em aparência latente, estava na memória de Tuca.

35 Fato que chamou a atenção de Tuca foi seu batizado na Igreja Católica. Para este chamaram o então Governador Moysés Lupion e sua esposa para serem padrinhos de Tuca, “[...] porém mais tarde, quando já entendia melhor as coisas se indagou muitas vezes por que Lupion que tanto mal causou a seu povo, foi seu padrinho”. (SILVA, 1998, p. 47)

Mesmo aprendendo o que os brancos lhe ensinaram, Tuca registra que nunca se esqueceu da vida no mato junto com seu povo. Teve que aprender a fazer tudo aquilo que lhe era apresentado. À medida que experienciava novas situações junto à nova sociedade, entendeu que, se não tentasse aprender como os brancos viviam, não conseguiria sobreviver. Por isso, aos poucos foi se inteirando deste outro mundo, tão diferente do seu, sem contudo se “esquecer” quem era e de onde veio. (SILVA, 1998, p.46)

Este jovem acompanhou muitas expedições, mas relatou que, mesmo com estas, não conseguiu evitar o fim de sua gente. Nenê de Souza (1957) justifica a captura de Kaiuá e Tuca para posteriormente fazer contato com os Xetá; sendo assim, Tuca passa a transitar nos dois mundos, entre a floresta e a cidade. Em suas lembranças relatou se recordar mais intensamente dos sofrimentos do que dos bons momentos. Conseguiu encontrar tios (irmãos da mãe) um “grupo dos nossos” de Nhengo e seus irmãos (SILVA, 1998).

Tuca acompanhou as expedições até 1961, sendo esta a última, com o professor Aryon Dall’Igna Rodrigues, por volta de 1970 Silva (1998) aponta que Tuca se muda para a T.I. Mangueirinha, passando pelas T.I. Marrecas e posteriormente Rio das Cobras, vindo a falecer no ano de 2007 deixando três filhos Indioara Luiz Paraná, Indiamara Luiz Paraná, José Ubirajara Luiz Paraná; e seis netos.

***Coen Nhaguacãn Xetá, Kuein, Nhaguakã.*³⁶**

Kuein³⁷, entre os oito sobreviventes dos grupos Xetá contatados na Serra do Dourados, era o mais velho; na época da ocupação daquela região tinha cerca de 16 anos de idade. Seu nome do mato é Manhaai Nhaguakã (*manhaai* = espécie de pássaros de inverno; *nhagua* = onça + *kã* = pequeno (a)/ *nhaguakã*= gato do mato).

Relatou que, ainda menino, enquanto mamava, sua mãe veio a falecer. Este fato foi relatado por *Eirakã* (seu irmão mais velho) e *Kóguay* (seu pai) (SILVA, 1998, p.53).

[...] O Mã era casado com duas mulheres, uma era a irmã de Tuca [sobrinha dele, considerada a 2º mulher], a outra era filha da irmã do meu pai [era a 1º mulher], elas viviam juntas e não brigavam. Fiquei muito tempo junto com ele. Andávamos juntos no mato, caçando. Ele era muito bom caçador! Eu o ajudava a armar armadilhas e tinha um arco pequeno pra matar passarinho, porque eu ainda não tinha arco de caçar bicho grande e brigar. Quando os homens, todos meus primos, saíam pra caçar, as vezes eu ficava tomando conta das mulheres lá no

³⁶ Coen Nhaguacãn Xetá é seu nome de registro dado pelos não indígenas.

³⁷ De acordo com Tikuein, Kuein significa parente do sexo masculino.

acampamento (eu era rapazinho), e pedia a elas pra não brigarem, pois às vezes ficavam todas as mulheres de um mesmo primo juntas, quando eles iam caçar ou brigar. Eu ficava, outros que nem eu também, catava coquinho na copa das árvores, lá no alto. Elas faziam o suco para os homens beberem quando chegavam [...]. (KUEIN, PIN Rio das Cobras, 1996, *apud* SILVA, 1998, p.54)

Kuein relata ter passado pelo ritual de iniciação:

[...] Tinha ainda as *Tapuy-apoeng* (casa grande), onde todos ficavam juntos, onde os homens cantavam e tomavam a bebida. Foi lá que tive o lábio furado pelo Mã. Quem pintou meu rosto foi a mulher dele [mãe de Tikuein (Mã)]. Durante as noites, quando a gente não estava nas nossas caminhadas pelo mato, ocasião em que dormíamos nos oka-kã [acampamento], eu ficava deitado nos braços do meu pai, e ele me contava histórias de nossa gente, dos antigos, das coisas que aconteciam no mato, dos parentes, e inclusive dos brancos, pois ele já os havia conhecido. Foi preso por eles. Porém, conseguiu fugir e reencontrar nossa gente. (KUEIN, PIN Rio das Cobras, 1996, *apud* SILVA, 1998, p.54)

Após a morte de seu Pai, Kuein juntamente com seu irmão mais velho Eirakã e o irmão do meio Nhagua acompanham dois dos filhos da irmã de seu pai, seus primos, e (Iratxamëway e Ajatukã) e um outro primo até os brancos na Fazenda Santa Rosa. “[...] A partir de então, sua vida muda completamente. Por algum tempo, continua indo e vindo entre a floresta e a Fazenda. Junto com o grupo familiar com o qual morava”. (SILVA, 1998, p.55)

Mesmo buscando contato com brancos, as incursões de mateiros, de caçadores e de madeireiros se intensificam no local que residiam. “Nesta aldeia, um certo dia, um viajante chamado Luiz, que transportava madeira em caminhão, levou Kuein para São Paulo sem que ele pudesse optar se queria ou não segui-lo” (SILVA, 1998, p. 55). Neste ocorrido seu irmão, *Eirakã (Arigã)*, também fora capturado, entretanto conseguiu escapar e retornar para sua aldeia, e Kuein segue o roteiro do viajante desconhecido.

Esta prática, de levar indígenas no caminhão, era recorrente naquele momento; o fato foi apontado por Fernandes (1957), solicitando providências do SPI.

[...] Eu me lembro direitinho de tudo. Naquele tempo, eu estava vestido com meus brincos de pena na orelha, tanga de fibra de caraguatá [fibra de palmeira], meu tembetá e levava meu arco e flecha. Me tomaram tudo, fiquei limpinho, nu, sem nada da minha gente. Só com a roupa de branco, que nós ainda não usávamos. A gente só punha roupa de branco quando ia na fazenda, mas quando voltávamos pra nossas casas tirávamos, colocávamos dentro de um tubo de bambu

e deixávamos escondido no mato, ou então deixávamos pra lá e não gostávamos, porque atrapalhava andar no mato. (SILVA, 1998, p. 56)

Silva (1998) destaca que sua estada em São Paulo foi de difícil adaptação, visto que mesmo as pessoas sendo “boas”, não conseguiu acostumar-se com elas, e indo parar em um circo. Sobre esta vivência destaca:

[...] eu não gostava daquele lugar. Estava sozinho, longe da minha gente. Eu ficava triste longe deles. Eu já era grandinho, um rapazinho. Se eu estivesse com eles [o grupo] eu até podia acostumar lá, quem sabe, né? Não dava certo, eu não ia me acostumar longe de todo mundo. (SILVA, 1998, p. 57)

De acordo com seus relatos, este homem, denominado Luiz, trouxe Kuein de volta e deixou na casa de seu irmão caçador que morava nas proximidades da Fazenda Santa Rosa. Quando chega na Região da Serra dos Dourados, defronta-se com a lastimável situação de seus parentes. *Eirakã*, tendo sofrido com a morte de sua mulher, adentra na mata que ainda resta em um caminho sem volta, esta era a tradição do povo Xetá, e conversando com *Ajatukã* decidem ir rumo a São Paulo. Convida para acompanhá-los *Mã (Haikumbay)* que aceita a proposta. Seguem os três Kuein, *Ajatukã* e *Mã (Haikumbay)* juntamente com seu filho para São Paulo, local que Kuein conhecia, no entanto não contavam com os percalços da vida citadina e acabam encontrando um policial que, notando as peculiaridades dos viajantes, leva-os para o SPI de Curitiba. Então *Mã* e *Ajatukã* retornam à Serra dos Dourados, enquanto Kuein continua a residir com Nenê de Souza em uma pensão, e gradativamente vai adaptando-se à vida na cidade. Neste local com Deocesiano de Souza Nenê, também morava Tuca, e assim continuam as andanças (SILVA, 1998, p.58-59).

Kuein, morou no PIN Ibirama/SC, área dos índios Xokleng; no PIN Cacique Doble/RS, onde habitam os Kaingang, até que foi para o PIN Guarapuava, acompanhando um chefe de posto chamado Renato, para o qual iria cozinhar. (SILVA, 1998, p.59)

Acompanhado do chefe de posto, soube da existência de alguns índios na T.I. Ivaí³⁸ e, quando foi confirmar esta afirmação, constatou que eram *Eirakã*, *A'ruay*

38 Terra Indígena Ivaí localizada entre os municípios de Manoel Ribas e Pitanga com uma população atual de 1510 com predominância da etnia Kaingang. (ESTRATÉGIA..., 2012), no ano de 2011 realizamos alguns incursões na presente T.I., abordando a problemática do uso e abuso de bebidas alcoólicas, no qual coletamos alguns dados etnográficos, e compilamos elementos históricos da T.I. dentre outros.(RAMON;FAUSTINO,2011) disponível:

(esposa deste, irmã de Tuca) e o sobrinho Tiquêin, os quais aceitam o convite de Kuein para morarem todos juntos na T.I. Marrecas (SILVA, 1998).

Os Kaingang, a respeito dos quais contam histórias de lutas e perseguições a seu povo, agora os abrigavam, apesar de achá-los primitivos, selvagens e estranhos, conforme alguns entrevistados Kaingang. Superadas as diferenças e estranhamentos, o convívio da família Xetá com a nova sociedade foi se estabelecendo apesar do estranhamento mútuo. (SILVA, 1998, p. 59)

Conforme o registro, em 11 de junho de 1967 falece A'ruay (esposa de Eirakã), no dia 13 do mesmo mês morre Eirakã, seus filhos ficam com Kuein e Kaiuá. Moram então Kuein, Kaiuá, Tiquêin e Rondon. São levados pelo índio Kaingang (Trajano) para seu paiol. Passado algum tempo, são encontrados por Menezes que cuida dos adultos e sua mãe, enfermeira local, cuida das crianças. É dissolvido o grupo; assim Menezes³⁹ é transferido para o posto de Queimadas, Kuein os acompanha, mas Kaiuá foge e falece por volta de 1975/1976 (SILVA, 1998).

Neste período retorna ao posto de Guarapuava, T.I. Marrecas, onde reside até os dias de hoje.

Maria Rosa Padilha e/ou Maria Rosa ã⁴⁰ Xetá, *Moko*.

Em 1998 ã tinha cerca de 48 anos, pelos registros oficiais e era considerada a única mulher sobrevivente; seus pais a nomearam de *Moko* (tamanduá) e como os outros informantes, considera este seu nome de verdade, o nome do Mato. A fala de Kuein expressa a situação de ã e dos Xetá sobreviventes.

ã tinha um irmão mais novo que ela, que foi morto pelos índios após a morte do pai dela. Ele chorava muito, era muito manhoso e não tinha pai para cuidar dele. Nós vivíamos fugindo, não podíamos ser notados, e ele chorava demais. Era necessário silêncio para caminhar no mato. (KUEIN, PIN Rio das Cobras, 1996, *apud* SILVA, 1998, p.64).

ã relembra sua atuação no Ritual de Iniciação dos Jovens:

em: <<http://www.cedes.ufsc.br:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/366/alcoolismo%20Paulo%20Ribeiro%20Rede%20CEDES.PDF?sequence=1>>.

39 João Rosso de Menezes, até 1998 funcionário da FUNAI.

40 O termo ã de acordo com Silva (1998) não possui uma designação própria, é a forma pela qual os não indígenas a denominaram, foi registrada como Maria Rosa Padilha e/ou Maria Rosa ã Xetá.

“(...) enquanto os homens cantavam, segurando naquele pau atravessado na parte superior do teto da casa, eu subia num toco, alcançava suas bocas e servia-lhes a bebida de guavirova na cuia, do mesmo jeito que as outras mulheres o faziam. Eu os servia até que eles ficavam bêbados de cair. Outras meninas da minha idade faziam a mesma coisa.” (SILVA, 1998, p.65)

Ã menciona que quando chegou na cidade, junto de Tuca e Kauia, foram retirados seus adornos, colares brincos entre outros objetos. Assim, dizem (os relatores) que se sentiam nus, desprovidos de sua condição de grupo (SILVA, 1998).

Em suas andanças e perdas de maridos e filhos, relata o contato com sua filha chamada Iati.

Quando ela vem me ver, é pouquinho, não mato bem a saudade dela. Agora eu disse pra ela: decerto você não gosta mais de sua mãe! Ela me disse: ‘claro que eu gosto da mãe sim, mais eu tenho que estudar’. Aí, eu fico quieta. Pensava que ela pudesse cuidar de mim quando ficasse velha, mais não sei não (...). Hoje quem cuida de mim são os meninos, o Tião e o Arican, eles são muito bons. Sei que no fim da minha vida serão ele ou o Tuca que vão cuidar de mim, eu sei disso, são como eu (...). (SILVA, 1998, p. 73)

Ã relatou que não teve oportunidade de frequentar a escola, não sabe ler, contar e escrever. Destaca que recebe ajuda de seu filho mais velho, Sebastião, que a acompanha quando necessário (SILVA, 1998, p. 73).

A vida de Ã, desde que veio da Serra dos Dourados, sempre girou em torno daquelas pessoas brancas com as quais foi “criada”. Os caminhos que lhe foram impostos afastaram-na do irmão, razão pela qual ela saiu da companhia do seu povo. (SILVA, 1998, p.74)

Ã residiu na Terra Indígena Marrecas, no município de Turvo. Atualmente vive com seu marido Carlos na T.I. Rio d’Areia, município de Inácio Martins-PR, tem três filhos e alguns netos. No decorrer do projeto *Jane Reko* participou ativamente de todos os encontros que pode. Em algumas ocasiões, por problemas de saúde, não pode estar presente.

Maria Rosa Tiguá do Brasil

Tiguá, nome que na língua Xetá designa menina que tem algum grau de parentesco, pouco se recorda de sua vida na Serra do Dourados. Seu nome de registro é Maria Rosa Tiguá Brasil e, de acordo com os informantes Xetá, seu pai era

Iratxamēway (Caçador de capivara), irmão mais velho da mãe de Tuca e do pai do Tikuein (Mã) (SILVA, 1998, p. 87).

Foi criada por Antonio Lustosa de Freitas que a retirou de seus pais quando ela tinha por volta dos 8 anos de idade (SILVA, 1998).

[...] Relatou o referido senhor que, na época (aproximadamente 1956), durante a caminhada do grupo familiar da menina, ela perdeu-se dele, tendo sido encontrada por um de seus empregados que o comunicou a respeito do ocorrido e a levou para a fazenda. Quando os pais retornaram ao provável local onde ela poderia estar, não a encontraram. Avisados pelos membros do grupo de que ela estaria na Fazenda, seus pais chegaram até o local para buscá-la. (SILVA, 1998, p. 87)

Como seus parentes, Tiguá lamenta-se e demonstra grande insatisfação em não recordar-se dos fatos.

[...] Lembro-me ainda de algumas coisas da época em que cheguei na fazenda. Mas como é tudo nebuloso, parece que, lá no fundo [mostra na cabeça], tenho medo de me lembrar e sofrer. Lembro apenas de alguns índios que estavam ou passavam na fazenda onde eu morava com o Sr. Antônio e Dona Carolina. Lembro-me do Mã, do Eirakã, do Ajatukã, e do Geraldo, filho do Mã, que chegou depois de mim e também foi criado pela mesma família que eu. Lembro do Tikuein, irmão do Geraldo, e de algumas outras crianças. Dos dois filhos de Ajatukã, eu também lembro, mas não lembro do meu pai, nem da minha mãe e dos meus irmãos. É muito pouco, perto do que esqueci. (SILVA, 1998, p. 88)

Tiguá, na medida em que vai buscando relembrar de sua vida, estimulada pela investigação de Silva (1998) relatou:

Sei que tive muita dificuldade para adaptar-me à nova vida, mas lembro-me pouco de tudo. Parece que se apagou. Porém, uma coisa estranha vem acontecendo: desde que comecei a conversar com você, pois as vezes parece que vou me lembrar. Por isto penso que, se tentar lembrar, aos poucos eu posso conseguir. (SILVA, 1998, p.88)

Contudo, ainda de seus pais relata não se recordar, e gradativamente, ao longo da pesquisa de campo, Tiguá se lembrava de alguns fatos, devido ao diálogo com a pesquisadora (SILVA, 1998, p. 89).

É sabido de Tiguá que viveu até 1965 na Fazenda Santa Rosa, depois se mudou para Douradina com a família Lustosa de Freitas, onde trabalhou em hotel e restaurante da família, até 1982 quando conheceu um rapaz com o qual fugiu.

Tiguá não estudou, sempre trabalhou como doméstica na casa dos familiares daqueles que a criaram, porém não tem carteira assinada, nem contribuiu com a Previdência Social. Apesar de sua saúde frágil, exerce suas atividades profissionais sem qualquer garantia trabalhista. (SILVA, 1998, p. 91).

Atualmente reside no município de Douradina-PR, tem duas filhas e um neto chamado Willian. Juntos participaram de todas as atividades do Projeto *Jane Reko*, recontou histórias de suas memórias, contribuiu com o grupo Xetá na luta pela reconquista de um território e ensinou a Willian que o mesmo deve manter-se em contato com seus parentes Xetá. Destacamos, no entanto, que Tigua não tem mais idade e nem saúde para trabalhar fora e segue sem conseguir se aposentar devido inúmeras burocracias impostas aos indígenas que perderam suas terras, nesse processo.

Ana Maria Tiguá (Eirakã)

Filha de Eirakã, irmã dos também sobreviventes Rondon e Tiquëin e sobrinha de Kuein, e foi adotada pelo casal de comerciantes residentes, em meados da década de 1960, em Douradina Nilda Lustosa de Freitas e por Carlos Florêncio, sobre suas memórias destaca:

Sabe, eu me esqueci de muita coisa, mas acho que foi pra sobreviver; não adiantava me lembrar, eu ia sofrer lembrando. Por isso eu penso que hoje, aos poucos, se for vendo os outros, as nossas coisas lá do mato, ouvir a língua [se refere a Kuein, Tuca, Tikuein (Mã) e ã], eu posso ir lembrando. Acredito que se eu ouvi-los falando na língua, aos poucos eu me recordarei, por que falava. (Tiguá (Eirakã), São Bernardo do Campo, 1996 apud SILVA, 1998, p.95)

Ao longo da pesquisa Silva (1998) identificou as relações de parentesco com os irmãos e tios. Mesmo com todas as intempéries enfrentadas, Tiguá intentava se recordar.

[...] Por isso eu penso que hoje, aos poucos, se for vendo os outros, as nossas coisas lá do mato, ouvir a língua [se refere a Kuein, Tuca, Tikuein (Mã) e ã], eu posso ir lembrando. Acredito que se eu ouvi-los falando na língua, aos poucos eu me recordarei, por que falava. (Tiguá (Eirakã), São Bernardo do Campo, 1996 apud SILVA, 1998, p.95)

Ao longo da pesquisa, Silva (1998) identificou que Tiguá (Eirakã) residia no município de São Bernardo do Campo-SP estava casada e tinha um filho.

Tiquëin e Rondon

São irmãos, viveram pouco tempo na Serra dos Dourados. Foram transferidos ainda crianças para o PIN Guarapuava, com seu pai *Eirakã (Arigã)* e sua mãe *A'ruay* (SILVA, 1998, p. 98).

A exemplo das duas Tiguá, Tiquëin, recebeu de Tuca – seu tio materno – o nome de Karombe (tartaruga), durante o Encontro “Xetá: Sobreviventes do Extermínio”, em agosto de 1997. Na época do encontro, Tuca e ele não lembravam do seu nome do mato dado pelos pais; por esta razão solicitou ao tio que lhe desse outro nome. (SILVA, 1998, p.98)

Silva (1998) explica que seu pai e seu tio vieram para o PIN Guarapuava, “meu irmão Eirakã, a mulher dele [irmã de Tuca] de Tiquëin [filho deles]” estavam no mato, quando Antônio (administrador da Fazenda) relatou que iria se mudar, e que não iria deixar a família sozinha; assim, eles também não tinham para onde ir. O chefe do Posto do Ivaí, em Manoel Ribas, trouxe-os para lá, e depois foram levados para Guarapuava.

A pesquisadora informa que quando instalados em Marrecas, construíram sua *Tapuy-kã* (casa pequena) e mantiveram seus antigos hábitos de caça e coleta. Nesta época Kaiuá também fora levado para lá; viviam “harmoniosamente” até meados de 1967, quando os Xetá são acometidos por um surto de gripe e sarampo, atingindo os jovens Tiquëin e Rondon, e os adultos Kuein e Kaiuá (SILVA, 1998).

Relata que moravam em um Rancho Kaingang isolado da sede, contudo sofriam, quando então João Rosso de Menezes, seu pai adotivo e “padrinho”, tirou-os de lá, e foram morar juntos os irmãos com João. Enquanto os adultos ficaram aos cuidados da mãe dos que o adotaram, os irmãos, de acordo com as necessidades de estudo de cada um deles e o acompanhamento dos pais adotivos, foram tomando rumos diferentes (SILVA, 1998).

Moraram no PIN Queimadas durante aproximadamente 1 ano e meio. Foram para Guarapuava com D. Rosa, a qual permaneceu por lá, enquanto os jovens foram para Palmas, local onde permaneceram com o padrinho e moraram cerca de 2 anos. Depois se deslocaram para uma área do RS. Em 1980, Rondon retorna para Guarapuava e Tiquëin continua com o padrinho. Com 18 anos, Tiquëin alista-se no exército Brasileiro de Passo Fundo, retorna a Guarapuava e conclui o primeiro grau; no outro ano, segue para servir o Exército, onde permaneceu por 2 anos (SILVA, 1998, p. 101).

Findado o trabalho no exército, Tiquëin retorna a Palmas em auxílio ao chefe, fez também um curso de técnico em contabilidade e de técnico agrícola, mas não os concluiu. Segue então para o concurso da Polícia Militar, no qual foi aprovado e

trabalha até os dias de hoje (SILVA, 1998). Atualmente é casado com uma não-indígena, Ivone Ribeiro Xetá e tem um casal de filhos em Cataporanga-PR, município de Nova Tebas, e presta serviço em Pitanga (SILVA, 1998, p. 101).

Já seu irmão, Rondon, segue rumos similares, com alguns percalços de saúde em função de sua tuberculose, consegue terminar o primeiro grau e prossegue seus estudos em um Colégio Agrícola em Iguatupé/PR; contudo, não finaliza e continua recebendo auxílio de Dona Rosa, mãe do chefe de posto João Menezes, em trabalhos na enfermaria de Marrecas. Após alguns anos fez um curso na área de enfermagem. Em 1986, vai para Ocoí, e posteriormente Ivaí, e finda sua trajetória no PIN Xapecó (SILVA, 1998).

José Luciano da Silva, Tikuein Nhaguarai⁴¹

Não aprendi nenhuma letra, mas também não perdi a memória da minha gente nem do que passei para ficar vivo. Conversei muito sozinho pra não esquecer minha língua e minha gente. (TIKUEIN(Mã), PIN S. Jerônimo, 1996 apud SILVA, 1998, p.76)

Conforme o relato, nasceu na Serra dos Dourados, e na data em questão tinha aproximadamente 46 anos. Seu nome Tikuein é “[...] empregado por seu povo para designar criança do sexo masculino ligada ao interlocutor pelos laços de parentesco.” Mas seu nome dado pelos seus pais é *Nhaguarai (Mão Pelada)*. Seu irmão mais velho, Geraldo Brasil, de nome Tikuein Gamei Guayrakã (Mico), após o contato na Fazenda Santa Rosa, trabalhou como peão, sendo adotado pelo administrador da fazenda Antônio Lustosa de Freitas, por volta de 1956-1957. Em 29/01/1969 foi internado no Hospital Regional São Sebastião da Lapa, município da Lapa-PR, acometido por tuberculose pulmonar. Em 25/01/1973, com uma idade estimada de 25 anos, falece de tuberculose, e fora enterrado como indigente no Cemitério da Lapa (SILVA, 1998, p.76-77).

Os sobreviventes Tikueine, seu pai (Mã), viveram na fazenda Santa Rosa até aproximadamente março de 1961, quando pai e filho, juntamente com Nhengo, são levados pelo funcionário do SPI, João Serrano, para o Posto Indígena Pinhalzinho (mapa 03), no município de Guapirama no norte do Estado do Paraná, área habitada pelos Guarani (SILVA, 1998, p.81).

José Luciano da Silva é seu nome de registro, Nhaguarai = Mão pelada, animal abundante na época de seu nascimento. (SILVA, 1998; 2006).

Este ocorrido só foi constatado por Tikuein em 1994. Em encontro na UEL, relatou que muitos brancos roubavam as crianças e mulheres. Tikuein enfatiza que sempre acompanhou seu pai o Mã (Haikumbay) (SILVA, 1998).

[...] Observa que durante o tempo em que viveu na floresta, sem conhecer os brancos, tinha uma vida considerada normal junto a outras crianças na sua mesma faixa etária e outras maiores, com as quais convivia, brincava e aprendia a ser um homem dentro da cultura Xetá, embora não tenha realizado a formalização da condição, o rito de passagem. Ele explica que, devido às constantes fugas para não serem alcançados pelos brancos, alguns rituais foram deixando de ser realizados, ou se tornando pouco frequentes. Diz isso, justificando o fato de não possuir furo labial. (SILVA, 1998, p.78)

Tikuein e seu pai residiram na Fazenda Santa Rosa até meados de 1961, quando pai e filho, juntamente com Nhengo, são transferidos para o Posto Indígena Pinhalzinho neste mesmo ano, onde fixam moradia. A autora aponta que a vida em Pinhalzinho tomou um novo rumo. De caçadores coletores, tornam-se agricultores, “[...] sem remuneração e desterritorializados, agregados na terra alheia, sob o domínio de um dono, funcionário do SPI” (SILVA, 1998, p.81). Tikuein possivelmente tinha cerca de 10 anos de idade, e relata para autora:

Trabalhávamos duro na lavoura. A minha vida toda, desde quando eu sai do mato, o branco me ensinou a trabalhar na enxada, na foice e no machado. Naquele tempo não tinha essas coisas fáceis, era tudo difícil [...] Eu devia ter uns sete anos, quando conheci brando mais de perto, daí me formei [cresci] mais um pouco, e já comecei a trabalhar. Desde criança, tinha que ser esperto, porque já sofri muito na vida, junto com o meu pai. Já tive muita lida pra conseguir sobreviver. Esse tal de Sr. Antonio Lustosa me ensinou a andar de cavalo, eu não sabia andar a cavalo. Quando menino, comecei a trabalhar com ele, como diz, lidar com gado pra ele. Trabalhávamos duro com ele no sol. Mas aí eu não quis ficar com ele, quis acompanhar o meu pai, Mã (Haikumbay). Viemos pra o Pinhalzinho, eu o pai e o Nhengo, com esse João Serrano que me ensinou a lidar com a lavoura, como lido até hoje. Apreendi a lutar na lavoura. Planto milho, feijão, arroz, essas coisas. É só o que eu sei fazer. Porque minha gente lá no mato não plantava. A única coisa que a gente plantava lá era o porungo, que nós usávamos como vasilha. (SILVA, 1998, p. 81-82)

Por volta de 1967 mudam-se para T.I. Laranjinha, município de Santa Amélia-PR, e, posteriormente, retornam para Pinhalzinho em 1970, onde conhece Dona Conceição Pereira Martins, que se tornará sua esposa. Seu pai, Mã fica doente e morre em 1972.

Nhengo, o outro Xetá com o qual compartilhava os caminhos e agruras da vida junto aos brancos, pouco tempo depois do falecimento de Mã, (aproximadamente 1973/1974), falece em decorrência de uma facada desferida por um índio Terena, que havia lhe tomado a esposa, uma índia Guaraní com a qual vivia há algum tempo. Deste modo, perde as duas últimas referências pessoais de seu povo. (SILVA, 1998, p.82)

Segue vivendo em São Jerônimo e, mesmo aposentado, trabalhava como boia-fria para não passar por privações. Deslocava-se juntamente com os Kaingang e Guaraní de S.J, para o corte da cana de açúcar no estado de MS.

“Tikuein (Mã) está ligado, pelos laços de parentesco, a Tuca, que é filho da irmã de seu pai; a Kuein, que é filho do irmão de sua avó paterna; a Tiguá (Iratxamêway), filha do irmão mais velho de seu pai e também a Tiguá (Eirakã).” (SILVA, 1998, p.85)

Tikuein falece em 2006, deixando sua mulher Maria Conceição Pereira Martins, residindo na T. I. de São Jerônimo da Serra, juntamente com seus sete filhos: Dival da Silva, Zenilda da Silva, Claudemir da Silva, Bendita Cândido da Silva, Sueli da Silva, Rosângela Cândido Silva e Julio Cesar da Silva. Criou outros filhos: Adriano da Silva, filho de Nazira falecida filha de Dona Conceição, e José Aparecido Martins, primogênito de D. Conceição, que são, hoje, juntamente com suas famílias, protagonistas da reorganização étnica do povo Xetá na Terra Indígena de São Jerônimo.

Luiz Degoen Xetá do Brasil⁴² o nono sobrevivente.

Para Silva (1998), além dos 8 sobreviventes, haviam outros 4 possíveis remanescentes da Serra dos Dourados na época de sua dissertação, sendo que dois destes seriam filhos de *Ajatukã*⁴³. “Um deles, seu filho com a irmã de Tuca, A’ruay. Outro, seria filho da mulher com a qual ele ficou casado até a sua morte, em fevereiro de 1964” (SILVA, 1998, p. 103). A autora complementa que, de acordo com as notícias que tem sobre eles, ambos estariam trabalhando no grupo Bradesco, ainda um destes estaria no Estado de Goiás, e o outro em Maringá.

Dada a proximidade das evidências, buscamos fazer um levantamento bibliográfico sobre as produções referentes aos sobreviventes, e encontramos uma

42 No trabalho de Fernandes (1997) a grafia do nono sobrevivente varia, fato que também dificultou a localização e contato com o mesmo: Luis Degóen Xetá do Brasil, Luis Degoi e Luiz Degoi.

43 Em fevereiro de 1964 falece Ajatukã. Esposa e filhos perambulam nas adjacências da fazenda Santa Rosa e matas locais na peleja pela sobrevivência. 1966 falece a esposa de Ajatukã, 1967 falecem em Marrecas/Guarapuava Eirakã e sua esposa Aruay, deixando os dois filhos Tiquiein Xetá e Rondon Xetá.

pesquisa intitulada “Xetá: um estudo do que restou de uma população indígena”, de Regina Maria Fernandes do ano de 1997. Neste trabalho, a autora apresenta alguns aspectos gerais, e a existência de 6 sobreviventes da Serra dos Dourados⁴⁴.

O que nos chama a atenção é que Fernandes (1997) não consta das referências traz a existência de um sobrevivente que enumerou como o “sétimo”, contudo sabemos ser este o nono sobrevivente Xetá da Serra dos Dourados, não identificado pelos trabalhos publicados até então. Unindo os trabalhos de Silva (1998; 2003) e Fernandes (1997) chegamos as constatações abaixo.

Luiz Degoen Xetá do Brasil é filho de Ajatukã com Iati e possivelmente era uma das crianças que teve contato com Aryon Rodrigues e Vladimir Kozak nos anos de 1960 e 1962, no último contato registrado na Serra dos Dourados,

Luiz Degoen foi encontrado com sua tia em um rancho por volta de 1965, que veio a falecer poucos dias após. Fernandes (1997) destaca que Degoen fora adotado por Paulo Custódio Pereira. Com estas informações buscamos os dados e encontramos a notícia sobre o falecimento do homem que o adotou no dia 10 de fevereiro de 2012, em contato com a família, fomos informados de que Luiz Degoen reside no município de Rio Verde–MS.

Na certidão de nascimento consta que Degoi é filho do “cacique Nhantukã”, possivelmente Ajatukã, com Iati Degoi, segue abaixo a certidão de nascimento de Luiz Degoi:

44 De acordo com sua grafia aponta: Haãn Xetá, Kuein Xetá, Tucanambá José Paraná, Ticoen Xetá, Rondon Xetá e. Ticoen Xetá.

3. A ANTROPOLOGIA POLÍTICA E OS XETÁ COMO ÍNDIOS EMERGENTES.

Para compreendermos as características do objeto de análise, faz-se necessária a explicitação de pressupostos que possam servir de embasamento para a compreensão de elementos da dinâmica atual dos grupos Xetá. Assim sendo, elencamos um conjunto de teóricos que evidenciam relações étnicas, transformações e estratégias destes povos diante da expansão e consolidação do sistema capitalista. Dado que vislumbramos nesta pesquisa a compreensão do processo de apropriação e utilização da escola, por parte dos Xetá, com fins político pedagógicos para alcançar seus objetivos.

Destarte pontuaremos as considerações de Georges Balandier (1969; 1955), em suas formulações sobre Antropologia Política, nas quais evidencia que todos os povos possuem uma organização política, faremos também uma compilação de suas constatações sobre a *Situação Colonial*. Lançaremos mão dos conceitos deste antropólogo, em duas obras⁴⁵. Em Antropologia Política, o teórico mostra que, possivelmente, um dos principais fundadores desta vertente antropológica tenha sido Montesquieu (1689-1755)⁴⁶, quando elabora um rol de políticas de diferentes grupos, e já de antemão demonstra que um dos objetivos deste ramo científico é o estudo das manifestações políticas em suas diversas e variadas expressões e que todos os grupos sociais são dotados de política.

Sendo a Antropologia Política disciplina que estuda as sociedades arcaicas antes da consolidação do Estado propriamente dito, ou em que o Estado está presente, mas é constituído de arranjos completamente diversos, Balandier (1969) demonstra sua teoria e a empiria em diversos estudos. O que fica de fato ubíquo são a dinamicidade e o movimento histórico na compreensão da Antropologia Política. Assim sendo, uma das principais virtudes dessa ciência é a característica corrosiva que atinge as demais teorias com as quais estabelece um diálogo, transformando-as para compreender a mutabilidade histórica cada vez mais evidentes (BALANDIER, 1993).

Essa disciplina exerce uma função ampla, visto que mostra algumas das dificuldades inerentes às teorias dominantes e à metodologia dos antropólogos; ao

45 Livro intitulado de Antropologia Política de edição de 1969, e o capítulo de livro Sociologia Actuelle de l'Afrique Centrale, Paris, PUF, 1963, 2a. ed.. A primeira edição de 1955, tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Revisão textual de Paula Montero.

46 Charles-Louis de Secondant (1689-1755) conhecido como Montesquieu político, filósofo e escritos estudioso das teoria da separação dos poderes.

mesmo tempo que esbarra nelas, também as revela (BALANDIER, 1969). Esta constatação aponta para nós elementos essenciais de determinadas conjunturas, abrindo o precedente para uma análise mais ampla da condição atual dos índios, seus arranjos políticos e nas seções posteriores demonstraremos como são articulados elementos da cultura com fins reivindicatórios na escola.

Pela proposta metodológica de Balandier (1969, 1993) buscaremos a análise do grupo étnico Xetá, com o enfoque na *totalidade*⁴⁷, em uma realidade existente, construída em um longo percurso histórico de expropriação e exploração.

A Antropologia Política modifica incontestavelmente as perspectivas da Antropologia Social: começa a subverter a paisagem teórica, a transformar as configurações familiares. Impõe uma concepção mais finalista, mais favorável à consideração da história, mais consciente das estratégias de que toda sociedade (mesmo arcaica) é portadora. (BALANDIER, 1969, p.179)

Estão presentes na elaboração da Antropologia Política, a noção de Conflito Social de Simmel⁴⁸, a dialética Hegeliana, a luta de classes, as contradições e antagonismos estudados por Marx e Engels, sendo que estes últimos para Balandier (1969) desenvolveram uma Antropologia Econômica. Nas palavras do autor:

A situação atual das sociedades políticas exóticas nos induz a examinar, numa perspectiva dinamista, as relações entre organizações políticas tradicionais e organizações políticas modernas, entre tradição e modernismo; além disso, submetendo as primeiras a uma verdadeira prova, ela requer a seu propósito, uma visão nova e mais crítica. A confrontação ultrapassa o estudo da diversidade e da gênese das formas jurídicas, suscita também o problema de seu relacionamento generalizado, de suas incompatibilidades e antagonismos, de suas adaptações e mutações. (BALANDIER, 1969, p.11)

Em sua análise das relações entre colonizadores e povos originários, aponta que muitas vezes, estas situações são caracterizadas pela intensa heterogeneidade. Conceitua *Situação Colonial*⁴⁹ como uma unidade de relação entre as populações locais e a

47 Lukacs (1948) apud Bottomore (2001) as adjetivações referentes à totalidade são basicamente: unidade concreta/real de contradições atuantes, relatividade sistemática (totalidades subordinadas, toda unidade de totalidade é constituída de inúmeras outras totalidades, ao mesmo tempo que determinam são determinadas) e a mutabilidade da totalidade, sendo desintegráveis e limitadas a cada o momento histórico concreto com sua determinações e limitações históricas.

48 Georg Simmel (1858-1918) sociólogo alemão.

49 Discutiremos mais pormenorizadamente esta questão no tópico 2.2. A Situação colonial: Debates contemporâneos.

civilização europeia, além de apontar que esta questão ainda se faz contundente e recente.

Qualquer estudo *concreto* das sociedades afetadas pela colonização que procure uma apreensão completa só pode realizar-se, no entanto, através da referência a este complexo qualificado da situação colonial. Ao aprofundar a análise desta última, ao determinar as suas características de acordo com o local da pesquisa, ao examinar os movimentos que tendem à sua negação, se torna possível interpretar e classificar os fenômenos observados. Esse reconhecimento da situação que resulta das relações entre “sociedade colonial” e “sociedade colonizada” requer do sociólogo um contínuo esforço crítico, colocando-o em guarda contra os riscos de uma observação excessivamente unilateral. (BALANDIER, 1993, p.107)

Posto essas questões iniciais, torna-se necessário compreendermos a concepção de Político. Para este autor há uma considerável ambiguidade acerca deste termo, comportando várias acepções; na língua inglesa sugere as distinções entre *polity*, *policy* e *politics*, levando o leitor a diversas definições. A primeira é intitulada “Determinação pelas formas de organização social” na qual considera o político em um sistema de organização que atua em um território delimitado, portador de uma unidade política em uma localidade fixa. Este é um conceito usado de forma mais recorrente na bibliografia sobre política e Estado (BALANDIER, 1969, p.27).

A segunda acepção do termo, diferentemente da primeira, transcende a determinação territorial. Denominada de “Determinação pelas funções”, é caracterizada pela funcionalidade da política e pela intencionalidade da sobrevivência, regulando e dissolvendo conflitos. O autor menciona a obra de G.A. Almond, intitulada *The Politics of Developing Areas* de 1960, a qual afirma que o sistema político é o executor de funções sobre a integridade e adaptação; embora traga elementos que facilitem a análise comparativa entre sociedades “primitivas”⁵⁰ e sociedades modernas, não possibilita a diferenciação e a compreensão das formas dinâmicas sociais e sua atuação no exercício na coesão do grupo (BALANDIER, 1969, p.29).

A terceira forma elencada pelo autor “Determinação pelas modalidades de ação política” é identificada pelo deslocamento da análise anterior, unicamente funcional, voltando a atenção aos aspectos da ação política. Entretanto, para o autor, mantém-se

50 Sabemos que o termo “primitivo” foi superado pela Antropologia, Southall (1970) apud Poutignat e Streiff-Fernart (2011) destacam que devemos abdicar das caracterizações “tribos” e “primitivas” as comunidades da América e África pois remetem pejorativamente tais povos, como substituição sugere-se os termos etnia e etnicidade de uso abrangente, faz-se também necessária uma revisão terminológica destes usos para a Psicologia Histórico Cultural quando trabalhamos junto às populações indígenas, consideramos necessárias tais revisões terminológicas e analíticas.

dicotomizadas as perspectivas entre Sociedade Primitivas e Modernas (BALANDIER, 1969, p.31).

Na quarta forma denominada “Determinação pelas características formais”, o autor faz um balanço das acepções e conclui que o estruturalismo⁵¹ busca formas rígidas que se fixam nas análises, e perdem o dinamismo, evocando uma espécie de reconstituição metodológica. Por isso, procura compreender as formas que denominou de “pré-políticas”, oriundas das relações de parentesco, religiosa e econômica, mostrando que, mesmo mediante o advento da modernidade, os povos não abdicam de formas anteriores de organização. Logo, o surgimento destes “circuitos especializados” deve ser o local de trabalho da antropologia política.

Dessa maneira se efetuou um deslizamento da ordem das estruturas para a ordem das gêneses. Explica-se pela passagem, no curso da argumentação, do campo das relações formais (da ordem das ordens) para o das relações reais (de comando e dominação). De mais a mais, essa dificuldade parece fundamental, afirmar que a estrutura que se impõe em última instância é política equivale a anunciar a petição de princípio. (BALANDIER, 1969, p.33)

Balandier (1969) chega, enfim, a sua “Avaliação” das determinações anteriores. Cita os estudos da África Oriental, trazendo a obra de Van Velsen (1964) *The Politics of Kinship*. Tal africanista defende que as relações sociais são predominantemente *instrumentais* e não necessariamente determinantes das atividades coletivas, propondo um método situacional, no qual as regras de conduta são refletidas na prática, mas também são manipuladas pelos indivíduos em situações particulares com os fins individuais. Destaca ainda que para os “tongas⁵²” os comportamentos políticos se manifestam em situações peculiares, de acordo com os interesses e, assim, há a efetivação de um campo político de extrema mobilidade social. Entretanto Balandier (1969) deixa claro sua acepção sobre isso:

As fronteiras do político não devem ser traçadas somente em relação às diversas ordens de relações sociais mas também em relação à *cultura* encarada em sua totalidade ou em alguns de seus elementos. No estudo sobre a sociedade cachim (Birmânia), E.R. Leach destacou uma correlação global entre os dois sistemas: quanto menos aprofundada é a integração cultural, tanto mais eficaz é a integração

51 No campo antropológico o precursor de tal pensamento é Claude Levy-Strauss (1908-2009), mencionaremos seu texto “Raça e História” ao longo desta seção.

52 Grupo étnico estudado por Van Velsen, Balandier (1969) cita a obra intitulada de *The Politics of Kinship: a Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga of Nyasaland*, Manchester, (1964) .

política, ao menos por submissão a um só modo de ação política. (BALANDIER, 1969, p. 34)

O balanço das produções é finalizado pelo autor com destaque às limitações das abordagens, pois a essência do político está ainda longe de possuir um fim, mas é identificável que o político defenda a ordem local, protegendo a sociedade de suas imperfeições, das competições internas. São, por se dizer, elementos conservadores. “[...] *Definir-se-á o poder como resultante, para toda sociedade, da necessidade de lutar contra a entropia que ameaça a desordem [...]*” (BALANDIER, 1969, p.36 grifos do autor). Complementa que toda esta dinamicidade político-social não se dá de forma unívoca, exercida unicamente pela coerção, mas sim pela ação de outros mecanismos, como rituais, cerimônias e processos que visam à atualização e à coesão da sociedade.

Também não é unívoca a formação e execução política, pois além de o poder político obedecer aos chamados “determinismos internos”, *estes surgem justamente da relação tensional com o externo, as formas nas quais as sociedades, os grupos étnicos, estão locados, não só no âmbito territorial, mas ideológico e cultural*. Isso porque na *Situação Colonial* há uma ameaça constante, e por meio desta, a sociedade ameaçada traça estratégias, alianças e intenta, constantemente, a coesão e distinção. Com isso, chegamos a outro ponto proposto pelo autor que será de extrema valia em nossa análise:

[...] O poder e os símbolos que lhe estão ligados dão, assim, à sociedade os meios de afirmar a coesão interna e exprimir a própria “personalidade”, os meios de se situar e proteger em relação ao que lhe é estranho. (BALANDIER, 1969, p.36)

3.1 A Situação Colonial: debates conceituais

Temos o intuito de demonstrar algumas questões acerca da *Situação Colonial* proposta por Balandier (1993) uma vez que entendemos ser tal conceito apropriado para a análise sobre o percurso histórico e a organização sociocultural do grupo Xetá no Paraná. Na composição deste conceito é destacável um rol de contribuições das diferentes áreas do conhecimento: História, Sociologia, Psicologia e Antropologia, cada qual trazendo contribuições para o debate da análise de um mesmo fato em si⁵³.

53 Na seção 5 “O papel da Escola na reorganização sociocultural Xetá” veremos que tal premissa referente ao fato/realidade será uma das propostas de Vygotski (1996) no que concerne a análise dos processos psicológicos com base na metodologia do materialismo histórico dialético de Karl Marx e Friedrich Engels.

Deste modo, no debate interdisciplinar almeja-se aproximarmo-nos da noção de *totalidade*. Com fins de sistematização traçaremos alguns pontos que elencamos importantes para a nossa análise. Primeiramente, o legado da contribuição histórica proposta por Balandier (1993), pois a *Situação Colonial* ocorre mediante uma presença estrangeira, portadora de aspectos distintos (não homogêneos), podendo ocorrer a partir da constituição pacífica consensual em prol dos interesses dos colonizadores. Quando este falha, são utilizados mecanismos coercitivos pautados na força. (BALANDIER, 1993, p.108).

Essa totalidade coloca em causa os “grupos” que compõem a “sociedade global” (a colônia) assim como as representações coletivas próprias a cada um deles. Mas a situação colonial se modificou, e num ritmo cada vez mais acelerado; isto impõe portanto a necessidade de apreendê-la historicamente, de datá-la, de examiná-la até o momento de sua supressão. (BALANDIER, 1993, p.129)

Na relação entre o colonizador e colonizado, esclarece o termo “minorias” não por sua característica quantitativa, mas pela condição sociológica, pois muitos grupos étnicos, mesmo em maior número, estão subordinados – ainda que parcialmente – às condições dos colonizadores. O teórico demonstra que a colonização em si é um ato de poder, que traz consigo a perda da autonomia, uma espécie de tutela constitucional ou empírica (BALANDIER, 1993, p.118).

Outra constatação que julgamos importante é o constituinte da força motriz da *Situação Colonial*, e a qual também entendemos ser o real propulsor desta situação, insere-se na *exploração econômica* que se apoia sobre o controle político, sendo estes os dois traços fundamentais do fato colonial para Balandier (1993). Nos termos do próprio autor destaca-se esta conjuntura:

Podemos notar uma manifestação desse caráter instrumental na política que consiste em comprometer cooptando-a, a aristocracia nativa e, mais ainda, na política dos movimentos de população ou de recrutamento de mão-de-obra que está ligada somente às necessidades da grande economia. (BALANDIER, 1993, p.108)

Na perspectiva da totalidade, faz-se necessário, ainda que breve, uma análise do processo histórico para compreendermos os meios pelos quais se instaurou o sistema econômico precedente à Situação Colonial. Karl Marx (2001) em “A chamada acumulação primitiva do Capital” ressalta que a formação da massa de trabalhadores foi

de fato efetivada por meio de intenso processo de expropriação por coerção e violência. Sendo este o processo de formação do trabalhador na Grã-Bretanha no século XVI, no qual ocorre a dissociação do trabalhador e seus meios de produção, no caso a terra, fenômeno em que o roubo e a usurpação adquirem dimensões institucionalizadas.

Balandier (1993) aponta o estreito laço entre crescimento do capitalismo e expansão colonial, havendo paralelos possíveis entre os povos coloniais e a condição de proletariado, resgata a proposta de Stalin⁵⁴ de junção entre o proletariado europeu e os povos em condição de colonização. Balandier (1969;1993) incorpora as questões econômicas em sua análise, mas aponta também outros fatores interrelacionados, havendo avanços também na obras de outros africanistas, ao analisarem as transformações que impactaram nas organizações das aldeias e processos de despovoamento.

Nesse domínio, os antropólogos estabeleceram esquemas significativos: destruição da unidade econômica da “família”, novo predomínio dos valores econômicos, emancipação das novas gerações, implantação de uma economia monetária que subverte as relações pessoais, danos às hierarquias tradicionais, etc. Em contrapartida, fenômenos importantes como os novos modos de agrupamento (incluindo partidos políticos e os sindicatos), e aparição de classes sociais ou de pseudo-classes, a natureza e o papel do proletariado, só são evocados em termos muito gerais; e os conflitos que eles implicam são raramente analisados. (BALANDIER, 1993, p.112)

Tomando estes referenciais como norte, buscaremos compreender a formação e atuação política dos povos analisados em seu caráter de protagonistas, participantes ativos em seus percursos de lutas e organização sociocultural .

[...] a partir do momento em que os homens são representados como atores e autores da sua própria história, chega-se, por um atalho, ao verdadeiro ponto de partida, uma vez que são abandonados os princípios eternos de que inicialmente se arrancava. (MARX, 1982, p.111)

Balandier (1969) destaca o desafio a ser traçado quando utilizamos a teoria marxista para a análise de diferentes organizações sociais.

[...] Nesse terreno a própria teoria marxista parece inacabada, ou hesitante; examina a passagem da sociedade sem classes (comunidade

54 Balandier (1993) cita a obra de STALIN, J. Le marxismo et la question nationale et coloniale, ed. Francesa, Paris, 1949.

primitiva) para a sociedade de classes, mas sem tratar o problema em seu todo e sem precisar onde as estruturas sociais anteriores ao capitalismo impõem uma interpretação mais “complicada”. É G. Lukacs, em *História e Consciência de Classe*, que utiliza esse qualificativo e introduz utilmente uma advertência: no caso dessas estruturas, “não é de maneira alguma seguro podermos diferenciar as forças econômicas das outras forças”; para nelas “descobrir o papel das forças que põem em movimento a sociedade, são necessárias análises mais complicadas e mais requintadas”. Utilizando o modelo de desenvolvimento elaborado por F. Engels, a maioria dos etnógrafos soviéticos liga a existência do Estado tradicional a grupos sociais desiguais, que podem ser considerados como protoclasses, uma das quais exerce a dominação e explora as outras. (BALANDIER, 1969, p.86)

Para Balandier, Friedrich Engels alcança indubitáveis avanços, ao afirmar que “[...] O Estado nasce da sociedade; aparece quando esta última se embaraça numa insolúvel contradição consigo mesma”, e tem o encargo de amortecer o conflito mantendo-o nos limites da ordem”; define-se como “um poder, oriundo da sociedade, mas que quer colocar-se acima dela e dela se desvencilha cada vez mais”. (BALANDIER, 1969, p.146), contudo, constata que Engels ainda manteve uma concepção unilinear do desenvolver da política e do social, embora tenha trazido contribuições sobre as diferenciações dos modos de produção e indubitáveis ganhos à análise.

[...] A tarefa urgente, agora, consiste *na busca dos diferentes processos pelos quais se estabelece a desigualdade, pelos quais aparecem as contradições no seio da sociedade* e impõem a formação de um organismo diferenciado que tem por função coibi-las. Dependendo atualmente dos progressos logrados no terreno da antropologia econômica e no do conhecimento histórico das sociedades submetidas à interrogação dos antropólogos, essa empresa pode provocar, ao menos por algum tempo, o desinteresse em relação às considerações repetitórias, “que explicam” a gênese dos poderes estatais. (BALANDIER, 1969, p.146, grifos do autor.) Sobre a constituição do Estado há uma relevante discussão sobre este em relação às sociedades indígenas na obra de Pierre Clastres intitulada “A Sociedade contra o Estado”, nesta o autor aponta a visão predominante e errônea do senso comum quando concebe-se as sociedades indígenas como inferiores e desprovidas de Estado.

Clastres (1974) destaca que os subsídios que alicerçam a visão das populações inferiores -ditas como primitivas- são predominantemente a concepção de subsistência econômica de tais povos, entretanto, O que ocorre para o autor é que mediante ao

contexto natural (fauna e flora) e o manejo indígena, haviam muitos excedentes, e estes, não demandavam trabalho excessivo, ou sobre-trabalho. (CLASTRES, 1974, p.8).

Quanto as diferenças na instrumentalidade produtiva, o autor destaca o exemplo dos machados de ferro, objeto de grande desejos por parte das populações ameríndias, para o autor tais objetos eram cobiçados não para produzirem mais no mesmo tempo, mas para produzirem a mesma coisa em um tempo dez vezes mais curto. Mas foi exatamente o contrário que se verificou, pois, os machados metálicos, irromperam no mundo primitivo dos índios a violência, a força, o poder, impostos aos selvagens pelos civilizados recém-chegados. (CLASTRES, 1974, p.8).

Se o projeto de constituir uma antropologia econômica das sociedades primitivas como disciplina autônoma tem um sentido, esta não pode advir da simples consideração da vida econômica dessas sociedades: permanecemos numa etnologia da descrição, na descrição de uma dimensão não-autônoma da vida social primitiva. É muito antes, quando essa dimensão do “fato social total” se constitui como esfera autônoma, que a idéia de uma antropologia econômica parece fundamentada: quando desaparece a recusa ao trabalho, quando o sendo do lazer é substituído pelo gosto da acumulação, quando, em síntese, surge no corpo social essa força externa que evocamos antes, essa força sem a qual os selvagens não renunciariam ao lazer e que destrói a sociedade como sociedade primitiva; essa força é a potência de sujeitar, é a capacidade de coerção, é o poder político. (CLASTRES, 1974, p.9)

Vale destacar que a menção “destruição da sociedade primitiva” para os autores supracitados como Balandier (1969;1993) embora ocorram perdas indubitáveis, faz parte do movimento histórico, e no caso dos Xetá de um profundo e contínuo processo de rearranjo mediante a Situação Colonial. Mas há relevante legado na compreensão da antropologia econômica aplicado às sociedades ameríndias, pois para Clastres (1974) esta antropologia econômica (estritamente) deixa de ser setorizada, e estende sua compreensão para a política.

Na sociedade primitiva, sociedade essencialmente igualitária, os homens são senhores de sua atividade, senhores da circulação dos produtos dessa atividade: eles só agem para si próprios, mesmo se a lei de troca dos bens só mediatiza a relação direta do homem com o seu produto. Tudo de desarruma, por conseguinte, quando a atividade de produção se afasta do seu objetivo inicial quando em vez de produzir apenas para si mesmo, o homem primitivo produz também para os outros, *sem troca e sem reciprocidade*. (CLASTRES, 1974, p. 10)

Clastres (1974) destaca o processo de transformação que ocorre nas sociedades, caracterizado pela perda da autonomia e definição, a atividade produtiva ameríndia deixa de ser livre, e passa a ser alienada na medida em que alguns poucos tomam-se proveito da força de trabalho de muitos.

[...] é sinal de que a sociedade não é mais primitiva, tornou-se uma sociedade dividida em dominantes e dominados, em senhores e súditos, e do que parou de exorcizar aquilo que está destinado a mata-la: o poder e o respeito ao poder.(CLASTRES, 1974, p.10)

Tendo em vista expansão do Capital, remetemos a uma questão essencial, caracterizada por uma análise ampla da luta de classes no âmbito dos grupos na *Situação Colonial*, o momento no qual Balandier (1993) evidencia as condições específicas dos povos colonizados, caracterizados pelo *movimento de recusa e a formação de condutas renovadoras*, e aos chamados *pontos de resistência*, sendo necessário observar que:

[...] Um conhecimento deste tipo possui um interesse teórico evidente (se considerarmos a situação colonial como um fato que diz respeito à observação científica independente dos julgamentos morais que ela provoca) e uma importância prática real (sugere a partir de que dados fundamentais todo o problema deve ser abordado). (BALANDIER, 1993, p.109)

Clastres (1974) destaca que houve um processo de abandono da agricultura por povos da América do Norte e da Planície do Chaco, pelo cavalo e armas deixaram de cultivar a terra para somente caçar.

Que nos é ensinado por esse movimento de maioria de sociedades que passaram da caça à agricultura e pelo movimento inverso, de algumas outras, que, partindo da agricultura, chegaram à caça? É que isso parece efetivar-se sem que ocorra qualquer mudança na natureza da sociedade; que esta permanece idêntica a si mesma enquanto se transformam apenas as suas condições de existência material; que a revolução neolítica, se por um lado afetou consideravelmente, e sem dúvida facilitou, a vida material dos grupos humanos de então, por outro lado não acarreta de maneira automática uma perturbação da ordem social. Em outros termos, e no que tange às sociedades primitivas, a mudança no plano do que o marxismo chama a infraestrutura econômica não determina de modo algum o seu reflexo conseqüente a superestrutura política, já que esta surge independente da sua base material.(CLASTRES, 1974, p.13)

Destacamos a importância de se compreender os movimentos do capital com seus interesses econômicos ao analisarmos a história, a expropriação das terras e os acontecimentos que envolveram os grupos indígenas no Brasil e em diferentes partes do mundo.

3.2 A ambiguidade entre modernidade/tradição, as estratégias dos grupos étnicos

De repente as sociedades estimadas estáticas ou congeladas na “repetição” se abriram à mudança ou à revolução; reencontraram uma história; cessaram de pertencer à ordem da passividade e dos objetos. (BALANDIER, 1993, p.127)

A análise de Balandier (1969;1993) propõem-se questões dinamistas, em um movimento dialético, constituindo um rol complexo de análises que utilizam diversas disciplinas. Sem excluir a *totalidade* o autor propõe que a história local é um elemento essencial para compreendermos as formações contemporâneas, integrando diversos pontos de vista (das diferentes disciplinas). Logo, as organizações sociais são entendidas em uma constante competição, efetivando o que denominou de uma análise lógica das posições e das oposições, porque é justamente neste movimento analítico que os termos “estratégia” e “manipulação” empregados pelos grupos étnicos devem ser aplicados e conferidos atentamente pelo pesquisador.

Assim o contexto da *situação colonial*, pode ser caracterizado pela alteração de problemas, que antes estavam no âmbito da esfera política passam à esfera técnica do Estado, na medida em que este busca criar uma dependência administrativa. Em virtude deste fato, a vida política dos colonizados exprime-se de formas muitas vezes clandestina, surgem também movimentos de aparência apolítica, mas trazem consigo, pelo tradicionalismo ou neotradicionalismo, um elemento diferenciador entre colonizado e colonizador, no qual os povos que sofrem repressões operam habilmente suas estratégias. (BALANDIER, 1969, p.149).

As alterações ocorridas na *situação colonial*, tanto na dimensão econômica, política ou cultural, levam a consequências que muitos antropólogos tardaram a compreender. Para Balandier (1969) as alterações ocorridas mediante a Situação Colonial implicam na política antiga que se reestrutura para para a manutenção dos grupos nativos, podendo ocorrer a coexistência de um sistema tradicional (alterado pela

situação colonial) e de um sistema moderno, uma vez que, ainda em movimentos contraditórios, tendem a se alterarem, mantendo o traço ambíguo.

[...] A vida política atuante – a que se não satisfaz com a gestão condominial estabelecida pela colonização – tende a exprimir-se por meios novos, que ainda não são os da ação política moderna, ela se pratica sob a capa das tradições e no quadro das seitas político-religiosas, que pululam, elaborando “verdadeiras religiões de substituição” e suscitando, entre os adeptos, “uma atitude militante” [...]. (BALANDIER, 1969, p.152)

Para este antropólogo ocorre uma contínua mudança nas esferas políticas, havendo elementos diferenciados de acordo com cada organização social, podendo ocorrer a incorporação de formas administrativas modernas nas organizações tradicionais.

O político é portador de ambiguidades e dinamicidade, desta forma, mesmo sendo elemento agregador e de coesão possui um equilíbrio precário, pois também é portador de desordem, já que, o funcionamento político das sociedades tradicionais é efetivo graças a “[...]energia provocada pela defasagem de condição existente entre os indivíduos (segundo seu status) [...]” (BALANDIER, 1969, p. 61).

Essa abordagem, destarte abre caminho também para que possamos compreender, em nosso estudo, que a organização sociocultural dos grupos étnicos, a constituição das lideranças ocorre de acordo com a genealogia, visto que, além de possuir uma herança *incontestavelmente* histórica, é agenciada para fins políticos. Nosso estudo, como explicitado na próxima seção, tem como base o sobrevivente *Tikuein* e seus filhos, netos e bisnetos em inúmeros rearranjos étnicos e políticos.

O controle político só pode efetuar-se através dos “chefes” e, numa certa medida, pela intermediação das instituições nativas. Os chefes tiveram que ser integrados no conjunto do sistema administrativo, direta ou indiretamente. Mas esta “integração” nem sempre foi fácil: seja porque a sociedade colonizada, por uma submissão inteiramente fictícia, escondesse os chefes reais por detrás de “chefes de palha”, seja porque a administração colonial, ao não penetrar na realidade do sistema político nativo, criasse “a chefia ao mesmo tempo que o chefe” ou que chamasse à chefia “um homem que jamais deveria ou poderia pretendê-la”. Frequentemente a administração transforma o arranjo dos poderes, cria novos chefes ou chefes investidos de poderes inteiramente novos[...]. (BALANDIER, 1993, p.114)

Outro traço que elencamos como fundamental em nosso estudo é que “[...] a busca de suas normas modernas coincide com a busca de sua autonomia [...]” (BALANDIER, 1969, p.123). Assim, o autor leva-nos a um método que denominou de

clínico, na medida em que são defrontadas crises mediante a *situação colonial*. Primeiramente, vem à tona a evidência de alterações ou desaparecimento de instituições ou grupos, uma vez que os grupos perdem algum elemento importante como território, desarticulam-se, desorganizam-se, mas em contrapartida, buscam manter-se, criar algo novo para a coesão, mantendo-se ligados e mesclando elementos da política tradicional com a moderna.

Os estudos orientados para o exame e a explicação das mudanças que modificam as sociedades tradicionais dependentes não nos esclarecem somente sobre o devir destas, *mas também sobre a sua estrutura e organização anteriores*. No momento das “provocações” que estas sociedades tiveram que enfrentar, apreendem-se os arranjos mais ou menos vulneráveis, equilíbrios mais ou menos frágeis, modelos sociais tão valorizados que se mantêm apesar de sua inadequação à nova situação; a importância relativa dos diversos elementos constitutivos é então apreendida com maior nitidez e menos arbitrariedade. Analisando a noção de situação colonial, mostramos como as mesmas crises sofridas pelas sociedades colonizadas constituem várias saídas que nos deixam ver não somente os fenômenos de contato e de dominação, como também as antigas estruturas destas sociedades. (BALANDIER, 1993, p.130).

O importante legado deixado pelo autor está na superação do binômio entre *tradição-fixismo*, evidenciando que as sociedades tradicionais não são escravas do passado; entretanto a própria ideia de tradicionalismo possui várias acepções, as quais procuramos sintetizá-las: *tradicionalismo fundamental* como responsável pela seguridade e preservação dos valores das organização sociais e culturais como a valorização dos legados do passado. *tradicionalismo formal*: geralmente coexiste com a forma anterior, sendo definido “[...] pela manutenção de instituições, de quadros sociais ou culturais, cujo conteúdo se modificou; da herança passada, só se conservaram alguns meios – as funções e as finalidades modificaram-se [...]” (BALANDIER, 1969, p.160). Neste exemplo identifica-se que a transferência de organizações tradicionais, que antes eram tribais, posteriormente são deslocadas para meios urbanos; por sua vez, mesmo em contextos diversificados, mantêm sua função de manutenção da ordem social.

Outra acepção *tradicionalismo de resistência* é um anteparo de proteção aos grupos, ou mesmo de camuflagem que permite dissimulação e elaboração de recusa de valores impostos pelos colonizadores:

[...] as tradições modificadas ou ressuscitadas, abrigam as manifestações de oposição e as iniciativas que colimam romper os

laços de dependência. Foi no plano religioso que esse processo operou com maior frequência: a representação tradicional do sagrado mascarou as expressões políticas modernas[...]. (BALANDIER, 1969, p.160-161)

Há também o que o autor denominou de *pseudotradicionalismo* que é a tradição unicamente manipulada como forma a dar sentido à realidade nova ou forma de se instituir reivindicações, *distinguindo o grupo do processo de modernização*, destaca o autor a eclosão de protestos e a insurreição dos camponeses de Aurès, que eram considerados até então herdeiros de uma tradição antiestatal.

Na Cabília, onde *maquis* e poderes locais se organizam durante os meses que se seguem à independência, a situação é muito diferente; o pseudotradicionalismo aí exerce uma função que se pode denominar *semântica*, pois permite dar sentido às formas políticas novas. Na ocorrência, o que está em jogo não visa tão somente a satisfazer o particularismo cabila e o espírito democrático berbere. Incapazes ainda de conceber seu modo de vinculação a um Estado considerado abstrato e sem tradições históricas, os camponeses suscitam o renascimento de relações políticas antigas. Utilizam-nas a fim de melhor compreenderem sua relação com o poder moderno e fazer pressão sobre este último; suas elites políticas tem assim a possibilidade de organizar a insurreição e infletir as decisões do governo argelino. O tradicionalismo não revela, em tais circunstâncias, a sobrevivência de grupos primordiais, mas confere-lhes “existência reacional”; eles têm menos significação em si mesmos do que por referência à situação criada após recente independência. [...] (BALANDIER, 1969, p.161-162).

Nesta relação o autor demonstra a existência de uma conectividade entre tradicionalismo e modernidade devendo a mesma ser compreendida como um “Estado novo”, entretanto, os povos tradicionais sempre recorrem à linguagem do passado.

[...] Essa situação, que explica a reatualização de grupos, comportamentos e símbolos políticos em vias de apagamento, tendo a multiplicar as incompatibilidades entre os fatores de particularismos (raciais, étnicos, regionais, culturais e religiosos) e os fatores unitários que condicionam a construção nacional, o funcionamento do Estado e a expansão da civilização “modernista”. (BALANDIER, 1969, p.162)

Em nossa compreensão sobre os índios Xetá, é identificável as constantes menções do povo de hoje ao passado não tão remoto, sobretudo sobre o modo de vida na Serra dos Dourados (1940-1960), identicamos uma contínua convocação do passado, como legitimador do presente, procuraremos demonstrar nas seções subsequentes as

menções dos Xetá da contemporaneidade aos sobreviventes (*Tuca, Kuein, Tigúá e Tikuein*).

A ambiguidade é constatada na medida em que a tradição é utilizada como forma reivindicatória, como meio de se alcançar assistência governamental, mas não como fim, é esta uma das premissas do autor que iremos utilizar em nosso estudo, *uso da tradição com fins políticos* (BALANDIER, 1969, p.163). Enfim, chegamos a um ponto ao qual percorreremos ao longo de nosso estudo. Em relação a isso, exemplificamos com o estudo sobre os camponeses *betsimisaraka* no qual o autor destaca o surgimento de:

[...] Uma instituição nova, tomada de empréstimo a grupos vizinhos e adaptada, difundiu-se largamente no curso dos últimos anos; trata-se de um ritual associado à crise de posse por espíritos identificados e hierarquizados: o *tromba*. Não se pode limitar-lhe a significação às esferas religiosas, pois a relação com o sagrado cauciona, nesse caso, a nova ordem social e cultural que se esboça. (BALANDIER, 1969, p.165)

Ainda destaca que este ritual evidencia elementos fecundos na análise das sociedades que confrontam com o tradicionalismo e com a modernidade, além de apontar que os grupos, *ao organizarem tais elementos, não atuam de forma dualista, mas há sim uma complexa relação na qual:*

[...] a dialética que opera entre um sistema tradicional (degradado) e um sistema moderno (imposto do exterior); faz surgir um terceiro tipo de sistema sócio-cultural, instável, cuja origem está ligada à defrontação dos dois primeiros. A interpretação desses fenômenos contraria as teorias banais do dualismo sociológico. Em razão de sua dimensão, constitui a comunidade aldeã a unidade em que se apreende melhor a dinâmica complexa em que se determinam, em estado nascente, as novas estruturas, em que as incidências da ação política moderna se manifestam da maneira mais imediata. (BALANDIER, 1969, p.166 Grifos nossos).

Tais constatações sobre a dinamicidade social e o surgimento de uma “terceira situação”, oriunda de um profundo processo histórico dialético, remete-nos a atual situação na qual os Xetá se encontram, no entanto, antes de abordarmos nosso objeto de pesquisa, acreditamos ser necessário apresentar outros elementos importantes sobre a constituição dos grupos étnicos e seus desdobramentos sociohistoricos.

3.3 Fronteiras étnicas e a determinação dos grupos.

Ao final da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) eclodem diversos movimentos sociais e também movimentos étnicos. Mota; Faustino (2012) balizam tal acontecimento como marco histórico, destacando a fundação da UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, agência internacional que financiou o estudo de Lévi-Strauss (1908-2009) intitulado “Raça e História”, em 1952. Neste estudo o importante antropólogo do período refutou o conceito de raça que fundamentou modelos políticos como o nazi-facismo, criticando percepções evolucionistas que compreendem a história de forma linear, considerando-as eurocêntricas e intolerantes. A partir deste período é propagada fortemente a ideia de “diversidade cultural”. Lévi-Strauss (1976) explica que o conceito de raça é inadequado para o entendimento das tantas diversidades existentes no mundo.

Sobre essa questão, Canclini (1983) em seu livro “As Culturas Populares no Capitalismo” tece considerações sobre o texto de Lévi-Strauss (1976), expos a questão da seguinte forma:

O antievolucionismo, posição a que estes raciocínios conduzem, foi exacerbado por Lévi-Strauss até o ponto de implicar uma negação da possibilidade de existência de qualquer explicação unificada acerca da história. Diante deste tema, Lévi-Strauss retira as conclusões mais radicais do seu formalismo estruturalista: a subordinação da história à estrutura, da estrutura ao conhecimento formal que dela se possui e deste conhecimento à codificação. (CANCLINI, 1983, p.21-22)

Ainda para este autor, desqualificam-se todas formas possíveis do famigerado etnocentrismo, admitindo-se prontamente a antítese do relativismo cultural, ressaltando a autonomia das comunidades.

Mota; Faustino (2012) elucidam que tais ideias patrocinadas pela UNESCO foram fortalecidas com o apoio de importantes países da Europa Ocidental e dos Estados Unidos no pós-guerra, alcançando significativa dimensão no período de crise econômica mundial do sistema capitalista, em que os movimentos minoritários como “[...] operários, feministas, raciais, étnicos, identitários e ecológicos compeliram o sistema a elaboração de políticas públicas de inclusão” (MOTA; FAUSTINO, 2012, p.17).

Os autores também esclarecem que pela perspectiva antropológica os grupos étnicos organizam-se culturalmente conforme esquemas históricos, ou seja, as populações estão em constante movimento, em relação a confrontações de experiências,

as quais abrangem “[...] dimensões históricas, culturais, ‘sociais’, religiosas, tecnológicas etc. a essas populações, sociedades ou grupos étnicos” (MOTA; FAUSTINO, 2012, p.18). Deixam claro que as populações indígenas de hoje não são as mesmas de séculos passados, e esta alteração não se trata de um processo de aculturação, mas sim de novas formações e constituições socioculturais.

Por meio de pensadores como Max Weber⁵⁵ e Fredrik Barth, os autores sintetizam as condições dos grupos étnicos a partir de uma criação social “[...] de sentimentos coletivos que se fixam como étnico [...] a consciência étnica é traçada por um destino político em comum, e não por uma ‘origem’ advinda de um tempo imemorial, como se fosse uma herança genética” (MOTA; FAUSTINO, 2012, p.19).

Chegamos a um inevitável ponto de indagação: quais são os fatores determinantes para a consolidação, manutenção e inclusão/exclusão de indivíduos em um determinado grupo étnico? Quais subsídios teóricos podem nos auxiliar na compreensão da atual organização grupal dos índios Xetá?

Tomamos como ponto de partida a introdução do livro *Grupos étnicos e suas fronteiras*, de Barth (2011)⁵⁶, no qual se destaca que as diferenças culturais, assim como as fronteiras e vínculos históricos, receberam uma considerável atenção; mas a constituição dos grupos étnicos e a natureza de suas fronteiras, entretanto, não foram examinadas de maneira sistemática. O autor esclarece que o conceito de “sociedade” fora até então tratado como algo extremamente abstrato, como destaca: “[...] sistema social englobante dentro do qual grupos e unidades concretas menores podem ser analisados” (BARTH, 2011, p. 188).

Esta abordagem, considerada estática tanto por Barth (2011) como por Balandier (1955; 1969), não possibilitou a análise de suas fronteiras e a empiria de formação e manutenção de cada grupo diferenciado, visto que “[...] persiste a visão simplista de que o isolamento geográfico e social tenham sido os fatores críticos para a sustentação da diversidade cultural [...]” (BARTH, 2011, p. 188).

Partindo de seus estudos sobre a fronteira, Barth (2011) propõe duas descobertas. A *primeira* é que as fronteiras persistem, mesmo com forte trânsito, assim a distinção

55 Maximilian Karl Emil Weber (1864-1920) intelectual alemão, Weber, Max, Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva / Max Weber; tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn - Brasília, DF :Editora Universidade deBrasília: SãoPaulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

56 Discussões sobre o conceito de etnicidade, grupo étnico e inúmeros debates sobre o tema podem ser estudados por meio da obra de Fredrik Barth, Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart no livro Teorias da Etnicidade publicado pela editora Unesp 2011.

étnica não é dependente de uma imobilidade grupal e da ausência de contato e/ou informação. O que ocorre de fato são processos de inclusão e incorporação, em um complexo sistema de seletividade no qual as categorias são mantidas, mesmo havendo alterações na participação e no pertencimento grupal. Logo, “[...] descobre-se que as relações sociais estáveis, persistentes e muitas vezes de uma importância social vital, são mantidas através dessas fronteiras e são frequentemente baseadas precisamente nos estatutos étnicos dicotomizados” (BARTH, 2011, p. 188).

Destarte a diferenciação étnica não é dependente da ausência de interação social com outros grupos, mas pelo contrário, são estas as próprias fundações na distinção “*nós-outros*”, pontos os quais servem de parâmetros para a própria diferenciação. Nesta perspectiva o sistema social não desaparece ou se contamina por aculturação ou transformação, mas os estatutos étnicos permanecem no contato interétnico e nas relações interdependentes do grupo (BARTH, 2011, p. 188).

Barth (2000) em o *Guru iniciador e outras variações antropológicas* esclarece que noções estáticas que adjetivam os grupos como portadores de essência, ou como Balandier (1993) denomina uma condição de *status quo ante* de forma imutável e estruturante, são na verdade devir. “Tudo aquilo que é, está *continuamente mudando*” (BARTH, 2000, p.125). Em segundo lugar, o que vemos como estudiosos em campo, podem não revelar a verdadeira relação, sendo extremamente dificultosa a diferenciação entre a aparência dos grupos e elementos verdadeiramente reais e quotidianos, e, em terceiro, um fato, uma “coisa” identificável, é, ou pode ser, manifestação de uma outra coisa. “Há uma rede de identidades que conecta entidades explicitamente muito diferentes como manifestações do mesmo” (BARTH, 2000, p.125).

O que de fato é detectável é como as sociedades se produzem e reproduzem suas fronteiras, e também quando descoberta as fronteiras, identificar o que permite que haja coerência e funcionalidade, ou seja, “como e em que grau os seus conteúdos ideativos chegam a formar um sistema lógico fechado como tradição de conhecimento” (BARTH, 2000, p.127).

Posta esta constatação, faz-se necessário compreender as dinâmicas históricas e atuais do grupo Xetá na T.I. São Jerônimo. Isso porque, para este autor, não há um processo aleatório de atribuição, já que, mesmo destacando o predomínio da *autoatribuição* sobre o pertencimento, os grupos criam impedimentos quanto ao

pertencimento étnico e quanto às relações interétnicas⁵⁷”, isolando, assim, partes das culturas, protegendo-as de qualquer confronto ou modificação” (BARTH, 2011, p. 197).

Por esta perspectiva, o definidor da etnicidade é a fronteira e não a matéria cultural, as constituições biológicas ou quaisquer outros atributos. Devemos, portanto, lançar nossa atenção para as fronteiras sociais, assim atentando sobre o caso dos Xetá: “[...] se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com os outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão” (BARTH, 2011, p. 195).

“A fronteira canaliza a vida social”, ela está frequentemente determinando uma grande parte das relações sociais e dos comportamentos, uma vez que os pertencentes ao grupo “jogam o mesmo jogo” diferenciam-se dos outros, diferenciam os critérios de julgamento e aplicação ou não de suas regras. Mantêm-se as fronteiras, as unidades e dicotomias (pertencentes e não pertencentes), espera-se diferenças culturais de cada grupo, contudo, em locais onde os grupos se interagem continuamente, como no caso da T.I. São Jerônimo, a interação entre os “diferentes” é contínua, e ocorre uma certa confluência de valores, o que Barth (2011) descreve como uma similaridade ou comunidade de cultura, adentra então o papel da diferenciação:

Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais. O traço organizacional que, segundo minha tese, deve ser encontrado em quaisquer relações interétnicas consiste em um conjunto sistemático de regras dirigindo os contatos interétnicos. (BARTH, 2011, p. 196)

Destaca-se que as pessoas que compõem os grupos abordados participam de universos de discursos múltiplos, e em certa medida discrepantes, elaboram mundos parciais que podem ser simultâneos. “A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica” (BARTH, 2000, p.123). Logo, para ele:

Devemos também identificar os processos sociais pelos quais essas correntes se misturam, ocasionando por vezes interferências, distorções e mesmo fusões. Além disso, pode ser que cada corrente siga uma dinâmica básica diferente. (BARTH, 2000, p.127)

57 Tal pressuposto de Barth (2011) foi constatado na T.I. São Jerônimo na Exposição Cultural da Escola Indígena Cacique Kofej, no ano de 2012. Nesta os grupos estavam distribuídos no local de exposição, de acordo com suas distinções étnicas (Xetá, Guarani e Kaingang), cada qual com elementos de sua cultura material e imaterial. Discutiremos estes dados de maneira mais pormenorizada na próxima seção.

O vínculo positivo entre os diversos grupos étnicos depende, diretamente, da complementaridade dos grupos. Pode-se emergir uma interdependência ou uma simbiose, não havendo complementaridade, não haverá interação (BARTH, 2011, p.200). As sociedades variam de acordo com a coação exercida pela identidade; analogamente, sistemas poliétnicos possuem muitas variações valorativas, e a fronteira deve ser altamente eficiente.

Resumindo, o material humano que é organizado em grupo étnico não é imutável e, embora os mecanismos sociais discutidos até aqui tendam a manter dicotomias e fronteiras, eles não implicam que o material humano organizado por eles seja estático: as fronteiras podem persistir apesar do que podemos, metaforicamente, denominar “osmose” das pessoas que as atravessam. (BARTH, 2011, p. 204)

Não havendo, também, segundo o teórico, delimitações ou restrições ao pertencimento étnico por outro fator como gênero ou condição econômica, como deixa claro.

Logo, nômade, camponês e cidadão podem pertencer ao mesmo grupo étnico no Oriente Médio; onde as fronteiras étnicas persistem, elas dependem de mecanismos mais sutis e específicos, ligados essencialmente à impossibilidade de combinar determinados estatutos de papéis. (BARTH, 2011, p.211)

A denominação étnica é altamente complexa, envolvendo inúmeros fatores. Formam, conforme Barth (2011) nomeou, uma constelação estatística e que não são necessariamente interdependentes sobre as alterações étnicas, nomeação e autonomeação.

O que surpreende não é a existência de alguns atores que não entram nessas categorias, e de determinadas regiões do mundo onde os indivíduos tendem a classificar-se inteiramente dessa forma, mas o fato de que as variações tendem a se reagrupar em constelações. *Assim podemos-nos apegar não ao aperfeiçoamento de uma tipologia, mas ao descobrimento dos processos que acarretam tais reagrupamentos.* (BARTH, 2011, p.212, Grifos nossos)

O legado que a obra de Barth (2000; 2011) deixa para nosso estudo é a explanação de questões desmistificadoras e legitimadoras do pertencimento étnico, atentando-nos à realidade na qual estes grupos estão inseridos, à formação da fronteira e à constituição do grupo, transcendendo, assim, quaisquer estereótipos.

3.4 Emergência étnica, etnologia dos “índios misturados”

Tomando a historicidade e a condição contemporânea como ponto chave na compreensão das populações indígenas, Oliveira (1998), ao destacar a intensa expropriação, explorações seculares e diásporas dos índios do Nordeste, demonstra um ressurgimento, um rearranjo destes povos. Evidencia dados nos quais na década de 1950 havia apenas 10 etnias indígenas; já no ano de 1994 contabilizaram-se 23 etnias na região. Por outro lado, como explicar teoricamente esse “ressurgimento” de povos considerados “originários” ou “autóctones”?

Oliveira (1998) denomina de *etnogênese*, englobando o caráter emergencial de diversos povos, e, neste enlace, os índios do nordeste até então, foram considerados por muitos estudiosos da temática como providos de características etnológicas menores, ou até desprovidos da condição étnica. Sendo assim, o pertencimento étnico adquire novas funcionalidades na medida em que as reivindicações – territoriais e de intervenções assistenciais – expandem-se em âmbito local e nacional. Nas palavras do autor:

A “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural. E é orientado por essas preocupações teóricas, que se constituiu do início dos anos 90 para cá um significativo conjunto de conhecimentos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste [...]. (OLIVEIRA, 1998, p. 53)

Altera-se a concepção “[...] a partir de fatos de natureza política – demandas quanto à terra e assistência formuladas ao órgão indigenista – que os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universidades da região” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p.51). Emerge, assim, um percurso de uma antropologia periférica, que se debruça sobre as dimensões políticas dos povos e dos conceitos abordados.

Oliveira (1998) delineia um breve histórico sobre o surgimento desta problemática. Em 1975, consolida-se um termo de cooperação entre a FUNAI – Fundação Nacional do Índio e UFBA – Universidade Federal da Bahia; nesta cooperação abriu-se espaço para estudos sobre os Pataxó e os Kiriri que, mesmo tendo seu reconhecimento “étnico”, não dispunham de terras demarcadas e devidamente

protegidas conforme a legislação sobre os direitos indígenas determina. Em decorrência dessa e de outras ações, posteriormente criam-se a ANAI⁵⁸ e PINEB⁵⁹, produzindo uma grande quantidade de artigos referentes à temática e à sua afirmação étnica, gerando claros argumentos que fortaleciam as demandas postas pelos grupos.

Essa desproporção dá aos problemas e mobilizações dos povos indígenas na Amazônia uma importante dimensão ambiental e geopolítica, enquanto no Nordeste as questões se mantêm primordialmente nas esferas fundiária e de intervenção assistencial. Se, na Amazônia, a mais grave ameaça é a invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, *desnaturalizando* a “mistura” como única via de sobrevivência e cidadania. (OLIVEIRA, 1998, p.51, grifos do autor).

Neste mecanismo de reconhecimento étnico há um ponto chave, denominado pelo autor de *territorialização*, considerado como um processo de *reorganização dos grupos étnicos*. Elenca para tal quatro características fundantes nesta organização:

[...]1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado⁶⁰. (OLIVEIRA, 1998, p. 55)

Este autor busca na obra de Barth (1969; 2011)⁶¹ constatações sobre a constituição étnica, fenômeno que ocorre mediante o contato nos limites grupais (*boundaries*), destacando que o processo de identificação étnica deve ser vislumbrado em suas conjunturas com outros grupos e sua relação com o Estado. Entretanto Barth (1969; 2011) propõe que se analise a empiria – estritamente – e se coloque em prova seu arsenal teórico. Diferentemente, Oliveira (1998) apresenta uma análise da distinção e diferenciação como elemento de organização social e sobre o contexto intersocietário –

58 Associação Nacional de Ação Indigenista, com sede em Salvador-BA, fundada em 1979 por povos indígenas locais. Maiores informações no sítio <<http://www.anai.org.br/>>

59 Programa de Pesquisas Indígenas do Nordeste Brasileiro, locado na UFBA no departamento do Antropologia.

60 Sobre o processo de territorialização, Oliveira (1998) também destaca ser por meio deste o meio pelo qual Estado-Nação incorporam as sociedades diferenciadas

61 João Pacheco de Oliveira menciona a mesma obra “Ethnic Groups and Bondaries.London/Oslo: George Allen & Unwin/Universitets Forlaget. pp. 9-38”

pela via da *territorialização* – em que cada grupo está inserido, destacando a perspectiva

[...] de uma interação que é processada dentro de um quadro político preciso [...] Para dar mais atualidade histórica a tal contexto, caberia fazer dois reparos [...] que algumas vezes o exercício do mandato político pode ser transferido de um Estado-nação para outro; *e que existem regulamentações internacionais que ganham a cada dia mais força e que vêm a instituir novos dinamismos na relação entre grupo étnico e Estado-nação.* (OLIVEIRA, 1998, p.56, Grifos nossos)

Desta forma, altera-se o foco da identidade étnica para a diversidade de situações de contato, pois a condição social de cada grupo determina as condutas, não sendo determinada pelas unidades, pela etnia, pela comunidade. Assim, a existência étnica é determinada nas condições sociais, e este não é um fator unicamente delegado à racionalidade, mas a elementos histórico-culturais heterogêneos em cada grupo.

O autor faz uma análise relevante sobre os “troncos velhos” e as “pontas de ramas”, fato identificável entre os Xetá na contemporaneidade.

Os antepassados seriam “os troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”. Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos “encantos” para afastar-se da condição de “mistura” em que foram colocadas. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu “tronco velho”), podendo vir a redescobrir-se enquanto “pontas de rama”. (OLIVEIRA, 1998, p. 61)

Oliveira (1998) atesta que necessariamente as duas correntes⁶², predominantes da antropologia, devem ser levadas em consideração, para que possam se compreender o fenômeno da etnicidade. Sintetizando seu pensamento:

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é a experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, *mas até mesmo o reforça.* É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade. (OLIVEIRA, 1998, p. 64, grifos nossos)

62 Instrumentalistas: Barth (1969), Cohen (1969/1974) que evidenciam os processos e transformações políticas, estes analisados em condições específicas e os Primordialistas: Geertz (1963) Keyes (1976) Bentley (1987) que detectam as “lealdades primordiais”, autores estes citados por Oliveira (1998).

Assim, na imagem da “viagem de volta” o autor destaca dois elementos que elucidam tanto as questões territoriais e étnicas, como caracteres físicos. A expressão “enterrada no umbigo”, além de ser muito conhecido por populações não indígenas para manter o pertencimento e a consciência de onde se teve origem, é também:

O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da *autoctonia*. (OLIVEIRA, 1998, p. 65)

Outro termo da frase de Torquato, resgatado por Oliveira (1998), refere-se à natureza estar gravada em sua própria mão. Este é o vínculo, inegável do traço biológico, que implica uma coletividade maior, para além da condição social, é “[...] a relação com a coletividade de origem remete ao domínio da fatalidade, do irrevogável, que estabelece o norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta” (OLIVEIRA, 1998, p.65).

Ao analisar as trajetórias das lideranças indígenas no nordeste, destaca um forte retorno aos primórdios, de como os “troncos velhos” viviam, surgem novos grupos étnicos, e:

Daí a afirmação de que o surgimento de uma nova sociedade indígena não é apenas o ato de outorga de território, de “etnificação” puramente administrativa, é também aquele da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência e uma autoridade simultaneamente religiosa e política. Só a elaboração de utopias (religiosas/morais/políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização. (OLIVEIRA, 1998, p. 66)

Demonstradas questões julgadas fundamentais sobre a constituição dos grupos étnicos, suas estratégias, consolidações, mutabilidade e rearranjos, passamos à discussão de aspectos históricos sobre a etnia Xetá.

4. A HISTÓRIA PÓS 2003: OS XETÁ COMO POVO EMERGENTE.

“[...] não existe só nos dois, atrás de nós tem nossos irmãos nossos sobrinhos, nossas irmãs.” (Relato de Claudemir da Silva, Universidade Estadual de Maringá, com seu irmão Julio Cezar da Silva sobre a atual situação do grupo Xetá, Projeto Jane Reko - 5º Oficina Pedagógica, UEM/2011)

Na pesquisa de doutorado Silva (2003), aponta que os poucos sobreviventes da Serra dos Dourados se dispersaram em diferentes cidades e T.I's, e durante os anos de 1962 (com a saída do grupo de Ajatukã da Região do Córrego Maravilha) até meados de 1996, quando iniciou seus trabalhos junto aos sobreviventes, os Xetá passaram por um período caracterizado pelo esquecimento e invisibilidade, mas caracterizado por profundas transformações étnicas, que se refletem atualmente. Não identificamos outras pesquisas que expusessem a situação do grupo Xetá após este período. Uma das atividades do Projeto, coordenada pelo etnohistoriador Lucio Tadeu Mota foi, estimular os grupos da etnia Xetá a escreverem suas histórias atuais.

Em nosso trabalho, traremos algumas narrativas recordações destes índios, lembranças e explicações de como foram se rearranjando, consolidando os grupos familiares e traçando novas formas de subsistência e novas alianças.

Dos 12 Xetá sobreviventes da década de 1964, 8 eram crianças nas décadas de 1950-1960 que participaram ou foram mencionados nos trabalhos de Silva (1998; 2003); na execução do projeto *Jane Rekó Paranhá* constatamos que atualmente ainda estão vivos: *Kuein*, *Tiquoen*, *Rondon*, *Tiguá*, *Ã* e *Luiz Degoi*⁶³.

O projeto buscou contatos com todos os Xetá no Paraná. Em relação a *Kuein*, que atualmente reside na T.I. Marrecas, não foi possível a participação nas atividades em decorrência de problemas de saúde conforme informações de seus familiares. Baseando-nos nos trabalhos de Silva (2003; 2007), aproximamos sua idade em torno de 75 anos. *Tiquoen* tem cerca de 52 anos e, até os dados que conseguimos obter, reside na cidade de Novas Tebas-PR. Rondon seu irmão mais novo tem 3-4 anos a menos e reside na T.I. Xapécó no município de Xanxerê-SC (SILVA, 1998).

Das mulheres sobreviventes constam Maria Rosa Tiguá, que reside na cidade de Umurama-PR e tem aproximadamente 62 anos; Ana Maria Tiguá (*Tucaadjo*) tem idade

⁶³ Sobrevivente não identificado por Silva (1998;2003).

aproximada de 60 anos e atualmente reside no município de São Paulo-SP; e Maria Rosa ã Xetá que reside na T.I. Rio da Areia e tem idade aproximada de 65 anos.

Luiz Degeon Xetá do Brasil atualmente reside no município de Rio Verde-MS e tem idade aproximada de 58 anos, sendo que ainda não obteve contato com os sobreviventes, deixando assim uma possível lacuna a ser preenchida e trabalhada sobre a memória dos Xetá.

4.1 Histórico da Terra Indígena São Jerônimo

A T.I. possui cerca de 1.339 hectares, e uma população estimada de 674 indígenas (ESTRATÉGIA...2012), sendo cerca de 110 pessoas da etnia Xetá. O restante da população se divide entre índios Kaingang, Guarani e não-índios.

Figura 3: Mapa município São Jerônimo da Serra – PR

A T.I. São Jerônimo é descrita historicamente por Mota (2010) como os campos de *Inhoó*, local de abundante presença de índios Kaingang, território que foi incorporado como propriedade de Barão de Antonina em 1846. Passados alguns anos, o próprio Barão doaria o território para a consolidação do aldeamento indígena. A delimitação territorial passou então por inúmeras transformações, caracterizadas sobretudo pela redução territorial. Novak (2006), baseado nos estudos de Mota, aponta a reivindicação dos índios Kaingang, que identificando a tomada de terras, solicitam em 1877, através do Frei Cimitile (chefe do aldeamento), uma petição junto ao governo provincial. Posteriormente ocorrerão outras transformações até enfim chegar a dimensão territorial atual⁶⁴.

64 Para maiores detalhes conferir Góes (2010) e Tommasino (1995).

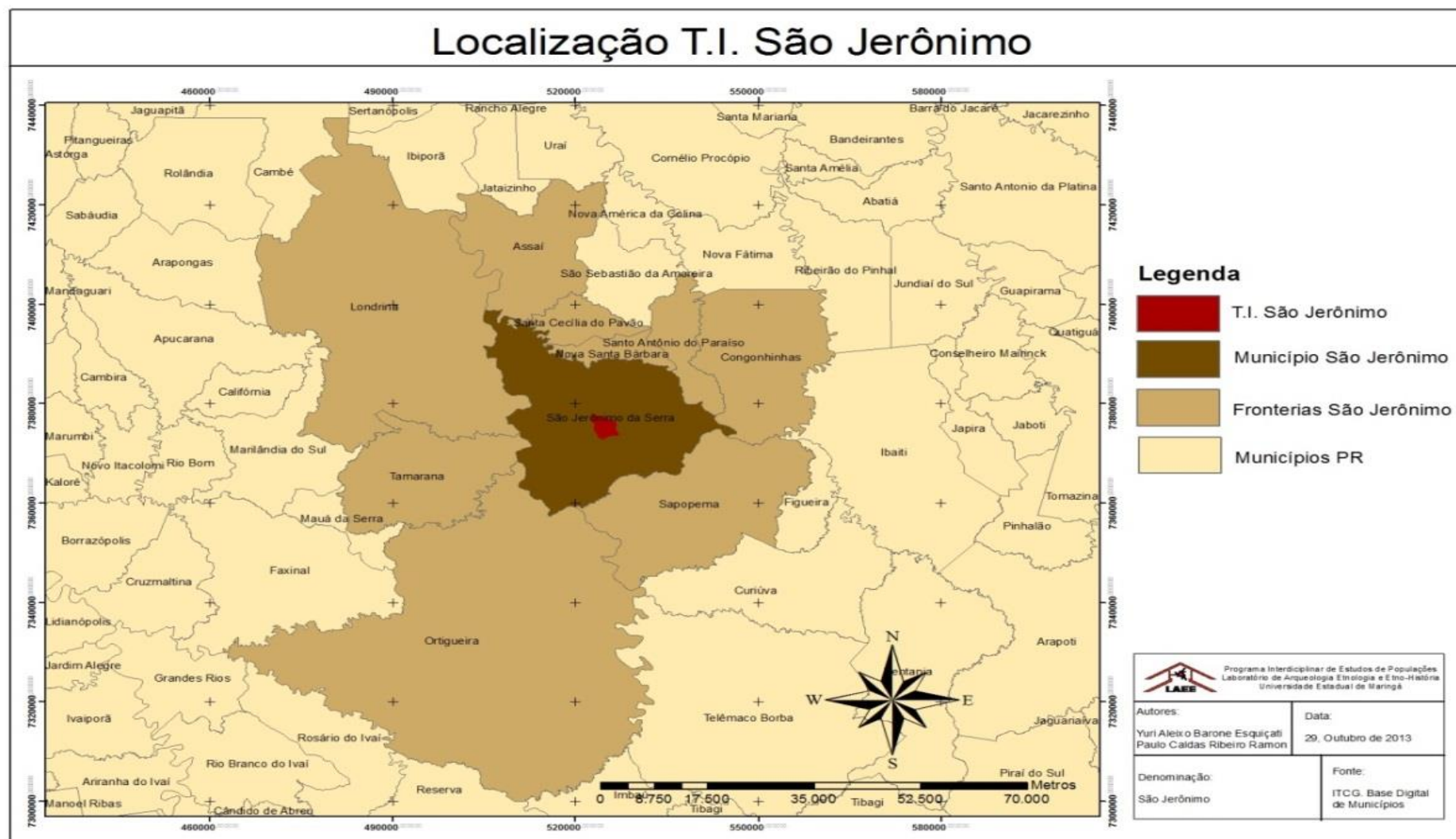


Figura 4: Localização T.I. São Jerônimo.

Como mencionado, a T.I. São Jerônimo engloba três etnias, a segunda a ocupar a T.I. é a Guarani e sua chegada é datada por volta de 1947, sendo oriundas da região chamada de Pinheiro Seco/Marabá no Rio Congonhas (GÓES, 2010).⁶⁵

O autor aponta para uma profunda relação de parentes e interétnica entre as T.I. São Jerônimo, Barão de Antonina, Ywy Porã, Laranjinha, Pinhalzinho, Apucarantina, Mococa e Queimadas.

Tal característica é presente atualmente, sendo notável que não obstante a grande frequência de casamentos interétnicos (Kaingang – Guarani; Guarani – não índios; Xetá⁶⁶ – Kaingang, e etc.) as diferenças sociais e identitárias continuam a ser constituintes da dinâmica social. Neste sentido, o caso da terra indígena de São Jerônimo é exemplar, pois nesta área a liderança política é dividida por dois caciques, um Kaingang e outro Guarani que agregam redes de solidariedade parental distintas. (GÓES, 2010, p.14).

O mapa na sequência corresponde à vista atual da T.I. São Jerônimo:

65 [...]Teria sido por volta de 1947 que o já referido funcionário do SPI Antonio Pedro Juvêncio - pai de Luiz Alan Vangfy Juvêncio que é, por sua vez, funcionário da Funai em São Jerônimo – sob ordens do então chefe do posto, Gardino, transportou as famílias Guarani para São Jerônimo (GÓES, 2010 p.9).

66 Góes (2010) em seu relatório apontará os núcleos familiares da T.I. São Jerônimo, havendo o casal José Luciano da Silva Tikuein e D. Conceição Pereira Martins, mostrando que a filha do casal, Zenilda da Silva (Xetá), é casada com Hipólito Candido da Silva, e assim, seus filhos Anderson da Silva e Leandro da Silva são tratados como Kaingang, mas também são Xetá, ocorrendo assim o fenômeno da dupla etnicidade.

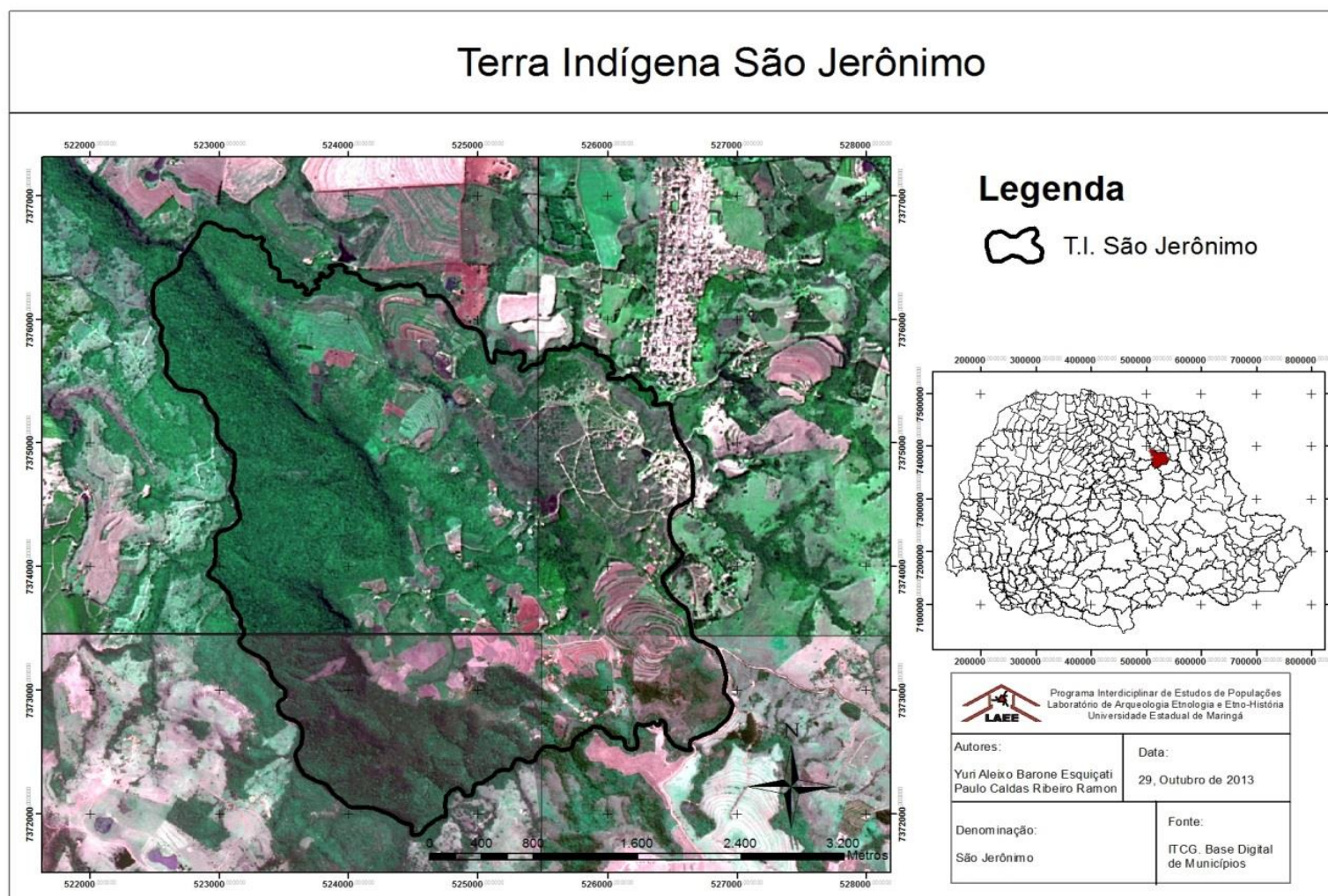


Figura 5: Localização T.I. São Jerônimo.

A presença dos índios Xetá na TI é datada de 1985 com a chegada de *Tikuein*, sendo que seus filhos se fixaram no local e estenderam o grupo. Dival da Silva casou-se com Fátima Jorge da Silva índia da etnia Guarani, sua filha Zenilda da Silva com Hypolito Cândido da Silva, índio Kaingang que foi cacique por cerca de 10 anos em São Jerônimo. Claudemir da Silva se casou com uma Kaingang da mesma T.I., e de acordo com seus próprios relatos fora designado por seu pai como um futuro cacique, fato também evidente no desenvolvimento do Projeto *Jane Rekó Paranhá*. Os outros filhos de *Tikuein* são: Benedita da Silva que casou-se com um Kaingang chamado Francisco Cândido da Silva, Sueli da Silva casada com um não índio, Rosângela da Silva com Sérgio Cândido, Kaingang e liderança na T.I., e Julio Cezar da Silva casado com Gisele Ribeiro Machado.

No Projeto *Jane Reko Paranhá* (2010/2012), foram possíveis novos registros sobre a história dos Xetá. Estes registros foram feitos com base em documentos e depoimentos com membros dos grupos familiares. Dona Conceição, esposa do falecido Tikuein, refere-se à sua família, à vida na atualidade e às expectativas quanto ao futuro:

Tive oito filhos, e todos eles graças a Deus estão vivos [...] A gente sente muita coisa. A gente é acostumado a plantar. A gente quer adquirir as coisas para deixar para os filhos. Tudo isso a gente sente assim magoado na onde a gente pára, o Sr. vê não tem onde o Sr. planta um pé de mandioca, a gente quer plantar uma coisa e quer plantar outra e a gente não tem assim...a liberdade para plantar porque não tem terra não tem nada, a gente sente né, porque a gente é acostumada na roça desde pequena, a gente quer construir as coisas eu penso assim nos filhos nos netos, como diz os filhos estão tudo casado, mas tem esses 2 netinhos que eu crio que estão aqui comigo então a gente pensa que a gente quer fazer o futuro para deixar para eles né? [...]. (D. CONCEIÇÃO, Relato registrado em atividade do LAEE/UEM, Projeto Jane Reko. Universidade Estadual de Maringá, 2011)

Além dos filhos, *Tikuein* também deixou muitos netos e bisnetos, na T.I. São Jerônimo, que atualmente compõem cerca de 120 indígenas Xetá. As lideranças, no período, eram Claudemir da Silva, Dival da Silva e Júlio Cezar da Silva.

Retomando Balandier (1993) e Oliveira (1998), é possível identificar *Tikuein* como o “tronco velho”, e o surgimento das novas gerações seus filhos, netos e bisnetos, as chamadas “pontas de ramas”, que atualmente traçam novas estratégias e ações diante da *situação colonial* contemporânea.

Foram efetivando-se também os elementos da *Territorialização*. Na medida em que se diferenciam da sociedade envolvente e das outras etnias Guarani e Kaingang, criam e mantêm sua unidade, ainda que dispersa devido a não-demarcação do território Xetá – como o caso dos outros grupos familiares –, e reelaboram a cultura de acordo com as lembranças do passado, traçando mecanismos políticos especializados a partir desta nova condição histórica.

4.2 Considerações iniciais em campo

Como vimos na seção anterior, foram impactantes a expropriação do território da Serra dos Dourados, fato que eclodiu em grande dispersão dos sobreviventes, que passaram a viver entre T.I.'s Guarani e Kaingang e também em algumas áreas urbanas. Muitos se casaram, tiveram filhos, netos e bisnetos, havendo assim uma nova etapa na história étnica do grupo, na condição de *índios emergentes* (ARRUTI, 1997; OLIVEIRA, 1998). Procuraremos trazer alguns dados de campo que atualizem a história destes índios.

Os primeiros dados de campo, por mim registrados, ocorreram nos dias 14 e 15 de maio de 2010⁶⁷. Juntamente com colegas do projeto, tínhamos o objetivo inicial de realizar um levantamento geral das práticas corporais e atividades esportivas realizadas na aldeia, no planejamento prévio de campo na T.I. São Jerônimo, no mapa utilizado e no quadro populacional, o qual destacava a presença das três etnias. Seguindo os procedimentos do projeto, estava munido de uma máquina fotográfica, um caderno de campo, e de três bolas de futebol de campo (cada qual destinava-se à respectiva liderança).

Ao chegar ao município de São Jerônimo da Serra - PR, passamos pela cidade e em poucos metros chegamos à aldeia, as quais se separam por cerca de 500m de estrada de terra. Chegando fomos ao encontro dos caciques. O primeiro foi o representante da etnia Guarani, Nelson Vargas que nos recebeu em sua casa e encaminhou-nos à escola local. O Cacique Nelsinho, como o próprio se denomina, explicou como era o dia-a-dia em sua aldeia, com um especial enfoque aos esportes: times de futebol, vôlei, danças, entre outros.

67 Projeto intitulado O Esporte/Lazer em comunidades indígenas realizado por meio do DEF (Departamento de Educação Física) da Universidade Estadual de Maringá em parceria com o LAEE.



Figura 6: Foto: Escola Estadual Cacique Kofej, crianças indígenas pulando corda, Maio de 2010. Foto: Paulo Caldas Ribeiro Ramon.

Tendo ciência da presença de mais duas lideranças, fomos rumo a elas, acompanhando o trabalho de Marcos Rogério (LAEE/UEM-PR) no mapeamento das casas. Adentramos pela aldeia acompanhados de Nelsinho, que nos explicou que a disposição das casas na T.I. estava dividida por localidades (Abacateiro, Sede e Barreiro), cada qual com seus grupos familiares, quase sempre próximos.

Chegamos à casa do cacique Hypólito Cândido, liderança da etnia Kaingang, que nos recebeu de forma hospitaleira. Explicamos o objetivo do projeto e entregamos a bola de futebol de campo ao cacique. Quando conversávamos este se mostrou atencioso e interessado sobre o futebol e, por entre suas pernas, havia um menino de olhar curioso. Era seu filho: Djese Cândido da Silva, do casamento com Zenilda da Silva (Filha de *Tikuein*)⁶⁸.

Seguindo as orientações dos pesquisadores do LAEE/CCH-UEM, procurei exercitar mais a escuta que a fala, levantando as demandas das lideranças. Assim meu objetivo estava quase completo, contudo ainda faltava o contato com a liderança Xetá.

Ainda havia uma bola em minha mochila. Enquanto que com autorização dos caciques andávamos pela aldeia, íamos auxiliando uns aos outros, mapeando e fazendo os levantamentos linguísticos e esportivos pela aldeia. Seguiam, assim, os mais experientes Tisciane Alencar (em atividades do projeto Observatório da Educação Escolar Indígena) e Marcos Rogério (LAEE/UEM-PR). Observava as crianças

⁶⁸ Estas relações familiares só puderam ser constatadas cerca de 2 anos após o contato.

brincarem no campo de futebol. Passadas algumas horas na aldeia, ainda não havíamos encontrado índios Xetá. Com o auxílio dos pesquisadores, fui apresentado a alguns jovens e crianças que jogavam bola, estes denominaram-se Xetá, seus respectivos nomes eram Kevin da Silva e Kelsin da Silva. Mais tarde, em revisão da caderneta, compreenderia que estes meninos também são netos de *Tikuein*.



Figura 7: Crianças no campo de Futebol da T.I. São Jerônimo, ao fundo a cidade de São Jerônimo da Serra, o jovem no primeiro plano de boné é Julio Cezar da Silva. (MOTA e FAUSTINO, 2013).

Enquanto os jovens e crianças relatavam as atividades lúdicas que praticam, aproxima-se de nós Julio Cezar, uma das lideranças Xetá no período. Explicamos-lhe o objetivo do projeto e entregamos a bola, diferentemente das lideranças Kaingang e Guarani que destacaram possuir um time próprio, Julio ressaltou que os Xetá não possuíam um time, uma vez que, mesmo havendo muitos primos e irmãos que poderiam compor, frisou a escassez de recursos como chuteiras, uniformes e meiões. Além disso, muitos dos Xetá trabalham aos finais de semana como temporários (bóias-frias), fato que impossibilita a participação nos jogos⁶⁹.

69 Embora tenham seus times, as lideranças Kaingang e Guarani também destacaram a falta de recursos.



Figura 8: Julio César e Sueli da Silva, respondendo ao questionário sociolinguístico do Observatório da Educação Escolar Indígena. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).

Estabelecido o primeiro contato, realizamos outra incursão nos dias 13 e 14 de Agosto de 2010 na T.I. São Jerônimo. Tínhamos o objetivo de coletar dados filmicos que evidenciassem a atual condição esportiva na T.I. São Jerônimo, e na ocasião entrevistamos diversas lideranças, dentre os relatos colhidos, Julio Cezar aprofundou questões sobre a condição dos Xetá.

É como a gente estava falando, a gente está querendo resgatar a cultura dos antepassados nossos né [...] que a gente chegou a comentar né da luta corporal [...] outra que a gente gosta também é o futebol né que a gente precisavapara ficar se deslocando para estar jogando bola [...] precisamos também de uniforme, com o nome indígena escrito, tudo certinho para mostrar que a gente é da aldeia, pois quando a gente está jogando assim...não tem nada para destacar não tem um desenho de alguma coisa...uma flecha um arco é ...não tem como estar destacando o nome, escrevendo na língua né? Camisa explicando como que é....é isso né? Acho que na verdade se conseguisse resgatar mais coisa dos antepassados da gente, para estar colocando para as crianças para estar brincando e é isso isso...fico até emocionado de falar...na verdade a gente precisa de muita coisa aqui tem o campo que está parado aqui também. [...] Na verdade gostaria também de fazer tiro ao alvo treinar o jovem, para fazer as

flechas...estar treinando é muito bom...puxar de volta as coisas dos antepassados porque aqui até agora não vi ninguém fazendo ainda...fazendo disputa de tiro ao alvo né...flecha...esse tipo de coisa não vi. (JULIO CÉZAR DA SILVA, T.I. São Jerônimo da Serra, Agosto de 2010)

É sabido sobre a importância do Futebol e sua representatividade entre os povos indígenas, sobretudo no trabalho de Fassheber (2010). A ausência de um time unicamente Xetá com suas representações evidenciou, por ora, a escassez das condições materiais para uma representação efetiva na T.I., obviamente por questões históricas, visto que, na situação local, podemos recorrer as constatações de Oliveira (1998) sobre a etnologia dos índios do nordeste, constatamos que os Xetá ainda estão em *terceiro lugar* quando a organização na T.I., *um lugar menor*, mas buscam formas possíveis de se reorganizarem.

[...] A condição dos Xetá no momento não é muito das boas né? Mas a gente vai levando né? Como Deus manda a gente está indo, faltam muitas coisas para gente né? Com o pouco que ganhamos nós vamos lutando devagar, a gente está aí né? Mas a gente está no meio dos Guarani, Kaingang, né? Estão tratando a gente muito bem, mas não é aquela coisa como se a gente tivesse no lugar da gente, a gente vai levando [...] eles apoiam bem a gente [...]. (JULIO CEZAR DA SILVA, T.I. São Jerônimo, Agosto de 2010)

Como menciona Júlio Cezar, os Xetá estão na T.I. São Jerônimo e são bem aceitos pelos Kaingang (primeiros a fixarem na localidade) e Guarani (vindos em 1946). Ainda assim não estão em seu próprio território, e tal fato leva-os a se adaptarem às novas demandas e regras políticas postas.

Retomando os conceitos de Barth (2011), vemos que a etnicidade é mantida mesmo diante de fluxos contínuos, e que, mediante um contexto de transformações, mutações e diásporas extremamente dinâmico, os Xetá vão estabelecendo novas alianças, tanto no interior da T.I. quanto com instituições não indígenas para assim garantir a continuidade do grupo étnico.

4.3 *Jane Reko Paranhá* (o contar de nossa existência 2010-2012): um processo de emergência étnica.

Concomitantemente à pesquisa do projeto O esporte/Lazer em Comunidades Indígenas no Paraná que pude realizar como integrante pesquisador com os povos indígenas no Paraná, o LAEE implementava o Projeto Interinstitucional e Multidisciplinar de pesquisa sobre o povo Xetá, intitulado *Jane RekoParanhá: O contar de nossa existência*, tendo como instituição líder a Universidade Estadual de Maringá, sob coordenação dos professores Dr. Lucio Tadeu Mota e Dr^a. Rosângela Celia Faustino. O projeto teve como instituições participantes a Universidade Estadual do Mato Grosso, representada pela antropóloga prof. Dr^a. Carmen Lucia Silva da UFMT, e pelo LALI – Laboratório de Línguas Indígenas da UnB (Universidade de Brasília), com o prof. Dr. Aryon Dall’Igna Rodrigues, conhecedor da etnia Xetá desde meados da década de 1960, quando teve um contato com as famílias de Adjatukã e Eirakã, e também pela professora linguista Dr^a. Ana Suely Arruda Câmara Cabral, coordenadora do LALI.

Contou também com o apoio da UFPR, representado pelo prof. Dr. Miguel Alfredo Carid Naveira, e do Museu Paranaense, representado pela arqueóloga Dr^a Claudia Ines Parellada. O Projeto contou com a significativa participação da Coordenação da Educação Escolar Indígena, junto à SEED – Secretaria de Estado da Educação do Paraná e teve, em seu início, a participação de representante do MEC – Ministério da Educação. O Projeto *Jane Reko*, financiado pela CAPES e pelo MINC – Ministério da Cultura, representou, então, uma das iniciativas da UEM-PR no âmbito das ações que a CEEI/SEED vinha desenvolvendo junto aos indígenas Xetá. Desta forma, os Xetá que já vinham se mobilizando e reivindicando seus direitos, participaram efetivamente de todas as etapas do projeto que teve o intuito de revitalizar e fortalecer a organização do grupo étnico, evidenciando elementos da cultura material e imaterial (em museus e *in loco*) proporcionando pesquisas sobre a temática, com os seguintes eixos do MINC: Cultura, Memória e Patrimônio; Cultura, Populações e Território; e Cultura, Cidadania e Inclusão social.

Este projeto teve o objetivo de contribuir com o recém criado, Programa Interinstitucional e Multidisciplinar voltado ao estudo do povo Xetá, envolvendo todas as instituições mencionadas, focando a revitalização e divulgação, os elementos da história, a educação e a língua que foram abordados ao longo dos 10 encontros.

Buscou-se, assim, o mapeamento, identificação e a recuperação de documentos históricos, publicados, ao final do projeto, no livro “Os Xetá no vale do rio Ivaí 1840-1920”, abarcando descrições de viajantes como Thomas Bigg-Wither e Albert Vojtech Fric e dados inéditos do SPI, até então pouco analisados por pesquisadores e de pouco ou nenhum acesso aos indígenas Xetá. O projeto possibilitou também a publicação de outro livro, de valor inestimável. Trata-se das cadernetas de campo de Aryon Dall’Igna Rodrigues, nas quais registrou informações coletadas junto aos Xetá nos anos de 1960 e 1962, na Serra dos Dourados, e em 1967, já retirados do território, no PIN Guarapuava, hoje T.I. Marrecas.

Ao longo dos Encontros Pedagógicos, também chamados de Oficinas, tendo em vista a riqueza das narrativas dos Xetá, sua capacidade de organização e sistematização dos conhecimentos tradicionais foi publicado o livro “Jané Reko Paranhá: Narrativas Xetá”, envolvendo as histórias: “A água grande/ *Añuadjo*” e “História do Fogo/ *Paranhá Tata*”. Finalizando as produções realizadas pelo projeto, consta o “Vocabulário Ilustrado Xetá”, organizado pelos pesquisadores envolvidos no projeto e o Povo Xetá.

Há também o material filmico produzido, o primeiro DVD, intitulado “Jané Rekó Paranhá memória fílmica Xetá- Intervenções”, que contempla registros elaborados ao longo das 10 Oficinas com o Povo Xetá, retratando oficinas pedagógicas, aspectos da cultura material e imaterial e a história recente do grupo étnico, sendo estas caracterizadas pelo percurso dos Xetá (*Tikuein*, *Tuca* e *Ã*), bem como a história mais recente dos grupos familiares envolvendo os filhos, netos e bisnetos dos sobreviventes. Tais oficinas propiciaram a inserção de narrativas Xetá registradas em campo nos anos de 1960, 1963 e 1964 pelo professor Dr. Aryon Dall’Igna Rodrigues, ainda na Serra dos Dourados, e também materiais filmicos recentes na T.I. São Jerônimo e na Universidade Estadual de Maringá que compõem a história recente do povo Xetá.

Há também outro DVD intitulado “Jané Rekó Paranhá memória fotográfica Xetá” que aborda as mesmas atividades, contendo inúmeras fotografias das intervenções, publicando os registros como fonte e dando uma dimensão mais detalhada das atividades desenvolvidas.

E, por fim, “Jané Rekó Paranhá Documentário Xetá”, atividade solicitada pelos Xetá no decorrer do projeto, teve a logística planejada pela equipe de pesquisadores da UEM, custeada com recursos do LAEE, registrada por Paulo Caldas Ribeiro Ramon e Yuri Aleixo Barone Esquiçati, realizada nos dias 11 e 12 de dezembro

de 2011. O DVD contempla cerca de 120 minutos de registros coletados e sistematizados em um acampamento realizado na T.I. São Jerônimo, às margens do Rio do Tigre. No local os Xetá construíram 10 *tapuy* (antiga moradia Xetá), sendo cada uma designada a um representante da família nuclear; além das moradias foi elaborado um *mündeu* (armadilha tradicional para captura de pequenos animais), preparo do tatu, uso das esteiras, machados e outros artesanatos.

Foram registradas também narrativas Xetá sobre o surgimento dos brancos, origem dos Xetá e caçadas míticas que demonstram a cosmologia Xetá. Realizou-se também um ritual de iniciação dos jovens envolvendo pinturas corporais, cantos Xetá e festividades à beira do rio. O documentário se encerra com os depoimentos de cada representante familiar, destacando as perspectivas de passado, presente e futuro, demonstrando que, após o falecimento de *Tikuein*, e dos mais velhos, o povo Xetá mantém uma forte articulação social que ressalta o objetivo do grupo pela demarcação de seu território na região da Serra dos Dourados.

1º Encontro Xetá.

O I Encontro ocorreu nos dias 14, 15 e 16 de Abril de 2010, na Terra Indígena São Jerônimo da Serra, na Escola Estadual Cacique Kofej. Contou com a participação dos Xetá, em sua maioria os filhos e netos de *Tikuein*, membros da CEEI / SEED-PR, pesquisadores do LAEE/UEM, LALI UnB, tendo como principal objetivo o estudo da escrita e oralidade da língua Xetá, ilustrações, seleções e organização dos conteúdos para elaboração de material didático, bem como planejamento das ações dos próximos encontros.

Ao final dos dias de trabalho, os Xetá e pesquisadores do LAEE/UEM e LALI/UnB fizeram uma avaliação sobre as atividades desenvolvidas e definiram encaminhamentos para as próximas etapas do projeto. Claudemir da Silva, com seu grupo familiar, avaliou que:

Foi muito importante para nós né? Estar recordando várias coisas é que nem eu falei aquele dia lá em Curitiba. Que o trabalho do meu pai, do finado tio Tuca e o tio Kuein né? Eles trabalhavam em equipe. Eles começavam a contar as histórias da e na língua? Porque geralmente o professor tem trabalhado e sempre faz a memória da gente né? Então era interessante o trabalho dos três juntos porque quando eles esqueciam as coisas o tio Tuca lembrava, o tio Kuein lembrava,

quando que fugia da memória do tio Tuca o pai lembrava e assim por diante, então estou trabalhando dessa maneira com o Julio Cezar meu irmão aí...e com o apoio de todos os irmãos que a gente tem um respeito muito grande por eles né? Geralmente cada passo que nós vamos dar sobre a cultura e outras coisas [...] então nós consultamos um ao outro porque... não é porque a gente está na frente de um trabalho que a gente vai fazer o que vem na cabeça [...]. (CLAUDEMIR DA SILVA, Escola Cacique Kofej, 16 de Abril de 2010 Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Prosseguindo a reunião, Claudemir se levanta, chama seu irmão Julio Cezar, e faz um pronunciamento na língua Xetá, na sequência, traduz como “Vou cantar o *canto do urubu* para vocês ouvir”, e ambos, então, iniciam o cântico, assim sendo finalizado o Encontro.

Em outras situações veremos a presença do *canto do urubu*, que, para Rodrigues (2013), era emitido nos rituais de iniciação de perfuração labial, geralmente realizado durante o dia, sendo um elemento diacrítico entre os Xetá na medida em que os diferencia das outras etnias, bem como remete elementos do passado, sendo descrito pelos Xetá de hoje como um canto ensinado pelos seus ancestrais, principalmente pelo “tronco velho” *Tikuein*.



Figura 9: Grupo Xetá da T.I. São Jerônimo, direção da Escola Estadual Indígena Cacique Kofej, membros da SEED, pesquisadores do LAEE/UEM e do LALI/UnB. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).

2º Encontro Xetá:

Nos dias 04, 05 e 06 de Maio de 2010, em Curitiba, foi realizada a segunda atividade coletiva do projeto *Jané Reko* que contou com a presença dos Xetá, do Prof. Dr. Aryon Dall' Igna Rodrigues, Prof. Dr^a. Claudia Inês Parellada, Prof. Dr Lucio Tadeu Mota e demais membros da equipe de pesquisadores do LAEE. As atividades se organizaram com discussões, planejamentos e uma visita ao Museu Paranaense, dado que este local possui vasto acervo referente à cultura material e imaterial, material fílmico registrado por Vladimir Kozak (1897-1979), exemplares da cultura material como os *möus* (miniaturas que representavam o espírito do mal), tembetá, artes plumárias diversas, dentre outras.

Dentre os materiais analisados pelo grupo, o prof. Dr. Aryon Dall'Igna Rodrigues expõe sobre como os Xetá manejavam o fogo, em fricção de um graveto:

[...] começaram a queimar o pau um isca de folhinhas (gesticula como se estivesse manuseando) uma coisa assim para pegar o fogo, girando o pauzinho [...] O urubu sabia fazer isso, e tal como os Xetá faziam depois, os dois pauzinhos ele guardava em um tubo de taquara, estojo do pauzinho de fogo e andavam com aquilo pendurado, um cordão aqui (acena ao próprio tronco em diagonal) com seu estojo por onde viajava para longe. O fogo é difícil de fazer, tem que ser bem rápido [...] Quando iam de um lugar para o outro levavam um tição acesso [...] Mas o urubu também fazia assim, levava o estojo para fazer fogo e ele, aí quando os Xetá ainda não tinham o fogo, um teve aquela ideia de como tirar o fogo do urubu. Ele se deitou no chão pediu para a mulher ficar escondida no mato esperando, olhando mas esperando, escondida para o urubu não pegar ela, e, ele se deitou e se fingiu de morto sem mexer nada assim, sem piscar sem nada de olho fechado [...] e ficou quietinho ali, aí os urubus começaram a aparecer e rodar em cima do defunto ali para eles pegarem e foram sentando por perto e ficaram ali olhando para ver se o camarada estava morto mesmo, até que um urubu desceu e foi lá e começou a beliscar para ver se ele estava morto e ele aguentando firme ali quietinho, o urubu voltou para a árvore e falou para os outros, olhe não mexeu nada está morto mesmo, aí o outro que era o urubu rei que estava com o estojo de fazer fogo disse: -Mas veja bem se não está mexendo, já morreu mesmo, aí o urubu foi lá beliscou e ele aguentou firme não se mexeu aí se convenceram, aí o urubu sentou com o estojo e começou a fazer fogo, naquele tempo assavam a carne do defunto, e começou a fazer fogo ali e o ...aí quando saiu o fogo, saiu uma fogueirinha o homem deu um pulo! Agarrou o material de fazer fogo e picou o pé, os urubus se assustaram mas aí já era tarde demais [...] ele aprendeu a fazer fogo também. (ARYON DALL'IGNA RODRIGUES, Museu Paranaense, 2010, Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Após apresentar uma das mais importantes narrativas dos Xetá, o professor Aryon Rodrigues explicou que é em função do fogo que os Xetá tem o *canto do urubu*, um dos cantos ancestrais da cultura Xetá, que foi apresentado em diferentes momentos e lugares. Claudemir da Silva reforçou a explicação de que é um canto exclusivo do dia, quando os urubus sobrevoam os céus, destacando que há outros cantos, de outros pássaros, realizados no período noturno.

3º Encontro Xetá

Nos dias 24, 25 e 26 de agosto de 2010, ocorreu em Maringá, nas dependências da Universidade Estadual de Maringá, o III Encontro Xetá do Projeto *Jane Reko*, contando com a participação dos linguistas pesquisadores do LALI/UnB, pesquisadores do LAEE/UEM, arqueóloga do Museu Paranaense e gestores da SEED-PR.

No planejamento fora definido que seriam feitos registros das histórias dos grupos familiares e continuação da elaboração do vocabulário Xetá. Neste encontro foram organizados 6 grupos de trabalho, cada qual composto por indígenas Xetá mais velhos que relatavam aos pesquisadores e membros mais novos da etnia sua trajetória de vida. Os demais Xetá e os pesquisadores iam registrando e sistematizando os relatos. Primeiramente destacamos o percurso apontado por Claudemir ao narrar as histórias contadas por seu pai, nos tempos da Serra dos Dourados:

O grupo Xetá era o mesmo, mas eram divididos em três grupos, tinha o grupo do tio Tuca, tio Kuein e o grupo do Mã que era meu avô, entendeu? Eles dividiram, mas era tudo Xetá entendeu? O que aconteceu....cada grupo desses que falei para vocês eles não ficavam tudo junto entendeu? Eles saíam igual nós é a mesma coisa dos nossos filhos, digamos assim...nós criamos nossos filhos, quando eles pegam uma idade eles juntam com a esposa e desaparecem, às vezes vai para São Paulo, Curitiba, então vai para outro lugar entendeu? Então esse grupo era mais ou menos assim...eles dividiram o grupo, o grupo do tio Tuca tinha o pai dele que tomava conta do grupo grande, eles eram os *papaita*⁷⁰ Xetá mesmo [...] o pai do Tio Tuca é irmão do Mã que é o pai do Tikuein que é meu pai, daí esse grupo dos *papaita* eram os grupos do tio Tuca, o grupo *tuta Kampana* era o grupo do tio Kuein. (CLAUDEMIR DA SILVA, Universidade Estadual de Maringá, Agosto de 2010, Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013))

70 Há a possibilidade de Claudemir estar se referindo aos “ópabaíta” descritos por Silva (2007) como “os de perto do Ivaí”.

Nessa exposição, Claudemir da Silva explica como é a organização tradicional do grupo, usando exemplos da atualidade para que os participantes possam apreender elementos importantes da cultura Xetá.

Dona Conceição faz uma exposição longa e detalhada com informações desde sua infância até seu casamento com Tikuein e os relatos dele sobre os Xetá antes do contato:

[...] depois colocou para estudar (pai), daí tirou para colocar na roça trabalhar, cuidar da criação, aprender a lidar com as coisas de cozinha, falava para gente para trabalhar que “é para o bem de vocês”. Era em Conselheiro Mayrink, no Paraná, nós aprendemos o que sabemos hoje. Hoje eu penso assim, se não tivesse ele para ensinar não saberia o que sei hoje, para manter meus filhos. Faz quase quarenta anos que ele faleceu (pai). Minhas crianças ainda eram pequenas, só tinha o Dival, Zenilda, Zezão e a Nazira. Nasci em Abaeté-PR, os meus filhos mais velhos nasceram na TI de Pinhalzinho. Casei com dez para onze anos, com Gerson Rodrigues Martins, lá mesmo. Moramos cinco anos, casei com Tikuen, daí mudei para Ibaiti-PR onde ficamos quatorze anos na cidade, onde nasceu a Benedita (Tinega), Sueli, Claudemir, Rosângela. Era feliz onde vivi, mas a vida era difícil porque não tinha serviço, trabalhava na lavoura, de diarista, plantava feijão, arroz, verdura, batata mandioca, para sustento. As crianças tinham saúde. Só o Dival teve aquela doença que fica magro, desnutrição. A Funai de Londrina já atendia com remédio, mas só vinha quando tinha alguma reunião, ou quando chamavam. Carpia, plantava, tinha boa saúde. A vida com Tikuein era boa, ele me adorava eu também gostava dele, até hoje não me esqueço dele. Ele me contava muita coisa do passado, ficava até altas horas da noite contando, deixou muita coisa pra mim, tem coisa que já esqueci, contava das comidas e bebidas do mato que faziam, caçavam, pelavam os bichos, cortava e colocava pra assar depois é que chamava todo mundo para comer. Era bastante gente. Tinha bastante criança. Disse que quando a mulher estava esperando nenê, guardava os nove meses, aí, depois que nascia a criança, o esposo dava banho na mulher e na criança no rio e dava uma bebida de fruta (não lembro se era de coquinho ou de jabuticaba) para a mulher tomar. Daí terminava a dieta. Durante a dieta não podia comer certas caças, não tinha sal, catavam o coquinho, colocavam numa purunga, espremia e depois fazia a bebida. As comidas eram frutas gabioba, coquinho, banana nativa, laranja, essas coisas e também chupavam mel. As crianças bebê mamavam no peito e depois que iam crescendo, comiam a mesma coisa que os adultos. O Tikuein gostava de contar que tinha vontade de voltar ao mato, tinha saudade, queria voltar como era antigamente, as comidas dele, falava muito dos parentes, de uma irmã que sumiu, falava muito do irmão mais velho Geraldo. Soubemos notícia que ele morreu em Curitiba, faz muito tempo, Nhengo, era primo mais velho que o Tikuen. Achava (o Tikuein) que uma índia roubou a irmãzinha (tinha mais ou menos quatro anos), quando moravam no mato ainda. Falava da mãe dele, do dia que ela faleceu, no mato ainda, enterraram ela, fizeram uma cova perto das casas onde estavam. (D. CONCEIÇÃO, Universidade

Estadual de Maringá, 2010, Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Sobre a vida de *Tikuein* ainda na mata, D. Conceição se recordava dos relatos como aponta:

[...] Não contava do pai (Mã), diz que era bravo, daí pegou e foi morar com a cunhada, antes da esposa falecer. Daí voltou a cuidar dos filhos e o Tiquoenzinho ele ajudou a criar, antes de chegarem os não índios. Aí chegaram os machadeiros, engenheiros, acabando com os matos, e eles foram saindo, daí um branco roubou ele... aí o pai (Mã) foi buscar ele mas estava com roupa e com cheiro diferente, a mãe dele refugou ele por causa do cheiro, esfregou areia nele para tirar aquele cheiro de sabonete, aí que foi chegar perto dele e abraçar ele. Ficou com o grupo. Os brancos foram apertando eles, para tirar eles e acabaram... tinha um branco que ele gostava, que ensinava ele, mas não voltou mais... diz que o João Serrano (Jango) levou eles para morar no Santa Amélia, daí foram para Pinhalzinho. O pai dele faleceu em Tomazina, a caminho de Curitiba, diz que foi pneumonia, que teve tétano de um ferimento... Não lembro a idade dele. Além do pai, tinha primo... Quando nos conhecemos, eu tinha onze para doze anos e o Tikuen dezesseis, era solteiro e eu casada com o Gerson que é pai de Zezão, o meu pai aumentou a minha idade em vinte anos para fazer o documento de casada. Fui pegar conhecimento dos Xetá quando chegamos em São Jerônimo [...] Aí quiseram [...] porque tinha mais serviço para trabalhar na terra, catar algodão, carpir, plantar milho, feijão, arroz. Trabalhava o dia todo na roça, ia para casa, tomava banho, fazia janta, aí que ia dormir. Acordava três e meia porque às quatro e meia a comida tinha que estar pronta, tinha vez que a roça ficava longe [...] Isso foi em 1985/86. Sempre onde moramos, os filhos que estavam em idade escolar iam para escola, batalhar. E em São Jerônimo tinha bastante serviço. Quando fazia uns dois anos que a gente chegou, que as pessoas foram perguntar dos Xetá. Aí o Tikuein foi contando as histórias e dando conhecimento. Começou a sair no jornal. O Tikuen sempre contava dos parentes dele, mas não via ninguém há muito tempo, daí teve o encontro em São Jerônimo em 1996, foram as pessoas do lado da família da Belarmina, a Tigua, a ã, os filhos de todos, o encontro foi organizado pela professora Carmen para que o Tuca e o Tikuen se reencontrassem. Foram dez dias em que todos ficaram na TI de São Jerônimo. Tinha pessoas da UEL (Kimmye) também. Depois desse encontro, o *Tikuen começou a viajar com o Claudemir*. Em 2007 teve encontro grande também em Guarapuava, organizado pelo CIMI. Está sendo organizado novo encontro em São Jerônimo, também pelo CIMI. (D. CONCEIÇÃO, Universidade Estadual de Maringá, 2010, Grifos Nossos. Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Em outro Grupo de Trabalho, José Aparecido Martins conta sua trajetória: informa que nasceu em 04 de março de 1967 na Terra Indígena Pinhalzinho, no município de Tomazina/Guapirama. Relatou ter tido na sua infância um intenso contato com seu pai de criação *Tikuein* e seu avô *Mã* (com quem conviveu até cerca dos 8 anos de idade). É o mais velho dos filhos de D. Conceição, teve que iniciar seus trabalhos na

roça por volta dos 12 anos e por este fato estudou pouco. Recorda-se que, por volta dos 6 anos de idade, era levado por seu pai e avô (*Tikuein e Mã*) ao mato para comer curó. Explicou sobre algumas caçadas na qual *Tikuein* e *Mã* utilizaram flechas. Falou dos acampamentos, chamados *Tapuj*, estes acontecimentos se deram na T.I. Pinhalzinho às margens do Rio das Cinzas. Em 1985 mudou-se com o grupo para T.I. São Jerônimo, casado com Regina Pereira Martins, com a qual teve a filha Suzamara (com aproximadamente 20 anos), casada com o Guaraní Reginaldo Jorge, com quem teve 1 filho Renato com 5 anos de idade. Tem outro filho adotivo, Kelsin da Silva Luis, com aproximadamente 15 anos, filho de Sueli com um não-índio. Atualmente trabalha com a contratação de pessoas para o plantio, aposentado sofre de problemas na coluna em função de intenso trabalho desde a infância.

Adriano da Silva, em seu relato, também traz consigo memórias vívidas do convívio com seu avô (*Tikuein*). Recorda que antes de seus 10 anos já acompanhava *Tikuein* nas andanças no mato. Afirmar que seu avô sabia muito bem onde ficava cada bicho, cateto, capivara e coró. Apontou para que todos os filhos do *Tikuein*, netos e bisnetos se reúnem na casa dos irmãos mais velhos, José Aparecido ou Dival da Silva, no dia dos pais e no ano novo, da mesma forma que fazia *Tikuein* que sempre cantava, fazia orações e almoçava nos encontros familiares.



Figura 10 : Grupo de trabalho Xetá escrevendo as histórias das famílias. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).

4º Encontro Xetá

O IV Encontro foi realizado nos dias 03 e 04 de Novembro de 2010, em Faxinal do Céu-PR, com a participação do Prof. Dr. Lucio Tadeu Mota, Prof. Dr^a Laura Perez e membros da equipe do LAEE para a discussão sobre os livros de cultura material e encaminhamentos para o ano de 2011. O terceiro encontro não foi realizado como planejado, pois os Xetá, não recebendo o recurso para custeio das despesas de viagem proveniente da SEED-PR, não puderam comparecer. Na ocasião os pesquisadores presentes realizaram uma reunião técnica para encaminhamentos das atividades do próximo ano, em especial, questões técnicas em relação aos livros a serem publicados.

5º Encontro Xetá

O V Encontro foi realizado nos dias 26 e 27 de setembro de 2011, na UEM, em Maringá-PR para o registro de narrativas Xetá com a participação do Prof. Dr. Lúcio Tadeu Mota, membros da equipe do LAEE, Povo Xetá com suas lideranças: Claudemir da Silva, Dival da Silva, D. Conceição Pereira Martins, José Aparecido da Silva e D. Belarmina Luiz Paraná e gestores da CEEI/SEED-PR. Manteve-se a mesma dinâmica

das oficinas anteriores, registro das histórias e narrativas, sistematização e elaboração de um vocabulário ilustrado.

Dival da Silva relata a trajetória do povo Xetá, desde os tempos que *Tikuein* se casou com D. Conceição e a constante luta pelo território, pela demarcação da Terra Xetá.

[...] Sou filho do *Tikuein* Xetá, sou nascido na Reserva de Pinhalzinho no município de Guapirama [...] fomos para Ortigueira onde moramos praticamente um ano, depois, meu pai decidiu mudar de lugar novamente quando viemos para São Jerônimo da Serra onde a gente se encontra até hoje, aí nós estamos vivendo por aproximadamente 25 anos, foi quando que meu pai decidiu lutar pelas terras da qual estamos dando prosseguimento hoje né? Ele lutou quinze anos né? Ele tinha muitos planos para aquela Terra, sempre dizia para mim que o sonho dele, antes de falecer é que nós tomássemos posse da nossa Terra [...] mas hoje nós estamos dando o prosseguimento, participando das Oficinas, fazendo a estratégia para que nós...um dia nós vamos conseguir essa Terra a qual ele lutou por tanto tempo né...creio que um dia, se por acaso nós que já estamos de idade também não consigamos chegar até lá né, mas acredito eu que meus filhos e meus netos, não só os meus, mas os dos demais, um dia eles vão ter que tomar posse dessa terra a qual nós estamos lutando até hoje [...] o tempo todo eu vivi com meu pai na roça, até por isso não foi possível ter um estudo bom, para dizer bem a verdade para vocês eu sei ler muito pouquinho [...]. (DIVAL DA SILVA, Universidade Estadual de Maringá, 2011 Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Como veremos nos registros dos Encontros, Dival é um dos principais contadores de histórias do povo Xetá, o que nos remete a afirmar a manutenção do que Silva (2003) denominou de *espaço virtual sacralizado* entre os sobreviventes Xetá, no qual *Tikuein*, *Tuca* e *Kuein* possuíam amplo conhecimento. Além dos conhecimentos práticos adquiridos com o pai, há um importante repertório de histórias que lhes foram narradas e que eles recontam ao grupo familiar, filhos e netos.

Às vezes lá (na casa grande *Tapuj Apoeng*) eles se reuniam para contar histórias, é como nos dias de hoje, muitas vezes a gente senta com os filhos da gente e começa contar as histórias né? História do passado né? Como que nós não sobrevivemos do mato, muitas vezes a gente repassa a história que o meu pai passou para mim, das vezes que dá certo a gente passa para os filhos da gente e...a gente conta às vezes...brincando com os filhos da gente a gente conta a história do não índio também né, conta a história deles do passado, então é a mesma coisa que eles faziam. (DIVAL DA SILVA, Universidade Estadual de Maringá, 2011 Fonte: Memória Fílmica/LAEE, 2013)

É destacável a dinâmica cultural dos Xetá mediante ao novo contexto, que mesmo desterritorializados mantêm mecanismos de perpetuação da etnicidade. Abaixo, Dival narra uma história contada por Tikuein:

Existiam algumas das aves [...] acho que vocês até devem conhecer, tem uns gavião rabo de tesoura né? Acho que vocês já devem ter visto, só que ele não permanecem, tem um tempo que eles surgem eles, esses gavião, segundo meu pai passava para mim, tem o tempo de eles chocar né? Quando eles chocam e tão em bando ali, eles começam a voar em círculo e vai subindo ali [...] meu pai dizia que aqueles gavião ali eles, quando eles subiam para o céu sabe? E chegando no céu eles contam para Deus o que cada pessoa que vivia na terra, aqueles gavião ali, quando algum dos índios conseguia capturar um daqueles, um filhotinho deles, eles criavam aquele ali, tratavam só com carne sabe? Então quando eles precisavam fazer um pedido alguma coisa, eles faziam para aquele ali, só que eles pediam para ele e falava se ele não fizesse cumprir aquele que pedia eles não iam tratar mais ele, até então meu pai contou a história [...] de uma frutinha que dá no meio do rio chamado tucun, frutinha vermelha, daí diz que tinha um indinho pequeninho que estava brincando com aquela frutinha [...] e pôs uma frutinha no nariz e não conseguiu tirar mais, aí levaram esse indinho e deixaram de frente com aquele passarinho e falaram para ele, se não fizesse cair aquela frutinha no nariz dele, ele não ia tratar mais, deixaram ele de pé ali, deixaram de costa, daí tinha caído a frutinha, o passarinho fez com que caísse a frutinha do nariz [...] Até esses tempos atrás eu estava observando na reserva, estava no mato né? Que de vez em quando eu vou para o mato, gosto muito do mato, tenho falado que se fosse possível morava no mato e esquecia minha casa, eu estava observando no mato esses passarinhos que estavam voando, girando em volta, lembrei da história que meu pai contou para mim, fiquei lembrando da história e dele também né? A gente conviveu muito tempo junto e aí deu a outra história também. (DIVAL DA SILVA, Universidade Estadual de Maringá, 2011 Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Dival conta mais uma história de seu repertório de memórias:

Ele contou para mim que assim, existia um índio no mato que através de sonho ele sabia de tudo que ia acontecer no outro dia, aí diz que um dia eles iam mudar de acampamento no outro dia [...] Aí esse índio viu no sonho que quando eles fossem andando pelo rio, eles iam encontrar uma cobra muito grande que estava ali no caminho que eles iam passar, mas...como se diz hoje, às vezes a gente está contando uma história que vai acontecer, muitas vezes as pessoas duvidam da gente né? Então no mato para eles não era diferente, tinha a rapaziada, que meio que ficava duvidando daquele índio sabe? Aí levantaram cedo, tomaram o kokoai [...] pegaram as tralhas deles e seguiram viagem, e aquela rapaziada, depois que eles duvidaram da palavra daquele índio ali, que sabia através do sonho e foram na frente para ver se estava mesmo lá, então chegando naquele lugar...quando chegou estava lá, diz que era uma cobra enorme, dava uns 4, 5 metros

de altura com ela enrolada sabe? Aí diz que quando eles se depararam com a cobra eles voltaram correndo, com medo né? E falando que a cobra estava ali mesmo, daí esse índio falou: - não mas, não fique preocupado não, vou mandar ela embora, diz que ele cortou um ramo do mato e foi falando com a cobra [...] e a cobra foi desenrolando dali de onde ela estava, mas segundo o que meu pai falava [...] ela ia derrubando tudo né? Mesmo se fosse uma....esteira de estoca, diz que ela foi desenrolando, aí ele foi falando com ela, aí ela foi embora para o lado que o sol entra, aí diz que ela foi embora e monte de cobrinha foi acompanhando ela, é...aí ele pegou uma pedra, chacoalhou três vezes para o lado que ela foi e colocou bem no lugar que ela estava, aí dizia que quando existia esse tipo de bicho [...] chama a pedra para o lado que foi e colocava a pedra para que não retornasse mais, então daí segundo meu pai de onde hoje temos cobra nos matos né? Dessa forma que existiu. (DIVAL DA SILVA, Universidade Estadual de Maringá, 2011, Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Ao lado de Dival da Silva estava seu irmão Claudemir, que também relata:

Eu resido na T.I. São Jerônimo da Serra, e até então eu comecei a lutar aos sete anos junto com meu pai, ele me preparando para ser um líder do povo Xetá e houve a fatalidade que ele veio a falecer, eu fiquei muito abatido demais, muito triste pensei em largar mão de tudo, porque ele não só era meu pai, mas meu companheiro de caminhada sabe? No mesmo tanto que era meu pai era meu amigo e companheiro de caminhada, então fiquei muito abatido, muito nervoso, não só eu como toda a família. Para nós foi um choque muito grande, a gente até hoje a gente... para nós ele não faleceu ele está viajando a gente tem isso na cabeça a gente não sente que ele faleceu, infelizmente aconteceu isso [...] até então o próprio pessoal da Funai começou a incentivar tudo né? Os irmãos tiveram bom senso da gente sentar e conversar o que houve...daí chegaram no bom senso dizendo: você tem que dar o prosseguimento porque nosso pai faleceu lutando por nós, se nessa altura do trabalho dele, se nós abandonássemos o lugar que ele estiver vai ficar muito triste, porque ele até no último suspiro dele ele morreu lutando por nós, então não é justo a gente abandonar um trabalho de vinte, trinta anos atrás, aí eles confiaram em mim. Botaram um voto de confiança em mim, que eu seria a pessoa ideal para representar e lutar por ele, daí eu comecei a sair, e vai e vai daí eu comecei a me sentir sozinho, porque meu pai ia comigo, aí, um certo dia eu cheguei e nós fizemos uma reunião aí contei para eles, o que estava se passando que esse era meu meio de trabalho [...] nós chegamos a se reunir todos, cada um fica sabendo o que aconteceu e o que deixou de acontecer, e disse que estava me sentindo muito sozinho e gostaria que mais um me acompanhasse, daí [...] todos os irmãos entraram de acordo e peguei meu irmão mais novo, o Julio Cezar para acompanhar eu nas caminhadas [...] aquele dia em que estivemos em Curitiba, da Oficina que teve do professor Aryon e os demais [...] daí de noite eu falei no Hotel com o Julio né? Nós conversando da importância dos materiais que a gente viu, o próprio trabalho que nosso pai esteve fazendo em Brasília né, daí eu falei para ele: - Esse negócio não está certo ainda, não estou de acordo! E ele perguntou por que não estava de acordo, porque a gente fazia vários comentários, eu falei para ele: O negócio é o seguinte não existe só

nós dois, atrás de nós tem nossos irmãos nossos sobrinhos, nossas irmãs né? A mãe... Eu falei não! Nós vamos batalhar em cima para que na próxima oficina esteja toda a equipe reunida, todos os irmãos. [...] e foi de onde que hoje, quando a gente sai para as oficinas sai esse grupo maravilhoso, que vocês veem que toda a vez está junto com nós. [...] se for possível ir o grupo inteiro, a partir de hoje em diante eu quero trabalhar deste modo. (CLAUDEMIR DA SILVA, Universidade Estadual de Maringá, 2011, Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Neste depoimento pode-se perceber o impacto do falecimento de Tikuein para o grupo familiar Xetá de São Jerônimo, e, mediante tal perda, reorganizaram-se sob uma consciência étnica, ficando explícita a trajetória do trabalho do grupo, da luta pela terra, da resistência, das alianças que estabelecem com diferentes instituições e da inserção em pesquisas realizadas pelo LAEE/UEM-PR.

Um dos principais elementos do processo de revitalização cultural para o grupo Xetá é a memória, isto é, a organização e exposição das narrativas, a busca de mecanismos para o envolvimento de todos, sendo que com este elemento ocorre a criação e recriação da unidade étnica relacionada ao passado com as estratégias atuais.

Claudemir da Silva relata que:

Uma história que ele sempre contava para gente, porque a gente era curioso [...] eu não deixava ele quieto, perguntava: Pai como era tal coisa? Pai como era aquilo! [...] daí ele começou a contar para nós que ele veio da Serra dos Dourados com sete anos de idade. E na época foi o João Serrano que trouxe ele de lá. Na época ele conseguiu trazer o Mã que seria o pai dele né, e o tio Nhengo [...] e levaram ele direto para Guapirama né? Onde tem a reserva Pinhalzinho [...] meu avô faleceu não conseguia falar em português e meu pai falava bem enrolado, se não prestasse atenção não conseguia entender [...] Parece que meu tio se desentendeu com um índio Terena, entraram em luta corporal e esse índio Terena acabou disferindo uns golpe de faca daí levaram ele, socorreram [...] acabou inflamando e ele veio à óbito, aí ficou o vô Mã e o pai só, aí essa época o Cabreira chegou também, e começaram a zelar pelo pai também, ele foi crescendo, ficando rapazinho, e ele veio a ficar doente também, deu problema no pulmão dele [...] ele contava para nós que o João Serrano vendeu gado do pasto dele para tratar ele, conheceu nossa mãe lá, daí nesse [...] ele e o Mã moraram em laranjinha, segundo ele seis meses, e aí esse João Serrano veio chefiar no São Jerônimo, daí ele carregava eles, não deixava, aí carrego eles para São Jerônimo também, eles foram para Apucarana, ficaram 15 dias lá [...] pegaram e voltaram lá para o pinhalzinho na reserva, em seguida a gente veio para Ortigueira, de Ortigueira nós estamos em São Jerônimo da Serra, que o meu irmão o Dival casou com uma Guarani, eu casei com uma Kaingang, as outras irmã com Kaingang também e outra com não índio sabe? E hoje nós estamos até hoje lá sabe? [...]. (CLAUDEMIR DA SILVA,

Universidade Estadual de Maringá, 2011, Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

O elemento “curiosidade” é de suma importância nas sociedades tradicionais que se organizam pela oralidade. Significa o interesse que se deve ter pelas tradições e conhecimentos futuros. Apesar de a aprendizagem ocorrer, majoritariamente, pela experiência, observação e participação na vida do grupo, as gerações mais novas devem estar motivadas, movimentar o pensamento, querer saber, querer ouvir, ou seja, prepararem-se para aprender.

Ao processo de revitalização cultural em situações de violenta expropriação e desestruturação grupal, como foi o caso dos Xetá, necessita, além do conhecimento dos fatos, da história, da consciência do estado de opressão vivida no dia a dia.

A gente era praticamente esquecido [...] nós convivíamos com os povos Kaingang e Guaraní, todas as benfeitorias que eles adquiriam nunca excluíram nós, só que até então a gente respeitava e respeitava até hoje, porque a gente está no território deles, então para a gente demonstrar uma cultura e fazer do jeito da gente primeiramente tem que ter a autorização deles né? A gente sabe que não está no território da gente por isso que a gente lamenta muito e não vê a hora de conseguir um território né? Para a gente chegar no objetivo que a gente quer...E hoje na altura em que estamos hoje eu sinto que nós estamos vitoriosos já, porque hoje nós temos educação que nós estamos conseguindo resgatar um pouco da nossa língua, começamos a fazer nosso artesanato, não é tudo porque não tem o material adequado, muitas coisas a gente improvisou, se Deus quiser em breve a gente vai mostrar uns artesanatos original mesmo do uso deles [...]. (CLAUDEMIR DA SILVA, Universidade Estadual de Maringá, 2011, Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Este depoimento de uma liderança Xetá evidencia tanto as alianças de convivência com as demais etnias habitantes do mesmo território, como a demonstração da dinamicidade da cultura, suas transformações e adaptações à realidade vivida.

Proveniente do Grupo familiar Xetá que hoje habita uma TI na região de Curitiba, D.Belarmina Luiz Paraná também recorda-se das histórias contadas por Tuca.

[...] era assim, quando eles ficavam doente eles tinham o ritual para se curar da dor de cabeça, eles colocavam a pessoa deitada assim (gesticula em direção ao chão) e o outro vinha e pisava na cabeça da pessoa, três vezes na cabeça e nas costas e a pessoa deitada de bruços, então era a cura que eles faziam que ele passou para mim, tem o filme que ele está fazendo a cura [...] e contava também sobre a religião, a religião deles eles acreditavam no pássaro [...] essa crença ele usava sempre, às vezes a gente ...era seis horas da tarde sete horas eu percebia que ele saía para fora assim, dobrava o joelho e arrumava a

mão, e ficava um tempo ali, um dia me preocupou, falei: -Tuca, o que você faz assim...um pedido alguma coisa? Ele disse: Não! É que eu nunca te contei porque é um segredo nosso, é o nosso deus que é um passarinho, você não escuta quando ele vem passar por nós, atender nossos pedidos ele dá um assobio e quando ele passa e assobia é hora de fazer o pedido, é isso que acontece só que é um segredo, vou contar para você porque você é minha mulher [...] Eu tenho três filhos com ele, o José Ubirajara, Indioara e Indiomara, tenho 16 netos, netos deles também, tenho...5 bisnetos. [...] Eu sinto assim muita emoção e para mim tornasse uma alegria a gente estar reunido como eles viviam no mato, eles sempre viviam em grupo, sempre nas lutas, de caça de pesca sempre um grupo reunido, tanto criança como adulto, então é, eu sinto assim como ele contava que parece que a gente [...] está acontecendo o que realmente acontecia no mato né? Fico assim impressionada quando a gente está todos reunidos, porque ele falava que um dia vamos estar todos reunidos como a gente vivia no mato. (BELARMINA LUIZ PARANÁ, Universidade Estadual de Maringá, 2011, Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Tiguá, matriarca do Grupo familiar Xetá que reside em Umuarama, sobrevivente da Serra dos Dourados, assim relata sua vida após ser retirada do convívio com seus antepassados.

Sou a Tiguá Maria Rosa Brasil [...] sai da mata muito pequena e eu quase não tenho lembrança [...] tinha um menino, o irmão do Tikuein lá de São Jerônimo ele...era o Geraldo, ele se criou comigo, com a mesma família que me criou...deu tuberculose e ele foi internado [...] ele faleceu lá, aí fiquei eu sozinha lá, com essa família que me criou na fazenda, aí a gente veio embora da fazenda para a cidade é lá onde conheci o pai da Indianara [...] ela nasceu e eu continuei trabalhando procurava trabalhar onde ela podia comer também comigo, e fui levando a vida assim, aí fui para o Mato Grosso e fiquei 4 anos trabalhando lá, daí o mesmo senhor que me criou que era meu padrinho, ele falou ó Tiguá está na hora de você vir para cá para sua felicidade, fui embora para Douradina trabalhei né, quando foi...quando a Indiana tinha 13 anos eu mudei para Umuarama faz 20 anos já que eu moro em Umuarama e ali foi que a Indianara conheceu o pai do William, casaram daí o William nasceu [...] aí ela (Indianara) ficou comigo, aí a Indianara conheceu outro marido e ela tem duas meninas, tem a Larissa que tem 7 anos e a Taina 5 aninhos [...] Quando tem esses encontros o William está sempre me acompanhando [...]. (TIGUÁ, 27 de Setembro de 2011, Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Frequentemente nos Encontros do *Jané Reko Paranhá*, Tiguá faz referência à presença de William Witizman – seu neto de 11 anos – que inserido nos Grupos de Trabalho, juntamente com sua avó, compunha o grupo Xetá, como o grande núcleo

familiar de *Tikuein*; Tiguá vai gradativamente implantando suas “*pontas de ramas*” no movimento de emergência étnica.

Organizou-se um Grupo de Trabalho específico para a continuidade dos registros e elaboração do Vocabulário Ilustrado Xetá. Após os trabalhos realizados pelos grupos familiares, nas plenárias as histórias e as atividades realizadas eram debatidas, conhecidas e reconhecidas por todos



Figura 11: Plenária do projeto para apresentações, decisões e encaminhamentos coletivos. Além dos Xetá e pesquisadores das Universidades, destacaram-se a presença de parceiros como o Padre Carlos Alberto Figueiredo, Paróquia de Umuarama e José Dirceu de Paula, gestor da CEEI/SEED-PR Agosto de 2011. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).

6º Encontro Xetá

O VI Encontro foi realizado nos dias 23, 24 e 25 de novembro de 2011 na cidade de Maringá. Este evento contou com a presença dos índios Xetá, do prof. Dr. Aryon Dall’Igna Rodrigues, Prof. Dr. Lúcio Tadeu Mota, Prof. Dr^a. Rosângela Célia Faustino, do linguista, Professor Sanderson Castro Soares de Oliveira da UEA – Universidade do Estado do Amazonas, de toda a equipe de pesquisadores do LAEE, do Povo Xetá e suas

lideranças: Julio Cezar da Silva, Claudemir da Silva, Belarmina Luiz Paraná, Maria Rosa Tiguá Brasil e Maria Rosa ã Xetá.

A ação deu continuidade à elaboração do Vocabulário Ilustrado Xetá, seleção de fotografias, do passado e presente dos grupo Xetá, elaboração do Blog Xetá coordenado por Paulo Caldas Ribeiro Ramon e jovens Xetá com o objetivo de se criar mais um canal de comunicação do grupo Xetá.

Os trabalhos foram iniciados com uma abertura solene nas dependências do bloco F-67 (UEM-PR). A prof. Dr^a. Rosângela Célia Faustino anuncia a Oficina agradecendo a presença de todos colaboradores e dos índios Xetá, em especial a ã (*moko*), com a fala de Dirceu José de Paula representando a SEED. Na sequência, fizeram uso da palavra as lideranças, homens e mulheres dos grupos familiares Xetá.



Figura 12: Abertura do evento com representante da CEEI/SEED, do Núcleo Regional de Educação de Cornélio Procópio-PR e Lideranças indígenas Xetá. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).

Em sua exposição Claudemir da Silva salienta a importância do projeto e do papel das universidades nas ações de fortalecimento e reorganização cultural:

[...] Boa tarde a todos [...] a oficina da língua dos povos Xetá é mais uma conquista que nós viemos superando com a parceria aqui da prof. Rosangela e o prof. Lucio, o Departamento de Educação que está empenhando muito com a gente né? Então a gente fica muito feliz que cada ano que passa a gente vai alcançando o objetivo que a gente queria né? Então não tem palavras para agradecer tanto né? Porque para nós é uma vitória muito grande demais a parceria de vocês [...]. (CLAUDEMIR DA SILVA, Universidade Estadual de Maringá, 2011)

Continua sua fala mencionando a importância da participação das lideranças:

E ali está nosso amigo o prof. Cabreira lá da nossa reserva indígena, além de ser o professor da língua dos Guarani ele é o vice-cacique dos Guarani também, e está o nosso amigo José Nilton ali também que ele faz parte da coordenação da escola indígena de São Jerônimo da Serra então é um companheiro para tudo hoje que está ajudando nós lá também hoje ele está sendo nosso porta voz na escola indígena de São Jerônimo da Serra, Muito Obrigado. (CLAUDEMIR DA SILVA, Universidade Estadual de Maringá Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Na sequência, Tigua agradece a oportunidade do Encontro e da reunião com os parentes. Dona Belarmina também se utiliza da palavra:

Quero dar meu boa tarde para toda minha família Xetá, pode-se dizer que são um povo unido, da luta, o pessoal de São Jerônimo [...] quero dizer para vocês irmãos que nós estamos na luta para o que der e vier, quero agradecer a UEM [...] o prof. Aryon, o representante da professora Suely, que é através deles nós recebemos esse presente de resgate da língua do povo Xetá e a nossa cultural, então estou muito feliz e quero dizer que o pessoal da minha família também está muito feliz, em nome deles meu abraço e meu carinho e juntos vamos lutar. (BELARMINA PARANÁ, Universidade Estadual de Maringá, Fonte: MOTA, FAUSTINO, RAMON, 2013)

Com base neste discurso de abertura, fica nítida o compromisso das lideranças e representantes Xetá, pois na medida em que destacam e mostram a importância de terem parceiros em diferentes instituições, e de participarem como protagonistas nas pesquisas acadêmicas e na gestão da Educação Escolar Indígena no Paraná.

Neste Encontro houve também a formação de grupos específicos de trabalho, ocasião em que foram decididos os encaminhamentos das publicações que comporiam o projeto, na imagem abaixo o grupo escolhe a arte final do vocabulário Xetá:



Figura 13: Reunião de decisão da arte final Xetá juntamente com pesquisadores do LAEE. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).



Figura 14 : Reunião de decisão da arte final Xetá juntamente com pesquisadores do LAEE. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).

Na organização do Blog Xetá, houve a participação predominante de jovens Xetá



Figura 15: Adriano da Silva na elaboração do Blog, na UEM-PR.. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).



Figura 16: Jovens na elaboração do Blog Xetá. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).



Figura 17: Apreciação do resultado final dos trabalhos realizados pelos jovens Xetá.
Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).



Figura 18: ã (*moko*) com seu marido, Sr. Carlos e filho Arikã Padilha (nome Xetá *Guayracã*), no intervalo dos trabalhos realizados na Universidade Estadual de Maringá. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).



Figura 19: Mulheres Xetá na praça da Igreja da Catedral em Maringá, Maria Rosa Tiguá de costas, Rosangela Candido da Silva, Adriely da Silva e Sueli da Silva, José Aparecido Martins e Andecleia da Silva. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).

7º Encontro Xetá

O VII Encontro foi realizado na Terra Indígena São Jerônimo, com organização do próprio grupo Xetá. A atividade foi denominada como *Acampamento Xetá*, ocorreu nos dias 18 e 19 dezembro de 2011, em uma mata ciliar às margens do Rio Tigre. Esta atividade foi adicionada ao projeto, por pedido do grupo familiar Xetá da TI São Jerônimo, apoiado pelos demais grupos familiares, com o objetivo de reorganização de sua cultura material e imaterial, dentre elas confecção das *Tapuj* (casas), machados, arcos e flechas, armadilhas, pinturas corporais dentre outras.

A atividade envolveu aproximadamente 60 indígenas, entre crianças, jovens, adultos e idosos Xetá, com a presença de alguns Guarani e Kaingang aparentados e afins. O LAEE/UEM providenciou os suprimentos para refeições do Grupo, o transporte, equipamentos e material filmico para coleta de dados.

Antes do início das atividades, no dia dezessete chegamos na T.I. por volta das quatro e meia [...] encontramos Dival que nos levou ao local indicado. Andando cerca de quinze minutos na mata fechada encontramos algumas Tapuj, dispostas de forma aleatória, e nas margens do Rio do Tigre estavam os jovens Kevin, Kelsin, Kelvin, Igor e Claudeir, auxiliando a cobertura de uma das Tapuj, bem

próximo estava Adriano Silva também cobrindo sua Tapuj, ambos relataram que já haviam dormido lá na noite anterior. (DIÁRIO DE CAMPO - Paulo Caldas Ribeiro Ramon, T.I. São Jerônimo, Dezembro de 2011)

Ao chegar ao acampamento haviam dez Tapuj (grafada também como Tapuí) espaçadas ao longo do carreador que levava à beira do Rio, cada Tapuj estava delegada a um respectivo chefe de família.

CROQUI ACAMPAMENTO XETÁ

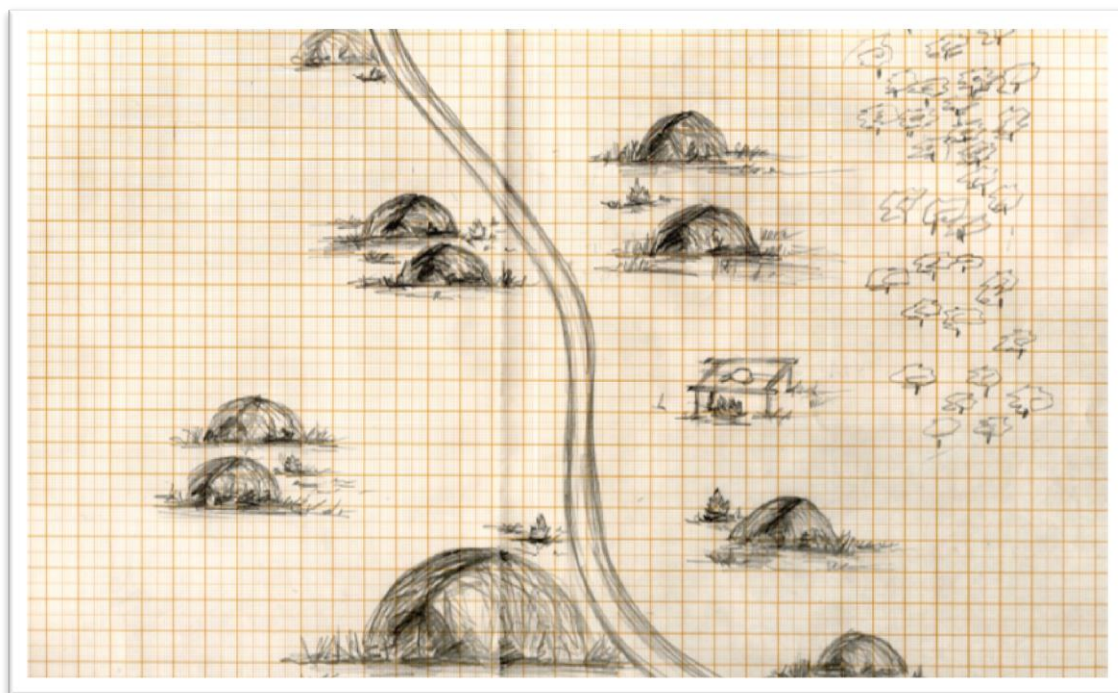


Figura 20: Croqui do acampamento Xetá elaborado por Luane Maciel Freire 2013, com base em anotações de campo de Paulo Caldas Ribeiro Ramon. 2011.

A confecção das *Tapuj* se deu com oito varas dispostas circularmente, possuindo cerca de 2m de diâmetro e altura de 1,80m em seu ponto mais alto, similar a uma semiesfera. Havia também a chamada “*TapujApoeng/Casa Grande*” que possuía a mesma estrutura das *Tapuj* menores, contudo dispunha de 4m de diâmetro e os mesmos 1,80m de altura. Também existia um local denominado pelos participantes como a “cozinha do tempo do *Tikuein*”, contendo uma mesa à beira do Rio do Tigre, a qual fora confeccionada com gravetos de espessura de aproximadamente 3cm, colocados paralelamente, bem como o chamado fogo de chão. Havia três fogos, dois menores no qual cozinhavam macarrão, aqueciam água para café e arroz. Na outra clareira havia uma espessura maior, cerca de 3m por 1,5m, com um tronco de aroeira ao meio no qual

os espetos, feitos de varas verdes, com carne de porco eram colocados formando 2 águas. Toda esta organização fora chamada de “Vilinha do tempo dos Xetá”.

Inicialmente Claudemir da Silva e Dival da Silva relataram como confeccionaram as tapuj, sendo que todos participaram de tal atividade, jovens, crianças, adultos e idosos no dia 18 pela manhã. Os Xetá iam narrando e executando suas atividades, concomitantemente às filmagens, íamos revezando o uso das máquinas fotográficas e filmadoras com as crianças para que estas também pudessem participar. As mulheres relataram o preparo da tinta de pintura corporal para o ritual de passagem dos meninos para homens, mencionando haver duas tintas, vermelha (urucum) e preta (carvão amassado, misturado com água).

Claudemir da Silva fez a abertura formal informando como a ação foi planejada pelo grupo e como seriam os encaminhamentos das atividades:

Hoje nós vamos fazer esse trabalhinho né, que eu e meu irmão mais velho o Dival da Silva planejamos fazer um filme da família né, registrar o momento do povo Xetá né, que é, muito interessante para gente, então daí nós fizemos esse planejamento de fazer, hum...tipo uma vilinha aqui né, como era no passado da etnia, do povo Xetá, que era uma coloniazinha assim, tinha as *tapuj* de cada um, daí tem a casa grande que vocês puderam ver ali, é uma simulação que a gente está fazendo aqui, que na verdade mesmo as mulheres não podem entrar dentro daquela lá, só os homens e tinha que ser uma moça virgem para servir a bebida dos homens e só uma moça também, as outras mulheres nem pensar de entrar lá dentro, então a gente está tentando fazer voltar ao passado, a gente fez as barraquinhas aqui dentro do mato, a gente achou muito adequado o lugar aqui e nós queremos apresentar mais coisas aqui, daqui a pouco meu irmão vai tá chegando aqui, nós vamos fazer umas armadilhas aqui, para ser mostrado como é que a etnia Xetá vivia no mato para coletar as frutas né? Os mel, para fazer armadilhas para pegar os bichos que seriam a carne é que era o alimento desde os dia a dia e o *Kokoai* que era o café da manhã deles, eles não faziam nada sem tomar o *kokoai* deles né, a mesma coisa que hoje nós tomamos um cafezinho para ir para o serviço né, então seria isso, então espero fazer uma coisa bem bonita para mostrar um serviço bem proveitoso se Deus quiser. (CLAUDEMIR DA SILVA, T.I. São Jerônimo, Dezembro de 2011. Fonte: MOTA *et.al*, 2013)

Dival da Silva elucida os objetivos e as expectativas em face do trabalho de reorganização cultural que o grupo vem empreendendo:

Na verdade o que eu queria dizer nessa manhã é que a gente esteve em uma Oficina na cidade de Maringá, lá na universidade né? A UEM né? lá da UEM e então veio a ideia de fazer uma apresentação e com o nosso povo Xetá né? Então foi quando eu tive a ideia de me reunir

com meus irmãos, com meus sobrinhos para nós fazermos esse trabalho no mato né mostrar um pouco da nossa cultura a qual meu pai é...ele passou para nós como que fazia né? Então, tem tempo que nós aprendemos também e hoje nós estamos exercendo ela, né? Para nós fazer um pouco do trabalho e mostrar porque até então a nossa nação ela está com pouca gente como se diz extinta né? Mas hoje graças a Deus nós estamos em noventa e poucas pessoas, o total de quarenta e cinco famílias e noventa e cinco pessoas né? Então hoje nós estamos reunidos como disse no início para mostrar um pouco da cultura a qual meu pai quando vivia no mato ele fazia esse tipo de coisa né? É a sobrevivência deles como eles viviam no mato, é como estamos fazendo hoje aqui, espero que a gente vá procurar dar o máximo da gente para ficar na memória e também nas fitas, para que no futuro a geração venha consumindo também um pouco do que nós tivemos[...]. (DIVAL DA SILVA, T.I. São Jerônimo, dezembro de 2011 Fonte: MOTA *et.al*, 2013)

Dentre os elementos apresentados pelos Xetá, destacamos a pintura corporal assim relatada:

Esse aqui é preparado para usar na pintura dos meninos né? Porque na hora da apresentação eles têm que estar pintado né, os rostos deles né, então nós preparamos a tinta com as brasinha do fogo e é para as pinturas dos meninos é isso aí, daí a tinta vermelha é do mato também, e já estão preparando, foram buscar a tinta e para na hora os meninos estar pronto para fazer o ritual. (BENEDITA DA SILVA, T.I. São Jerônimo, Dezembro de 2011, Fonte: MOTA *et.al*, 2013)



Figura 21: Acima, Benedita da Silva. Ao fundo Claudemir da Silva e uma Tapuj, abaixo: detalhe a direita da confecção de tinta. T.I. São Jerônimo, Dezembro de 2011. Fonte: (MOTA *et. al*, 2013).



Figura 22: Foto: Julio Cezar pintando Claudeir da Silva (filho de Claudemir), ao lado Dival da Silva. **Fonte:** (MOTA *et. al*, 2013

RITUAL DE INICIAÇÃO DOS *KUEIN*



Figura 23:Ritual de iniciação dos *Kuein*. Foto acima chegada dos jovens e crianças em fila indiana, abaixo Kelsin da Silva Luiz adornado com a *amañtxa* com a porunga utilizada para a ingestão do kokoai, na outra imagem à direita Kelvin da Silva Luiz com a canoa de coqueiro, abaixo à esquerda Claudeir da Silva com a pintura Xetá e o machado . Fonte: (MOTA *et. al*, 2013)

Na sequência, o grupo adentra à *Tapuj Apoeng* e realizam o *canto do urubu*.



Figura 24: Jovens Xetá adornados no Interior da TapujApoeng. Fonte: (MOTA *et. al*, 2013)

Sobre do ritual Dival da Silva explica-nos que:

[...] esse ritual ali que foi apresentado dos indinhos mais pequenos ali e uns mais formadinho é, esse aí foi a comemoração de alguns deles que estão se formando né, estão ficando já de maior e a questão desse ramo aqui é que é uma urtiga que eles (os mais antigos) usavam no mato para quando às vezes eles estavam um pouco ruim meio indisposição né, eles passavam esse ramo no corpo para modo despertar, mais disposto para fazer as coisas, então era usado esse ramo aqui, e no começo aquele encontro dentro d'água é uma comemoração para os rapazes que estão entrando na fase de adulto né é isso que estamos demonstrando é como que o povo do meu pai fazia no mato, que ele repassou para nós aí, e dessa forma estamos fazendo para manter. [...] Essa daqui é uma porunginha usada por eles também, como vem a história né? A história aqui dessa vasilha, é uma história bem bonita a história dessa vasilha aqui né? A história dessa vasilha aqui era usada para quando eles entravam dentro da apoeng, apoeng é casa grande sabe? Então eles cruzavam ali o... fincavam a forquilha no chão e atravessavam uma roda bem comprida, daí os homens ficavam tudo segurando ali e bebiam, um junto do outro, e a esposa deles ia servir a bebida para eles, então era onde era tomado né? Chegava e tomava né. Iam cantando e também servindo. As mulheres deles iam servindo para eles então a história dessa vasilha é essa, era usado para isso, e é mais ou menos por aí né. (DIVAL DA SILVA, T.I. São Jerônimo, Dezembro de 2011, Fonte: MOTA, *et.al*. 2013)

Seguimos as atividades noturnas com narrativas sobre a origem dos bichos e do povo não-índio, relatada por Dival da Silva. Por volta das 00:00hs (meia noite) encerramos as entrevistas e coleta de dados, jantamos e ficamos à beira do rio. Pela manhã foi registrada a pesca das crianças, bem como mais alguns relatos sobre caçadas, o manuseio do arco e flecha e o uso dos cacetes. Enquanto Dival da Silva demonstrava como acertar uma caça, as crianças iam munidas de cacetes a fim de acabar de matá-la evidenciando assim a organização do trabalho coletivo e participativo dos grupos Xetá. Registramos também a caça do tatu, a limpeza e o cozimento desse alimento que fez parte da refeição do grupo em acampamento.



Figura 25:Foto, Dival da Silva contando histórias ouvidas de seu pai *Tikuein* no acampamento Xetá nas atividades noturnas. **Fonte (MOTA *et. al*, 2013)**

8º Encontro Xetá

Realizado no dia 24 de setembro de 2012, contou com intervenções pedagógicas realizadas pela equipe do LAEE/UEM com o povo Xetá, na escola indígena da TI São Jerônimo. Teve como base na Teoria Histórico Cultural, na Terra Indígena São Jerônimo, junto aos professores e índios Xetá na Escola Estadual Cacique Kofej, com fins de cumprimento dos objetivos propostos, sistematização e elaboração de materiais didáticos para a educação escolar indígena.

Foram organizados três grupos, com Crianças, Jovens e Adultos. Com o Grupo das crianças e jovens foram utilizadas as caixas de encantos e vida, livretos, dicionários e mapas, apresentando alguns dos grandes expoentes da literatura infantil. Já com o Grupo dos adultos houve um trabalho de apresentação sobre narrativas tradicionais, discussão e ilustração das histórias Xetá.

A atividade contou com a participação de pesquisadores do LAEE/UEM, coordenação pedagógica e direção da escola indígena e do povo Xetá da TI São Jerônimo. A ação contou com o aporte do Projeto OBEDUC – Observatório da Educação Escolar Indígena-LAEE/UEM-PR

Como ocorre em todos os trabalhos desenvolvidos pelo LAEE nas Terras Indígenas no Paraná, quando chegamos à T.I., nos dirigimos ao cacique Kaingang João da Silva que confirmou o local de trabalho na Escola conforme planejamento prévio organizado pelo LAEE junto à direção e coordenação pedagógica da Escola Estadual Indígena Cacique Kofej. Materiais pedagógicos e gêneros alimentícios para o almoço coletivo foram descarregados e organizados conforme o planejado.

Gradativamente os Xetá foram chegando, cumprimentando-nos e recordando as atividades do Acampamento Xetá.

Os irmãos Kelsin, Kevin e Kelvin perguntaram sobre o material que fora filmado. Disseram que gostariam de ver, mostrar para as meninas [...] respondi a eles que o material estava em processo de edição e que demoraria um pouco, pois requer bastante trabalho técnico. Disseram que gostariam de voltar para lá, para fazer as *Tapuj* novamente, brincar no rio. Enfatizaram que gostariam de novamente utilizar a filmadora e aprender a coletar os próprios registros. Outros Xetá foram chegando [...]. Claudemir e Julio Cezar chegaram e foram conversar com a prof. Rosangela Faustino. Na sequência iniciaram o agrupamento dos Xetá, e rapidamente teve início a reunião com a comunidade, na qual foi exposta a proposta de trabalho a todos. (DIÁRIO DE CAMPO Paulo Caldas Ribeiro Ramon T.I. São Jerônimo, 24 de agosto de 2012).



Figura 26: Reunião com a comunidade para início das atividades do 8º Encontro. Escola Estadual Cacique Kofej, Agosto de 2012. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013)

Após o diálogo e os encaminhamentos foram organizados os Grupos de Trabalho, cada equipe de pesquisadores, juntamente com as lideranças Xetá ficou responsável pelo andamento do trabalho.

Tendo recebido assessoria do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação Infantil/DTP/UEM-PR, coordenado pela Professora Dr^a Marta Chaves, as atividades pedagógicas planejadas contaram com conteúdos da literatura tradicional e universal e foram trabalhadas em uma metodologia participativa com apoio de diferentes recursos pedagógicos. A contação de histórias de obras da escritora Tatiana Belinky⁷¹ ocorreu com o uso da *Caixa de Pesquisa e Estudos* que envolve encartes interativos, compostos de diversas formas geométricas, biografia ilustrada e desenhos dos personagens, abordados nas diversas estórias da autora.

71 “Tatiana Belinky (1919-2013) Nasceu em São Petersburgo, na Rússia, migrou com a família para São Paulo. Com o marido Julio Gouveia, adaptou obras infantis para a TV - como Sítio do Pica-Pau Amarelo de Monteiro Lobato, entre outros clássicos. Tatiana é poeta, tradutora, dramaturga, e consagrou-se principalmente por sua obra para crianças. Seus livros e traduções já receberam diversos prêmios, como o Nestlé, o Jabuti e o "Melhor para Criança" da FNLIJ (Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil). Morreu em 2013”. Fonte: Companhia das Letras, acessado em 07 de Novembro disponível em <<http://www.companhiadasletras.com.br/autor.php?codigo=00035>>.



Figura 27: Pedagogas, acadêmicas do projeto OBEDUC LAEE/UEM em intervenção pedagógica com crianças Xetá, Escola Estadual Cacique Kofej. **Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013)**

Ao longo da intervenção, após os momentos coletivos de conversas, exposições, investigações, cada criança elaborou seu respectivo livreto, contendo cada página uma parte da história do “Grande Rabanete” de Tatiana Belinky.



Figura 28: Verônica da Silva, Escola Estadual Cacique Kofej. **Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013)**

A atividade com os jovens envolveu jovens Xetá e pedagogas do LAEE, que atuam como pesquisadoras do Projeto OBEDUC. As atividades foram desenvolvidas

com recursos similares aos da atividade supracitada, contudo abordaram a obra de Pedro Bandeira⁷², intitulada: Futebol dos Bichos.



Figura 29: Jovens em atividades de elaboração de livretos. Escola Estadual Cacique Kofej, Agosto de 2012.
Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013)

72 Pedro Bandeira (1942--) nasceu em Santos, graduado em Ciências Sociais pela USP, realizou cursos de teatro profissional, trabalhou com teatro de bonecos, ministrou aulas de Literatura Brasileira e Portuguesa para o Ensino Médio, foi apresentador de programas, atuou como jornalista e publicitário. Em 1972 passa a escrever histórias para crianças publicadas por diferentes editoras. Atualmente é autor de literatura juvenil com um grande destaque no Brasil. <http://www.bibliotecapedrobandeira.com.br/minha-historia.php?p=1> >



Figura 30: Djese Cândido da Silva em atividade do projeto na Escola Estadual Cacique Kofej, Agosto de 2012. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013)



Figura 31: Jovens Xetá em atividades do projeto. Escola Estadual Cacique Kofej, Agosto de 2012. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013)

O Grupo de Estudos dos adultos Xetá trabalhou com as narrativas tradicionais: “A água grande *Aÿu Adjo*” e a “História do Fogo *Paranuhá Tata*”.



Figura 32 Grupo Xetá em atividades do Jane Reko. **Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013)**

9º Encontro do Grupo Xetá

Esta atividade foi denominada “II Mostra Pedagógica da Cultura” organizada pela direção e equipe pedagógica da Escola Estadual Cacique Kofej, com apoio do LAEE/UEM, Projeto OBEDUC – Observatório da Educação Escolar Indígena, ocorrida em setembro de 2012, na TI, em pátio próximo à escola. Envolveu a exposição cultural das três etnias da T.I. – Xetá, Kaingang e Guarani – recebendo visita de cerca de 20 escolas da região. O primeiro dia consistiu nos preparativos e deslocamento dos materiais que estavam na escola, tendo os pesquisadores do LAEE auxiliado nas atividades dos Xetá. A atividade foi a mostra dos trabalhos realizados no Encontro anterior realizado pelos Grupos de Trabalho como as Caixas de Encantos e

Vida, os Livretos, os acervos fotográficos – do passado e presente Xetá – e os elementos da cultura material elaborados pelos próprios Xetá compondo o interior da Tapuj.

O registro abaixo mostra como o encaminhamento dos trabalhos na Terra Indígena São Jerônimo desenvolveu-se:

Chegamos na T.I., nos apresentamos às lideranças e fomos à escola, lá havia uma movimentação intensa devido à organização da Mostra Cultural. Arranjos, balaies e armadilhas como *pary e mundeio* estavam dispostas em salas de aula, no pátio e corredores e sendo levadas ao local de exposição (cerca de 600m da escola), quando encontro Kevin e Kelsin, conversamos, notei que Kevin tinha um arco em mãos, estava lascando-o e dando acabamento e relatou-me: - Difícil isso aqui, Deus o livre, lasca a mão, lasca até a faca, mas o arco não forma... Mas viu, quando vocês voltam aqui para a escola? Nós gostamos queremos mais, aquelas caixas, aqueles desenhos, muito legal, nunca teve isso aqui na escola [...] Continuando nossa conversa, destacou que iniciou seus estudos na aldeia, depois foi para a cidade, mas lá a professora nem olhava para ele, muitas vezes não tinha como tomar banho para ir para escola, às vezes não tinha água, outras não dava tempo, pois teve que começar a trabalhar desde muito novo, reprovou 2 anos e só depois conseguiu voltar a estudar, atualmente cursa o 1º ano do Ensino Médio, mas disse que está muito difícil porque tem que ajudar seus pais. Seu pai se machucou cortando lenha e ainda não conseguiu se aposentar. (DIÁRIO DE CAMPO – Paulo Caldas Ribeiro Ramon, T.I. São Jerônimo, 23 de Setembro de 2012)

Quando chegamos ao local da Mostra Cultural, havia as organizações de acordo com cada etnia, Kaingang, Guarani e Xetá, cada qual com seu local para a exposição, e ao centro uma tenda onde as lideranças, representantes políticos e demais convidados discursaram. A abertura, foi mediada pelo diretor da escola e lideranças indígenas. Estavam presentes as três “lideranças culturais”, como o próprio diretor os denominou. Destacamos a fala do representante Xetá:

Vou pedir ajuda aqui para meu amigo José Nilton (Liderança Guarani presente na ocasião) né? Que sempre acompanhou a gente, e todo momento é um pau para toda obra, quando precisamos dele, ele nunca deu as costas para nós. Eu falo em nome do meu povo Xetá, agradeço muito esse amigo que está aqui hoje, e também ao meu pai o Sr. *Tikuein* [...] eu gostaria de apresentar um pouco do nosso artesanato [...] vou pedir para o José Nilton pegar o *Nhanbaraká* para mim (machado de pedra em mãos). Esse aqui é um artesanato que era usado no dia a dia do povo Xetá. Era no mato derrubando a palmeira [...] usava para pegar larva, o coró [...] a gente tinha a coleta do mel, o assado de cobra, a anta que é *pirintai*, o veado [...] meu amigo pega as flechas? [referindo-se a José Nilton] Essas flechinhas aqui, essa lisinha é para bicho grande, esse de dentinho para matar peixe [...]. (CLAUDEMIR DA SILVA, T.I. São Jerônimo, Setembro de 2012
Fonte: Áudio coletado em diário de campo.)

Em relação à vida Xetá no tempo presente, assim se manifestou:

O dia do índio, não é dia dos índios, eu não considero pois foi o dia que os povos indígenas foram massacrados pelo povo português [...] e é hoje que a gente depende de deputado... presidente e a gente luta por uma migalhinha de nada, vocês sabem disso [...] eu choro porque nosso povo era em 1.800 índios, nosso povo foi exterminado na Serra dos Dourados, por causa do café que tem hoje, o café foi a infelicidade do povo Xetá [...] Sei que vocês não têm culpa de nada que aconteceu, mas isso foi verdade, está aqui meu amigo para comprovar que é verdade o pessoal lá da UEM, estão de prova [...]. Agora estamos todos juntos, agora não tem separação mais, né meu professor (direcionando-se à João Tapixi, liderança Kaingang). (CLAUDEMIR DA SILVA, T.I. São Jerônimo, Setembro de 2012
Fonte: Áudio coletado em diário de campo)

Ao se referir aos membros da equipe de pesquisa do Projeto *Jané Reko*, (LAEE/UEM), para ajudar a “comprovar” os acontecimentos que envolveram os Xetá na Serra dos Dourados, novamente se evidencia a importância das pesquisas, das fontes, do registro escrito, das atividades realizadas de forma participativa, das intervenções pedagógicas na escola indígena (atuante na Mostra Cultural) que contribui com a disseminação dos fatos que envolvem a vida dos povos indígenas.

[...] eu fico muito feliz que graças a Deus quando eu falo eu lembro do meu pai que hoje tudo que eu sou eu agradeço primeiramente a Deus e em segundo a ele [*Tikuein* Pai] que deixou essa...para mim a maior riqueza do mundo, não precisava nada nada...não tem dinheiro do mundo que paga, que é a cultura e língua do povo Xetá que graças a Deus hoje nós temos um espaço na escola que eu sou o professor e meu irmão também, que hoje nós estamos ensinando nossos filhos, nossos sobrinhos e nossos irmãos, então para mim é um motivo de alegria muito grande de estar aqui hoje podendo apresentar um pouco da cultura, que nem está aqui nosso parente aqui, que ele falou, que ele está pintado né...vestido da etnia dele, eu fico muito contente de ver isso. Infelizmente não podemos fazer a mesma coisa porque nós não temos o preparo adequado para apresentar bem certinho....mas tenho fé em Deus que logo ano que vem [...] eu quero apresentar uma coisa bem bonita para vocês, e a equipe da diretoria também aqui da nossa escola está de parabéns que não tem separação, e o pessoal lá da UEM de Maringá que dá muita força para gente, nosso companheiro [...] é nosso parceiro do dia a dia, eu fico muito agradecido, prof. Lucio e a prof. Rosangela lá da UEM de Maringá, e o pessoal do Departamento de Educação de Curitiba, fico muito feliz por essa grande parceria com nós, nosso professor Aryon lá de Brasília do LALI, agradeço a ele também que ele é uma pessoa que fala na nossa cultura e fala na nossa língua, e se não fosse ele hoje a gente não estava na altura que nós estamos hoje, então gostaria de agradecer toda a nossa equipe estão de parabéns, eu vou apresentar um pouquinho do meu cântico para vocês [*finaliza sua fala com o canto*]

do urubu]. (CLAUDEMIR DA SILVA, T.I. São Jerônimo, Setembro de 2012 Fonte: Áudio coletado em diário de campo)

. A pintura corporal e o *canto do urubu*, coincidentemente, são descritos por Rodrigues (2013) como indissociáveis na medida em que o *canto do urubu* era emitido com ritual de perfuração labial no qual os iniciados eram pintados pelas mulheres. Na sequência da atividade, o canto do urubu foi emitido pelo grupo que ocupou a Tapuj instalada na Terra Indígena.



Figura 33: Keila da Silva Cândido sendo pintada por Benedita da Silva. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013)



Figura 34: *Canto do Urubu*. Com presença de Kaingang. Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013)

10º Encontro Xetá

A décima ação do Projeto *Jane Reko* ocorreu na TI São Jerônimo nos dias 11 e 12 de dezembro de 2012, com o objetivo de devolutiva de pesquisa e entrega das fontes sistematizadas e produções do projeto *Jané Reko*. Destacamos, porém, que, conforme proposta metodológica do projeto – pesquisa participante, a devolutiva da pesquisa foi sendo feita durante todo o processo na medida em que os Xetá participaram ativamente de todas as ações. No mesmo dia, foi agendada uma reunião com o Procurador Público que tem acompanhado o cumprimento, pela justiça, dos direitos dos povos indígenas no Paraná

Conforme registros do Diário de Campo:

[...] foram apresentados, às lideranças Xetá e demais membros do grupo étnico, Mapas de São Jerônimo para visualização do local onde foi feito o acampamento, mapas da Serra dos Dourados, Textos em Xetá produzidos no LAEE/UEM [...] registros fotográficos de Kozak e outras fontes. Gradativamente os jovens foram se interessando. Chegaram Kevin e Igor. Conversávamos quando o professor Carlos Cabreira adentrou na sala [...] Mais tarde [...] Claudemir, Rosangela, Sueli, Benedita e Zenilda olhavam fixamente a entrada da escola, esperando o Procurador ansiosamente, mas não houve nenhuma menção sobre quem viria, qual horário e quais eram as expectativas, enquanto o clima de tensão imperava algumas meninas Xetá faziam as atividades de recuperação na escola [...] Adriano afirmou a importância de os Xetá, inclusive os mais velhos, que viveram na Serra dos Dourados, participarem da reunião com o Procurador e dos processos de reorganização cultural [...]. (DIÁRIO DE CAMPO Paulo Caldas Ribeiro Ramon, T.I. São Jerônimo, 12 de Dezembro de 2012)

Passada a manhã em clima de expectativa, o procurador chega na T.I.:

Quando íamos conversando sobre o material Xetá (Adriano, Igor e Kevin), o Sr. Robson Martins, Procurador da República, adentra a sala [...] apresenta-se respeitosamente, também apresento-me, relato que o LAEE/UEM, enviou materiais do Projeto *Jané Reko* que contribuem com a reconstrução da história dos Xetá. São o Vocabulário Ilustrado Xetá, o livro no qual se publicaram as cadernetas de campo do professor Aryon Rodrigues. O procurador agradece e diz que era justamente o material que estava faltando no processo, pois muito se fala que os Xetá não são mais índios, que eles não têm mais tradições “e toda essa conversa” como ele mesmo relatou> Pergunta se há também algum material que mostre eles no mato. Apresento, nesse momento o Documentário Xetá referente ao acampamento que ainda estava em versão preliminar. O Procurador solicita, que depois de finalizado, também precisa anexar estas filmagens ao processo [...] alguns Xetá, após as lideranças, vão entrando na sala até somarem 16, muitos entraram enquanto o procurador já iniciava a Reunião, a fala

do procurador consistiu em um esclarecimento sobre o processo, datado de 2000, e que a FUNAI iniciou a identificação dos proprietários, e que pela liminar que tramitou, pela negligência de atuação a FUNAI está recebendo uma multa diária de R\$1000,00 dia. Informou-se que Ferdinand (funcionário da Funai, responsável pela demarcação de terras) não pode vir pois estão sem combustível, por isso *Tiguá* também não pode vir pois viria de carona com ele [...] O procurador salienta a necessidade de parceria com a UEM, olhando as produções referente aos Xetá, relata a atuação do Ministério Público no acompanhamento do processo, destaca que o conhecimento histórico e científico é mais uma arma para o processo [...]. (DIÁRIO DE CAMPO PESSOAL, T.I. São Jerônimo, 12 de Dezembro de 2012)



Figura 35: Reunião com Procurador da República, Antropóloga do Ministério Público e Grupo Xetá sobre demarcação de Terra Indígena. Local T.I. São Jerônimo, Dezembro de 2012 **Fonte (MOTA e FAUSTINO, 2013)**

Tendo recebido estas notícias, D. Conceição faz um pronunciamento com argumentos contundentes que demonstram a verdadeira situação dos povos indígenas, mesmo com todo o aparato nacional e internacional que legisla sobre seus direitos:

Sabe quando nós vamos conseguir nossa terra? Nunca!!! Os mais velhos estão morrendo tudo, a vida está acabando, vocês não veem, eles vão enriquecendo e a gente está morrendo! O Procurador retoma que a Associação Xetá deve ser feita para adentrarem com pedido na União [...] A antropóloga, Sra. Luciana

relata que a medida 231 da Constituição Federal é a mais lenta para a demarcação de uma terra, e que a última medida seria a invasão da terra, mas que não pode impor isso, nem tampouco impedir, neste momento gera-se uma intensa discussão, alguns Xetá alegam: “não somos sem-terra!”, outros falam “mas a terra é nossa! Estão enriquecendo com o sangue dos nossos antepassados! [...] Procurador indaga a distribuição de terras na T.I. São Jerônimo [...] Claudemir responde que há muito Kaingang na T.I. sem-terra para cultivar, assim quase todos precisam buscar trabalho fora da aldeia para sustentar suas famílias [...]. (DIÁRIO DE CAMPO PESSOAL, T.I. São Jerônimo, 12 de Dezembro de 2012)

Ao final desta reunião foi agendada uma segunda, para Janeiro de 2013, com a presença de técnicos da FUNAI para os pareceres necessários sobre a demarcação da T.I. Xetá.

O prazo do Projeto *Jane Rekó*, apresentado ao MINC – Ministério da Cultura e Capes foi concluído em 2012, pois o mesmo tinha a duração de 24 meses sendo possível uma prorrogação de 6 meses. Os resultados (Formação nas Oficinas - Encontros, Cursos sobre Língua Xetá, Produções acadêmico-científicas e Elaboração de Materiais Didáticos) foram entregues à comunidade, enviadas aos parceiros e aos órgãos de fomento juntamente com a prestação de contas financeiras.

Findado o apoio institucional as ações do projeto *Jane Reko Paramuhá* não conseguem ter continuidade.

O LAEE/UEM-PR conseguiu manter algumas atividades na TI São Jeronimo envolvendo os Xetá por meio de um novo projeto, o OBEDUC – Observatório da Educação Escolar Indígena, elaborado por pesquisadores, aprovado e iniciado em 2013 com apoio da CAPES/DEB/INEP. Porém, temos a plena consciência de que os projetos da universidade que envolvem pesquisa, ensino e extensão, são ações pequenas diante da situação de exclusão em que vivem os indígenas no Paraná, mais especificamente os Xetá por não terem seu território demarcado.

4.4 Alianças, adaptações e continuidade do grupo Xetá.

Desde 1985, o grupo familiar Xetá, do *tronco velho Tikuein* tem ramificações na T.I. São Jerônimo, tendo, a partir de então, trabalhado, reorganizado a vida e buscado contínuas alianças com os Kaingang e Guarani e com o poder público, fato que levou à manutenção e fortalecimento do grupo. As alianças com as lideranças de outras etnias, foram e continuam sendo uma estratégia essencial dos Xetá como grupo étnico para manterem-se na T.I. São Jerônimo, levando em conta os mecanismos da fronteira. Como anteriormente exposto, o grupo se mantém mesmo em um contexto de intenso fluxo cultural, e podemos afirmar que a coexistência de mais etnias juntamente com os Xetá contribui para elevar a diferenciação e constituição étnica.

Essas alianças não são completamente inéditas, Tommasino (1995) já pontuava as transformações sociais e alianças entre diferentes grupos mediante conflitos fundiários ocorridos na segunda metade do século XX. Os Kaingang, Guarani e Xetá modificam suas relações, passando a condição de aliados políticos. Como a autora trata da experiência de rebeliões – com reivindicações fundiárias – no processo de retomada de terras ocorrido nas décadas de 1980-1990, são seladas novas alianças entre etnias diferentes.

E quanto as fronteiras *externas* ? Quais são as estratégias do grupo? Nossos dados de campo evidenciam alguns elementos importantes. Primeiramente, quanto à elaboração do Projeto *Jane Rekó Paranhá*, busca-se alianças com instituições de ensino superior por meio de pesquisadores que se dedicam ao tema. Os Xetá buscam assim uma relação de reciprocidade autorizando pesquisas, participando e se beneficiando (na sistemática de trabalho investigativo do LAEE/UEM, há benefícios mais diretos como as modalidades de bolsas que alguns indígenas recebem). No decorrer das pesquisas vão solicitado diversas ampliações, intervenções sociais e pedagógicas que, na medida em que os pesquisadores da UEM-PR podem atender, se somam aos seus propósitos e suas ações.

Por meio da educação escolar é possível também a aliança mais efetiva junto a CEEI/SEED, representante e executora das políticas educacionais, e a reivindicação de um atendimento havendo a solicitação para a implementação desta.

Lançando mão dos conceitos de Oliveira (1998), pensamos na possibilidade que o processo de *territorialização Xetá na escola*, como veremos na próxima seção, dado o movimento histórico que possibilitou a emergência deste grupo étnico. Destaca-se o que

Silva (2003) denominou de “bolha de sacralidade virtual” foi transferido para o âmbito da escola, sendo assim utilizada na luta pela reorganização étnica, como uma espécie de alavanca propulsora, permitindo aos Xetá o acesso a um cenário social mais amplo e o aprimoramento de suas estratégias internas enquanto grupo.

5. O PAPEL DA ESCOLA NA REORGANIZAÇÃO SOCIOCULTURAL XETÁ

Nesta seção, procuraremos demonstrar a atuação Xetá em seu processo de emergência étnica, na qual a escola e o projeto *Jané Rekó Pararuhá* se mostraram como um campo de atuação expressiva, como um meio de ampliar alianças e visibilidade em parceria com a CEEI/SEED-PR. Entendemos que estas ações empreendidas pelos Xetá contribuem com o processo de reorganização cultural que o grupo étnico tem empreendido. Considerando a atual conjuntura tal qual uma *situação colonial*, proposta por Balandier (1993), pretendemos compreender de que modo os Xetá estão atuando em grupo, ou seja, se utilizam de estratégias específicas em seu atual contexto lutando pela visibilidade e demarcação de seu território.

Para tal elucidaremos explicações sobre a Psicologia Histórico Cultural, dado que compreendemos esta teoria como potencialmente revolucionária, na medida em que busca a superação de dicotomias e paralelismos acerca do desenvolvimento humano, sintetizando a *Teoria da Atividade* no processo de constituição da consciência e da aprendizagem. Já no âmbito social e étnico traçamos uma confluência com os postulados da *Territorialização*, de João Pacheco de Oliveira Filho (1998), visto que os dados de campo apontam tal processo de reestruturação do grupo.

Os elementos a serem analisados são oriundos das atividades do Projeto *Jané Rekó Pararuhá*. Partimos das sínteses elaboradas dos encontros, evidenciando serem estes espaços de desenvolvimento e apropriação de conhecimentos, tanto étnicos como universais. Constata-se a notória potencialização da emergência étnica do grupo.

Selecionamos algumas elaborações, realizadas no 2º Encontro Xetá, e relatos contidos na ocasião da elaboração do blog “Os índios Xetá no Paraná” no 6º Encontro Jane Reko Pararuhá que trazem elementos fecundos os quais permitem a confluência da *Teoria da Atividade* e o objetivo de manutenção do grupo caracterizado pelo processo de *Territorialização*.

5.1 A Psicologia Histórico Cultural

A Psicologia Histórico Cultural tem sua origem nas obras de Vygotski (1896-1934) em um contexto de transformações e lutas caracterizado pela Revolução Russa bolchevique que tem sua eclosão no ano de 1917⁷³. Entre os principais colaboradores de

⁷³ Para maiores detalhes da contextualização da produção de Vygotski conferir Tuleski (2008)

sua obra destacam-se Alexei Nikolaevich Leontiev (1903-1979) e Alexander Romanich Luria (1902-1977)

Vygotski (1996) em seu estudo “*O significado Histórico da Crise da Psicologia: uma investigação metodológica*”⁷⁴, procura discorrer não propriamente sobre o objeto de estudo da psicologia, mas sim sobre as diversas metodologias encontradas em sua época, e ainda presentes na atualidade. Para este estudioso, não deveriam ser anexadas teorias diversas (como o comportamentalismo, existencialismo e outras abordagens psicológicas), pois estas composições heterogêneas não trariam a compreensão da realidade, apenas falseariam os resultados obtidos, como no caso do Freudmarxismo⁷⁵.

Não existe uma só metodologia fundamental de uma época; o que existe na verdade são conjuntos de princípios metodológicos em litígio, profundamente hostis, que se excluem uns aos outros e cada teoria – a de Pávlov, a de Einstein e etc. – tem seus valores metodológicos. Extrair dos parênteses a metodologia geral da época e diluir nela o marxismo significa transformar não só a aparência mas também a essência do marxismo. (VYGOSTKI, 1996, p.259)

O autor constata que a psicologia se mostrava como um conjunto heterogêneo de citações, e de perspectivas diferenciadas, fato análogo aos tempos de hoje, assim Vygostki (1996) busca a construção de uma psicologia geral, de um método que englobe efetivamente a *realidade e os processos históricos humanos*. Obviamente que na consolidação de tal psicologia almeja também uma psicologia com caráter transformador claramente intencional, frisa que a ciência em si não deve manter-se apartidária – não deve se manter neutra como nos cânones positivistas, mas sobretudo, deve ser revolucionária.

Em seu tempo Vygotski (1996) defrontou-se com uma grande crise científica da psicologia, já que de um lado tinha-se a caracterização da psicologia pela negação completa do campo subjetivo, em prol de uma neutralidade e objetividade, e, de outro, uma corrente metafísica pautada excessivamente na subjetividade e nos determinismos do inconsciente.

⁷⁴ Tradução do original “Istorícheskii smisl psikhologúitsheskovo krízissa”. Escrito no ano de 1927, e publicado primeiro no ano de 1927 nas Obras Escogidas Tomo I.

⁷⁵ Teoria caracterizada pela compilação da psicanálise freudiana, na qual há o predomínio do inconsciente sobre o psiquismo e das postulações do Materialismo Histórico Dialético de Marx e Engels. É para Vygotski (1996) a junção de dois métodos distintos, mesmo sendo coerentes contradizem-se na essência, pois possuem epistemologias diferenciadas.

O autor propõe, então, uma Psicologia Dialética⁷⁶, não das dicotomias metafísicas, mas da realidade, segue a metodologia proposta nos textos de de Marx e Engels, destacando “[...]em psicologia, o método é subjetivo, ainda que a metodologia possa ser parcialmente objetiva” (VYGOTSKI, 1996, p.283). Constitui-se assim, uma concepção mais ampla para a psicologia como ciência, levando em consideração que cada ciência traz em si um substrato de seu período histórico com suas leis. Busca, na raiz teórica mais profunda de seu tempo, no materialismo histórico dialético, a compreensão do conhecimento científico, que também para Marx e Engels caracterizava-se como um “[...] profundíssimo processo único” (Vygotski, 1996, p.316).

Quando se conhece um pouco a metodologia (e a história) das ciências, a ciência começa a ser vista por nós não como um conjunto morto, acabado, imóvel, integrado por princípios preparados de antemão, mas como um sistema vivo, em constante evolução e avanço, de fatos demonstrados, leis, suposições, estruturas e conclusões, que se completam ininterruptamente, são criticados, comprovados, rejeitados parcialmente, interpretados e organizados de novo etc. A ciência começa a ser compreendida *dialeticamente* em seu movimento, pela perspectiva de sua dinâmica, de seu crescimento, desenvolvimento, evolução. É desse ponto de vista que se deve avaliar e compreender cada etapa do desenvolvimento [...]. (VYGOTSKI, 1996, p.318)

No contexto revolucionário soviético, com inúmeras mudanças a serem empreendidas sobre uma sociedade historicamente feudal, impõe-se a necessidade de criação de uma Psicologia Marxista ou Psicologia Dialética, tendo em vista o que se pode buscar no Marxismo,

[...] não se trata de adaptar o indivíduo ao sábado, mas o sábado ao indivíduo; o que precisamos encontrar em nossos autores é uma teoria que ajuda a conhecer a psique, mas de modo algum a solução do problema da psique, a fórmula que contenha e resuma a totalidade da verdade científica [...]. (VYGOTSKI, 1996, p.395)

O teórico procura, no que denominou de “*globalidade*”, as pedras angulares de uma nova psicologia, e busca o método de construção das hipóteses no materialismo histórico dialético da psicologia, desnaturalizando as relações humanas. Ele vislumbrou o estudo e a compreensão do homem como agente histórico inserido em um contexto

⁷⁶Bottomore (2001) destaca a dialética como um dos conceitos mais controversos do marxismo, há predominância na compreensão desta como um método científico epistemológico, a partir de Hegel (ano) Karl Marx contrapõe a dialética idealista absoluta e elabora a dialética materialista. Vygotski (2009) se apropriou deste método e elaborou uma nova psicologia.

complexo, compreendendo a unidade entre objetividade e subjetividade, apropriação e objetivação.⁷⁷

Faz-se necessária uma ressalva pois tal problema envolvendo populações não indígenas não foi tratado na literatura referente a psicologia histórico cultural⁷⁸, entretanto Vygotski (1996) já pontuava uma certa tendência da psicologia tomar emprestado termos, conceituações e métodos.

[...] Ao que tudo indica, nós encontramos neste caso melhores condições para passar os resultados de uma ciência ao sistema de outra, porque o grau de autenticidade, de clareza e de fundamentação das teses e leis emprestadas costuma ser mais elevado do que o das teses e leis psicológicas. Por exemplo, introduzimos no sistema psicológico de explicação uma lei estabelecida em fisiologia ou embriologia, um princípio biológico, uma hipótese anatômica, um exemplo etnológico [...]. (VYGOSKI, 1996, p.272)

Segundo o autor, no momento em que o psicólogo se apropria de outras disciplinas – de maiores tradições e percurso científico – é reduzida a probabilidade de equívocos, podendo ainda ocorrer acréscimos de novos elementos na compreensão, mas, em contrapartida, as contribuições de outras ciências quase sempre não são compatíveis e de caráter heterogêneo a ciência psicológica. Na sequência destaca que a tradição metodológica da Psicologia possui:

[...] os princípios explicativos convertem-se no ponto final de toda uma cadeia de erros quando se aplicada em psicologia, não na qualidade de hipótese de trabalho, mas como um princípio teórico estabelecido, terminado, fundamentado cientificamente por fatos pertencentes a outra esfera de conhecimento. (VYGOTSKI, 1996, p.274)

Compreendemos ser possível a análise interdisciplinar em nosso objeto de estudo, dado que Vygotski (2009) e Leontiev (2004;1978) analisam o processo psicológico, e os autores da Antropologia Política, como Balandier (1969;1993) e Oliveira (1998), realizam uma análise sociológica. Nas palavras de Vygotski:

⁷⁷ Duarte (1993) explica as noções de apropriação e objetivação que são de suma importância para a compreensão do Materialismo Dialético, pois os homens criam as circunstâncias. Partindo das possibilidades materiais se apropriam de algum conhecimento, seja material ou abstrato, e a partir desta apropriação objetivam-se, transformando a ação anterior em objeto de seu saber que agora desenvolve.

⁷⁸ Pelos nossos estudos constam em “Estudos sobre a História do comportamento humano: símios, homem primitivo e a criança”, em co-autoria com Luria algumas menções de viajantes sobre o que os autores denominam de psiquismo primitivo, contudo não há um aprofundamento na temática que possa subsidiar elementos para o avanço da educação escolar indígena até o presente estudo por nós desenvolvido.

[...] Por isso é impossível trasladar os fatos de uma teoria para a outra: caberia pensar que um fato sempre é um fato, que um mesmo objeto – a criança – e um mesmo método – a observação objetiva – só permitiriam transpor fatos de psicologia para a reflexologia se se partisse de diferentes objetivos e distintas premissas de partida. (Vygotski, 1996, p.275)

Embora pareça redundante, reafirmamos o fato estudado como realidade, mas esta é uma premissa fundamental⁷⁹ também encontrada nos estudos de Marx e Engels (2007, p. 27-28) quando elaboram as “Teses sobre Feuerbach”:

A questão de saber se cabe ao pensar humano uma verdade objetiva – não é uma questão da teoria, mas sim uma questão prática. É na *práxis* que o ser humano tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensar. A controvérsia da realidade ou não realidade do pensar – que está isolado da práxis – é uma questão puramente *escolástica*.

Não transporemos uma metodologia antropológica à Psicologia Histórico Cultural, pautado nas premissas de Balandier ou de Barth, visto que entendemos que eles compreendem um fenômeno em sua conjuntura antropológica e sociológica que nos ajuda a desvelar estas relações, revelando a ação política do povo Xetá, a mesma traz consigo uma dimensão Psicológica, que nos procuramos compreender na sequência.

A Teoria da Atividade⁸⁰

Embora toda a Psicologia Histórico Cultural perpassasse questões referentes à teoria da atividade, esta denominação é oriunda das obras de A. N. Leontiev (1903-1979), a qual envolve a formação da Consciência, suas relações objetais, *o sentido pessoal e significado social*, criando um complexo arcabouço teórico. Em nossa análise sobre os índios Xetá utilizaremos duas obras básicas deste autor: “*O desenvolvimento do Psiquismo*”⁸¹ e “*Atividade Consciência e Personalidade*.”⁸².

⁷⁹ Tal constatação Vygotskiana faz-nos remeter também a outra leitura de Marx e Engels (2007, p.29): “Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios, que levam a teoria ao misticismo, encontram uma solução racional na práxis humana e no ato de compreender essa práxis.”

⁸⁰ Estudos recentes sobre a possível continuidade e ruptura entre Vygotski e Leontiev são amplamente discutidos por Silva (2013). Ao comentar a obra de Zinchenko (1998), este autor pontua similaridades, entretanto, “[...] para a psicologia histórico cultural o problema central seria a mediação da psique e a consciência. Já para a teoria psicológica da atividade (nos estudos de Leontiev), o problema central estaria na orientação ao objeto, tanto na atividade psicológica interna como na externa” (SILVA, 2013, p.46).

⁸¹ Duarte (2009) destaca que há duas edições em português, oriundas das traduções em francês; utilizamos a 2ª edição de 2004.

De acordo com Duarte (2009), a Teoria da Atividade possui um grande potencial nos estudos sobre educação, pois traz consigo um referencial teórico-metodológico multidisciplinar, abarcando conceitos que gravitam sobre a educação, antropologia, sociologia do trabalho, linguística e filosofia. Desse modo, o autor determina que há um indubitável avanço da Psicologia Histórico Cultural na obra de A. N. Leontiev, mais precisamente na Teoria da Atividade, uma vez que possibilita o entendimento das relações sociais entre indivíduo e sociedade, e uma ampliação na esfera dos *sentidos pessoais*, sobretudo na análise crítica sobre as atuais condições de trabalho na sociedade capitalista, dada a análise psicológica de Leontiev sobre a alienação⁸³.

Para a compreensão da Teoria da Atividade faz-se necessário o entendimento do conceito de consciência⁸⁴. Desenvolvido pela Psicologia Histórico Cultural, o estudo se dá a partir das constatações de Leontiev (2004) em “*O desenvolvimento do Psiquismo*”⁸⁵, onde se afirma que a consciência é uma instância mutável de acordo com as condições históricas, e variável de acordo com a função ocupada pelos seres humanos em dada situação social. Conforme Leontiev (2004; 1978), o surgimento da Consciência demarca um tipo superior de psiquismo no desenvolvimento filogenético humano, pois esta é determinada por uma complexa relação dialética com os meios de produção.

Nessa conceituação ressalta-se a noção de Marx e Engels (2007) em “*A ideologia Alemã*” sobre a constituição humana. Apesar de não ser nosso objetivo central, explaná-la possibilitará uma compreensão mais precisa a respeito dos *sentidos e significados* das atividades desenvolvidas pelos Xetá no âmbito do Projeto *Jane Reko Paranhá*, que compõem nosso objeto de estudo: o processo de emergência étnica e os meios pelos quais estes índios utilizam a instituição escolar como elemento de suas lutas e reivindicações.

⁸² Utilizamos a versão online da obra datada de 1978, disponível em: <www.marxist.org/portugues/leontiev>

⁸³ Leontiev (2004) de fato estudará o processo de alienação em uma perspectiva psicológica e destacará na sociedade capitalista a ruptura entre sentido e significado no trabalho, uma vez que não há concordância entre o conteúdo objetivo do trabalho com o sentido pessoal. Por exemplo, um tecelão produz seu produto o qual nunca terá condições materiais para comprar; sendo assim o objetivo do trabalhador se restringe unicamente ao salário e não à relação social do trabalho.

⁸⁴ Uma das obras essenciais sobre o entendimento da consciência humana de autoria de Vygotski, com base no materialismo histórico dialético de Marx e Engels, da Psicologia Histórico Cultural sobre a consciência, tenha sido “La conciencia como problema de la psicologia del comportamiento” TOMO I, 1996.

⁸⁵ Duarte (2009) destaca que há duas edições em português, oriundas das traduções em francês, utilizamos a 2ª edição de 2004.

Marx e Engels (2007) destacam que o modo pelo qual os homens produzem seus modos de vida é dependente da constituição social, na medida em que há as condições encontradas na natureza e na forma produtiva social.

[...] Esse modo de produção (*Weise der Produktion*) não deve ser observado apenas sob o ponto de vista que faz dele a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito antes, uma forma determinada de expressar sua vida, uma *forma de vida* determinada do mesmo. Assim como os indivíduos expressam sua vida, assim eles também são. O que eles são, coincide com sua produção, tanto com o *que* eles produzem, quanto com o *como* eles o produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. (MARX e ENGELS, 2007, p.42)

Na confluência deste pensamento, Leontiev (1979) em “*Atividade Consciência e Personalidade*” diferencia as atividades animais e humanas, visto que para os primeiros há um determinante natural biológico, já para os seres humanos suas atividades são determinantes e determinadas pelos meios e condições de produção, concebendo esta também como uma forma de consumo, e a partir deste são criadas as necessidade dos objetos “[...] Afinal, a produção é também diretamente consumo, o qual cria a necessidade [...]” (LEONTIEV, 1979, s/p.). O consumo está mediado pela necessidade, pela percepção e sua apresentação mental, é o que destacou como uma forma refletida do objeto real, elaborando, assim, motivos conscientes no psiquismo.

A partir dos estudos de Marx e Engels, Vygotski (1996; 1995) propõe uma nova psicologia. Com este legado Leontiev (2004;1979) elabora a Teoria da Atividade, no intuito de analisar e intervir nas atividades propriamente humanas, atividades estas *conscientemente orientadas* e mediadas pelos instrumentos e signos *historicamente elaborados*. Em outras palavras, busca compreender a intencionalidade humana e as possibilidades criadoras e conscientes no âmbito histórico social.

Para exemplificar o fenômeno da consciência, Leontiev (2004) utiliza-se da categoria *trabalho*. Isso porque, na medida em que ocorre uma ação, esta é portadora de intencionalidade, e conseqüentemente ocorre um reflexo dos objetos no qual a consciência se orienta. Nesta relação surge o instrumento de trabalho, sendo este utilizado na execução do *trabalho*. Engels (1952)⁸⁶ destaca que o trabalho sob certo ponto de vista criou o próprio homem, gradativamente no desenvolvimento da

⁸⁶ “O papel do trabalho na transformação do macaco em homem”, texto escrito por Engels em 1876, publicado pela primeira vez em 1896 em *Neue Zeit*. Publica-se segundo com a edição soviética de 1952, de acordo com o manuscrito, em alemão. Traduzido do espanhol.

humanidade, e delega às mãos na propriedade de polegar opositor como traço relevante na constituição humana.

Vemos, pois, que a mão não é apenas o órgão do trabalho; é também produto dele. Unicamente pelo trabalho, pela adaptação a novas e novas funções, pela transmissão hereditária do aperfeiçoamento especial assim adquirido pelos músculos e ligamentos e, num período mais amplo, também pelos ossos, [...] foi que a mão do homem atingiu esse grau de perfeição que pôde dar vida, como por artes de magia, aos quadros de Rafael, às estátuas de Thorwaldsen e à música de Paganini. (ENGELS, 1952, s/p.)

Leontiev (2004) demonstra uma estreita relação entre a fabricação de instrumentos⁸⁷ e seus usos, que estão diretamente relacionados com a consciência humana, pois o uso de instrumentos implica, necessariamente, uma consciência sobre este, suas ações e sua relação objetiva, além do objetivo de ação prática no instrumento, está todo o reflexo das relações objetivas do trabalho que orienta a ação, ou seja, *que orienta a atividade*.

O golpe do machado submete as propriedades do material de que é feito este objeto a uma prova infalível; assim se realiza uma análise prática e uma generalização das propriedades objetivas dos objetos segundo um índice determinado, objetivado no próprio instrumento. Assim, é o instrumento que é de certa maneira portador da primeira verdadeira abstração consciente e racional, da primeira generalização consciente e racional. (LEONTIEV, 2004, p.88)

Destarte o instrumento material é, sobretudo, instrumento social e neste está contida a cristalização das relações de trabalho. Constata-se que os *instrumentos humanos são os instrumentos de atividade de trabalho* (LEONTIEV, 2004;1979).

Da mesma forma que a consciência humana, a linguagem humana também surge no trabalho, razão pela qual Leontiev (2004) reforça que ambos são inseparáveis. O surgimento da linguagem só é possível mediante a relação de necessidade posta diante do trabalho, na necessidade de comunicação. Logo, frente às necessidades de cooperação de um convívio coletivo, a linguagem surge como forma de mediação humana, na medida em que avança-se do reino animalesco e adentra-se na esfera social e suas conseqüentes determinações.

⁸⁷ A ideia sobre instrumentos na concepção genérica, no desenvolvimento da consciência humana e sua filogênese, e sobre as particularidades da Teoria da Atividade e os índios Xetá iremos desenvolver ao longo do texto.

Neste processo inicial do desenvolvimento do trabalho surgem os instrumentos (objeto social carregado de historicidade e conhecimento acumulado), oriundos da necessidade de caça, pesca e defesa bélica: “A aquisição do instrumento consiste, portanto, para o homem, em se apropriar das operações motoras que nele estão incorporadas” (LEONTIEV, 1978, p. 269).

Diante destes pressupostos iniciais, é importante termos em vista a problemática posta por Duarte (2009) que tece contundentes críticas de trabalhos que descaracterizam a matriz ideológica de tal psicologia, já que estes abolem a relação entre trabalho alienado e a Teoria da Atividade.

Quando, nesse tipo de pesquisa, ignora-se a questão da alienação da atividade de trabalho na sociedade capitalista, a teoria da atividade perde todo seu potencial crítico e se reduz a uma variante da assim chama “*pesquisa etnográfica*”. Os dois livros de Leontyev apontam, entretanto, numa direção distinta, ou seja, na direção da articulação da atividade essencialmente social do seres humanos aos processos de formação da consciência, tanto no sentido da formação humanizadora da consciência, como no sentido da formação alienante da mesma. (DUARTE, 2009, p.284)

Estas considerações do autor são válidas, pois confluem para a compreensão da atual condição de exclusão e pauperização ocorrida mediante a intensa desterritorialização destes índios, como vimos nas seções anteriores. As perdas mediante a *situação colonial* são inegáveis, entretanto, em nosso trabalho não temos o objetivo de analisar as relações de trabalho dos índios Xetá, mas sim compreender a conjuntura de estratégias destes povos e sua relação com o ambiente escolar.

Sentidos pessoais e Significações sociais

Expostas as considerações preliminares sobre a Teoria da Atividade, é momento de sistematizarmos conceitos centrais que nos auxiliarão na análise das atuais estratégias dos índios Xetá, as *significações sociais*, os *sentidos pessoais* e os *motivos* na concepção da Psicologia Histórico Cultural.

Leontiev (2004; 1976) destaca que a consciência humana depende do modo de vida e também que a estrutura desta se transforma de acordo com as atividades humanas. Assim, para o autor: “Determinar os caracteres da estrutura interna da consciência é caracterizá-la psicologicamente” (2004, p.98). Dentre os conceitos que gravitam acerca do consciente, está a *significação* caracterizada. Esta é o que o homem

descobre sobre um fenômeno ou objeto de forma objetiva, é manifestada e fixada na linguagem, é determinada pela construção social, e é o conteúdo da consciência social de uma dada época com toda a historicidade já produzida.

A significação é refletida e fixada na linguagem, o que lhe confere a sua estabilidade. Sob a forma de significações linguísticas, constitui o conteúdo da consciência social; entrando no conteúdo da consciência social, torna-se assim a “consciência real” dos indivíduos, objetivando em si o sentido subjetivo que o refletido tem para eles. (LEONTIEV, 2004, p.100)

Sendo assim, a significação se constitui pelas objetivações dos somatórios subjetivos.

A significação é a generalização da realidade que é cristalizada e fixada num vetor sensível, ordinariamente a palavra ou a locução. É a forma ideal, espiritual da cristalização da experiência e da prática sociais da humanidade [...]. (LEONTIEV, 2004, p.100)

As representações e entendimentos sobre a sociedade, sobre a ciência, sobre a língua, sobre a cultura existem como formas de significação, pois são objetivações das diversas subjetividades postas, sendo que estas foram elaboradas historicamente. Logo, o processo de significação é predominantemente pertencente aos fenômenos objetivamente históricos.

Além da atribuição social dada a significação, esta adentra no campo da consciência individual, na medida em que os seres humanos percebem o mundo de forma sócio histórica, munindo-se dos conhecimentos historicamente produzidos, de seu determinado momento histórico e de sua conjuntura social, da assimilação de tais conhecimentos, que ocorrem justamente por via das “*aquisições das significações*”. “[...] A significação é, portanto, a forma sob a qual um homem assimila a experiência humana generalizada e refletida” (LEONTIEV, 2004, p.101).

Em suma, o legado que buscamos deste conceito trata da objetivação das representações subjetivas (traço social) e da aquisição da consciência de uma determinada ação, conhecimento ou teoria (conhecimentos historicamente construídos e elaborados). Ou seja, é uma construção histórica, não sendo material, nem puramente ideal, é um processo de representação objetiva da realidade circundante. Dessa forma, para Leontiev (2004), a principal questão referente a significação é justamente qual papel esta ocupará na vida humana, como estes conhecimentos serão apropriados.

A realidade em si aparece ao homem por meio das significações, mas de formas particulares. A significação é um reflexo generalizado da realidade constituída na humanidade e constituído em formas de conceitos de um saber ou saber fazer. Significação é o reflexo da realidade independente da pessoa. Pode-se dizer que o homem defronta-se com um sistema de significações e apropria-se dele como de um instrumento (Leontiev, 2004).

Já sobre o aprimoramento, o *motivo* de assimilar tal significação, está no campo do que Leontiev (2004) denominou de *sentido*, caracterizado pela primazia do subjetivo pessoal, sendo consciente traduz a reação do motivo ao fim (LEONTIEV, 2004, p.103). Para o autor, o motivo não é um sentimento em si, mas designa aquilo em que a necessidade se concretiza de objetivo, orienta a atividade e a estimula.

Exemplificamos, a partir das constatações de Leontiev (2004), na leitura desta dissertação, que os conteúdos destas páginas correspondem às *significações*: a perspectiva antropológica, histórica, social, étnica e linguística, mas há outras instâncias no ato de lê-la, estas delegadas à consciência de cada leitor que podem ser identificadas no motivo da leitura, no *sentido pessoal subjetivo*. Isso porque possivelmente um Xetá terá um sentido no ato de ler, um educador terá outro, um linguista outro, logo os sentidos são variáveis e diversos. Ainda assim o sentido é constituído a partir das significações, e é o sentido que se exprime nas significações; em outras palavras, são os motivos que levam os seres humanos a tais ações. Leontiev (2004) destaca a apropriação de um fato histórico mediante a apropriação das significações

[...] que por uma razão qualquer este acontecimento lhe vem de súbito ao espírito, ele aparece à consciência numa iluminação totalmente de certo modo num conteúdo mais completo. Tornou-se outro, não como significação e sob o aspecto do conhecimento que tem dele, mas sob o aspecto de sentido que ele reveste para ele; tomou um novo sentido para ele mais profundo [...]. (LEONTIEV, 2004, p.104)

Chegamos ao ponto chave, o conceito de consciência humana para Leontiev (2004), englobando justamente os *sentidos* – o que as significações se tornam para a consciência, o norte da atividade humana e o motivo pessoal – e a *significação* – objetivação das representações subjetivas acrescido da aquisição e assimilação do conhecimento historicamente acumulado de sua época –, além do conteúdo sensível composto por imagens, percepções e representações.

Contemplando a consciência em si, há outra instância, denominada *conteúdo sensível*, que corresponde às sensações, imagens perceptivas e representações, que para o autor propicia a base de elaboração de toda consciência. Essa instância está no âmbito da transformação direta do estímulo para a consciência, é a base e condição da consciência.

É absolutamente claro também que a modificação e o desenvolvimento do conteúdo sensível imediato da consciência se produzem apenas no decurso do desenvolvimento das formas humanas da atividade. Assim o ouvido fonético criou-se no homem devido aos homens empregarem a palavra sonora, tal como o olho humano só começa a ver de modo diferente do olho grosseiro do animal na medida em que o objeto se torna para o homem um objeto social. (LEONTIEV, 2004, p.106).

Considerando a premissa do autor na qual a estrutura da consciência humana está diretamente relacionada à estrutura da atividade humana (LEONTIEV, 2004; 1979), estamos, teoricamente, ainda longe de elaborar um percurso minucioso sobre as transformações sociais em relação ao percurso filogenético da etnohistória Xetá, pois este estudo evidenciaria as transformações sociais do psiquismo de tais pessoas, e, possivelmente levaria a constatações ímpares e fundantes referentes à educação escolar indígena, como a relação entre atividade predominante⁸⁸ e populações indígenas, sendo delegado para momentos futuros um estudo mais pormenorizado.

Sem dificuldade, isolamos vários níveis do estudo do homem: o nível biológico, no qual aparece como um ser físico, natural; o nível psicológico, no qual aparece como um sujeito da atividade da vida; e, finalmente, o nível social, no qual aparece realizando relações sociais objetivas, o processo sócio-histórico. A existência destes níveis coloca um problema a respeito das relações internas que conectam o nível psicológico com o biológico e o social. (LEONTIEV, 1978, s/d)

Leontiev (1978) não exclui o traço biológico humano, destacando grande importância aos aspectos psicofisiológicos, entretanto já em sua época eram disseminadas tais pesquisas. O que idealiza em sua psicologia é fomentar os estudos sócio-psicológicos, tendo em vista as relações sociais.

Infelizmente, exatamente esses problemas sócio-psicológicos continuam sendo os menos pesquisados em nossa ciência, havendo uma invasão de conceitos e métodos trazidos da pesquisa estrangeira,

⁸⁸ De acordo com a Psicologia Histórico Cultural, a atividade predominante é aquela que leva ao desenvolvimento. Dentre os autores que destacam este conceito tem-se Comunicação Emocional Direta; Atividade Objetiva Manipulatória; Jogo de Papéis ; Atividade de Estudo; Comunicação Íntima Pessoal; Atividade Profissional de Estudo. Já Tolstij (1989) estende a periodização para a vida madura e velhice.

isto é, da pesquisa subordinada ao problema de encontrar uma base psicológica para justificar e imortalizar as relações inter-humanas geradas pela sociedade burguesa. Porém, uma reconstrução da ciência sócio-psicológica do ponto de vista marxista não pode se dar independentemente de uma ou de outra compreensão sócio-psicológica do homem, e do papel, em sua formulação, das conexões vitais do homem com o mundo, as quais são engendradas pelas relações sociais dentro das quais ele age.

Por esta razão, ao pensar sobre as perspectivas da ciência psicológica de forma que centre, em si, abordagens multifacetadas do homem, não podemos nos distrair do fato de que esse centramento ocorre no nível social - da mesma forma com que é nesse nível que o destino humano é decidido. (LEONTIEV, 1978, s/p)

Para realizarmos a confluência sobre a nossa temática, vale destacar a menção de Leontiev (2004) ao compilar as análises de Levy-Bruhl (1857-1939), o qual reforça a existência de uma forma própria das populações tradicionais em abordarem os processos sociais. Com isso, a relação posta entre a *significação* e a conjuntura do grupo ocorre na medida em que os objetos adquirem uma propriedade “supra-sensível”, sendo estes não dependentes da natureza em si, mas das relações humanas elaboradas a partir dos meios de produção.

A dificuldade que há para distinguir as formações psicológicas e linguísticas das formações puramente ideológicas complica consideravelmente o quadro de conjunto que constituem as diferentes formas descritas na consciência. A análise deste quadro apela evidentemente para um estudo preliminar cuidadoso das ligações que existem entre os fenômenos que caracterizam a consciência e as condições sócio-econômicas concretas que as engendram. *Estando este trabalho insuficientemente realizado na psicologia “étnica” moderna, o próprio conceito de consciência primitiva continua extremamente vago [...].* (LEONTIEV, 2004, p.120, Grifos nossos)

Fica evidente que a Psicologia Histórico Cultural, embora tenha discutido alguns aspectos da vida das populações ameríndias, ainda não formulou um pensamento que supere a noção de “primitivismo”, debate realizado pela antropologia e já superado. Vale ressaltar também que, no caso dos índios Xetá, não estamos analisando uma situação de *status quo ante* como diria Balandier (1969), mas sim um profundo processo complexo e estratégico de articulações políticas e de uma constante luta, por parte deste povo, *contra a entropia de ameaça a desordem*. **5.2 As atividades pedagógicas como local de desenvolvimento**

Conforme descrevemos, ao longo do desenvolvimento do projeto *Jané Reko Pararuhá* além das reuniões, dos levantamentos, dos estudos teóricos, das pesquisas e planejamentos, foram realizados dez Encontros Pedagógicos. Nestes fomentaram-se inúmeros aspectos referentes à etnia Xetá, tendo em vista a complementariedade dos conhecimentos tradicionais e científicos. Pode-se destacar o encontro dos diferentes grupos familiares, que possuíam escasso contato.

Os filhos dos “troncos velhos” *Tikuein, Tigúá, Tuca e Ñ* reencontraram-se, tiveram oportunidade, tempo e condições favoráveis para conversar, planejar ações e mobilizarem-se dando maior visibilidade e organicidade à luta do grupo, em continuidade à luta travada pelos sobreviventes com o objetivo de assegurar seus direitos sobre o território expropriado.

Na relação do contato entre os grupos familiares foram recordadas inúmeras histórias contadas pelos “troncos velhos”⁸⁹, e também foi possível identificar quais as condições dos diferentes grupos familiares nos dias de hoje e quais as perspectivas de futuro. Isso fora devidamente sistematizado para a linguagem escrita, havendo também um espaço privilegiado para a transmissão e reelaboração de conhecimentos científicos e sistematizados sobre a temática, como os dados históricos e os registros linguísticos.

No desenvolver dos Encontros do *Jane Rekó Pararuhá*, houve intensa participação dos Xetá, visto que crianças, jovens, adultos e idosos participaram ativamente reelaborando histórias, fazendo desenhos e retomando narrativas.

Dentre as produções referentes aos Xetá, um dos trabalhos mais recentes é de autoria de Rita de Cassia Araújo (2012)⁹⁰, intitulado “Educação Escolar e os indígenas Xetá no Paraná: uma abordagem da teoria histórico-cultural”. A autora discute a função do ensino para os índios Xetá, pautada na Psicologia Histórico Cultural, buscando a articulação de conhecimentos científicos e tradicionais e destacando ser a escola um local propício e fecundo para tal confluência. A questão central da discussão gravita em torno do tópico relevante que a educação escolar pode incrementar o fortalecimento da etnicidade, sem haver detrimento dos conceitos científicos; muito pelo contrário, tal confluência levaria ao desenvolvimento humano na atual conjuntura.

A autora faz sua análise no transcorrer dos encontros, e identifica uma gradativa e notória transformação na atuação dos Xetá nas oficinas, como na transição

⁸⁹ Araújo (2012) apresentou, para efeitos pedagógicos, parte do acervo de narrativas com base em Silva (2003) que foram retomadas e recontadas pelos Xetá no âmbito do Projeto.

⁹⁰ A autora fez uma relevante análise dos encontros Xetá, do 1º Encontro Xetá (14, 15 e 16 de abril de 2010) até o 5º Encontro Xetá (26 e 27 de setembro de 2011).

do 1º Encontro Xetá para o 2º Encontro Xetá. Observa também um notório desenvolvimento da escrita destes índios, pois no início com a grafia, os Xetá copiavam frases no quadro de giz, já nos encontros subsequentes houve uma significativa escrita baseada na memória. Para a autora, os Xetá apropriaram-se dos conhecimentos postos, e assim aproximaram-se aos níveis mais complexos do desenvolvimento. De fato, os Encontros foram momentos de intensas mobilizações do pensamento e de reorganização do grupo.

Além de estarem munidos de maiores informações sobre os *modus vivendi* dos “troncos velhos”, é conhecida a condição de desterritorialização destes índios, que muitas vezes evidenciaram o impedimento material por não terem suas terras e condições mínimas de sobrevivência, conjuntura da atual situação. Após os primeiros encontros, os Xetá se reorganizaram, traçaram uma estratégia na qual elementos da cultura material e imaterial ocuparam o papel central nas apresentações subsequentes, além das destacadas por Araújo (2012), cujo trabalho de investigação delimitou-se ao conteúdo dos 5 primeiros Encontros Pedagógicos.

Embora os Encontros tenham trazido inúmeras questões relevantes referentes ao processo de emergência étnica, almejamos demonstrar que estes instrumentalizaram o povo Xetá com elementos que contribuíram e contribuem com a manutenção dinâmica da etnicidade, sabendo também que estes elementos são oriundos das fronteiras.



Figura 36: Foto: 1º Encontro Pedagógico – Estudos da língua Xetá . Local Escola Estadual Indígenas Cacique Kofej.T.I. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013).



Figura 37: Foto: 2º Encontro Xetá – Fotografias, fontes e registros dos antigos Xetá foram analisados e reconhecidos pelo grupo. Fonte: (MOTA e FAUSTINO, 2013)



Figura 38: Materiais provenientes do Projeto, expostos na Mostra Cultural. **Fonte:** (MOTA e FAUSTINO, 2013).



Figura 39: Varal de imagens Xetá no interior da Tapuy. **Fonte:** (MOTA e FAUSTINO, 2013)



Figura 40: Banner elaborado pelos Xetá exposto na Mostra Cultural. **Fonte:** (MOTA e FAUSTINO, 2013).



Figura 41: Foto Criança Xetá, Lucibele da Silva, analisando os trabalhos que realizaram no 8º Encontro Xetá. **Fonte:** (MOTA e FAUSTINO, 2013).

Araújo (2012) destaca os Encontros como espaços de intensa aprendizagem.

Nos encontros nos quais houve a participação dos Xetá, desenvolveram-se diversas ações, tais como: leituras, escrita, pronúncia, ilustração, visitas a museu⁹¹, exibição de documentários, mostra de fotografias, exposição da história dos Xetá até 1960, elaboração de artefatos (*mows*, esteiras, machado), registros de histórias de vida e de narrativas tradicionais. Assim, afirmamos, com base na Teoria da Atividade, que a atividade dominante em todos os encontros foi a própria aprendizagem, assim como ocorre no ensino escolar. (ARAÚJO, 2012, p.151)

Com base na Teoria da Atividade, a autora revela a predominância da atividade de aprendizagem e ressalta que no momento em que realizou seu estudo, não havia conteúdos curriculares que englobassem elementos da etnia Xetá⁹², como há, ainda que em pequeno número, em relação dos Kaingang e Guaraní no Paraná. Assim sendo, os encontros do *Jane Reko Pararuhá* buscaram a sistematização dos conhecimentos tradicionais articulados aos conhecimentos científicos que, sendo publicados em forma de materiais didáticos diversificados por diferentes linguagens (livros, DVDs), passaram a compor o acervo da escola indígena.

Retomando os conceitos de Leontiev (2004;1978) sobre as *significações sociais*, fica evidente que a organização sociocultural, de base oral dos Xetá, com a presença dos “troncos velhos” e de seus filhos e parentes, levou a uma complexa formação, com propriedades étnicas que, em ação junto a instituições CEEI/SEED-PR, LAEE/UEM-PR e LALI/UnB-DF, propiciaram o registro, a reatualização dos conhecimentos, estimulando a reflexão sobre aspectos referentes a etnicidade e aos conhecimentos universais. Sobre estas atividades Araújo (2012) já apontara que as ações levaram à criação de novas necessidades, provendo novos conhecimentos⁹³.

Ao apresentar a palavra *tembetá*, o Professor Aryon Rodrigues explicou que ela está relacionada à passagem para a vida adulta, visto

⁹¹ A autora destaca com grande relevância a visita ao museu, pois esta propiciou a entrada em contato com todo o passado Xetá.

⁹² De acordo com o EDITAL N.º 90/2011 DG/SEED foi disponibilizada uma vaga para professor indígena da língua Xetá; nesta o candidato deveria conhecer e dominar, na forma oral e escrita, a Língua Indígena utilizada pelos alunos. As vagas foram disponibilizadas nas T.I. São Jerônimo na E.E.I. Cacique Kofej e na T.I. Kacané Porã E.E.I. Kajer Min-fê, abrangendo a Educação Infantil e anos iniciais do Ensino Fundamental. Sabemos que na T.I. São Jerônimo vigorou apenas nos primeiro semestre de 2012.

⁹³ Exemplifica em termos pedagógicos o Canto do urubu no qual os índios se apropriam da palavra urubu a partir da ancestralidade, e estendem estes conhecimentos justamente a partir da significação da palavra, não apenas no âmbito étnico, mas também no que se refere aos conhecimentos científicos, dada a característica de o urubu ser um animal necrófago, e também mensageiro do céu (ARAÚJO, 2012, p.155).

que usá-lo indica que o indivíduo masculino não é mais criança e está apto a realizar as mesmas atividades que os adultos. O Professor Aryon Rodrigues detalhou a realização da cerimônia de iniciação masculina – como apresentamos no subtítulo 3 deste trabalho –, enfatizando a importância da pintura corporal. Tal detalhamento consistiu em desenhar, no quadro de giz, uma face com a pintura e, em seguida, convidar alguns meninos a se aproximarem para serem pintados. Claudemir da Silva, filho do Tikuein, liderança do grupo Xetá, antecipou-se a pintar alguns jovens (Fotografia 23). (ARAUJO, 2012, p.155)

Naquele momento, a autora identificou que a pintura *amañtxa*⁹⁴ fora elaborada por *delineador de olho*, dada as impossibilidades materiais de se obter a matéria prima antiga (extrato das cinzas da fruta de jatobá). Considerando a satisfação dos jovens ao receberam a pintura corporal observa-se a ressignificação/revitalização que os Xetá empreendem sobre suas tradições e o intercâmbio que operam entre saberes ancestrais e os elementos da realidade em que vivem na atualidade.

Nos Encontros subsequentes, a pintura *amañtxa* foi (re)produzida a partir das sementes de *urucum* (vermelha) e dos próprios frutos de jatobá macerados (preta). Tais elementos foram (re)incorporados ao grupo Xetá e utilizadas no 7º e 9º Encontros Xetá, com formas, fins e intencionalidades diferenciados presentes nos relatos dos “trancos velhos”, no contexto da Serra dos Dourados.

As iniciativas dos Xetá junto à CEEI/SEED para terem materiais escritos sobre eles, disponíveis, principalmente, nas escolas indígenas do Paraná, a indignação frente a invisibilidade pela ausência de registros acessíveis sobre sua história, suas tradições, sua língua e sua existência enquanto grupo étnico permite perceber que a escola diferenciada tornou-se para eles um espaço de articulação e de fortalecimento das lutas pro seus direitos. Fica evidente que, através do projeto *Jané Reko Paranhá*, os Xetá buscaram a aquisição e a apropriação de sua historicidade. Como agentes e sujeitos de sua própria história, esquematizaram em confluência com as instituições (Universidades e CEEI/SEED), buscando organizar e disponibilizar informações sobre o contexto anterior à desterritorialização legitimando sua luta. Procuraram alcançar maior visibilidade por meio das *fronteiras* e da utilização da condição étnica como forma de ascensão e reorganização do grupo, em uma clara situação de *emergência étnica*, processo pelo qual a escola é caracterizada sobretudo pelos locais de aprendizagem e possui uma função essencial na estratégia de manutenção do grupo.

⁹⁴ De acordo com Silva (1998), esta é a grafia da pintura, *amañtxa*, e no 7º Encontro Xetá (Acampamento Xetá), Claudemir da Silva e Dival da Silva a denominaram do mesmo modo.

5.3 Desenhos Xetá e a relação entre sentido e significado

O estudo genético, histórico da consciência comporta toda uma outra démarche. Ela não parte da análise dos fenômenos da tomada de consciência, mas dos fenômenos da vida, característicos da interação real que existe entre sujeito real e o mundo que o cerca, em toda a objetividade e independentemente de suas relações, ligações e propriedades. Razão por que num estudo histórico da consciência, o sentido é antes de mais nada uma relação que se cria na vida, na atividade do sujeito. (LEONTIEV, 2004, p.103)

Neste momento temos o objetivo de analisar dois dados oriundos das atividades realizadas durante os Encontros Pedagógicos do *Jane Reko Paranhá*. O primeiro realizado no âmbito do 2º Encontro, nos dias 04, 05 e 06 maio de 2010 no Museu Paranaense em Curitiba, teve como objetivo dar continuidade ao estudo da língua, possibilitar o acesso à cultura material contida no acervo do museu e desenvolver atividades de ensino e aprendizagem (FAUSTINO, 2013). Deste encontro resultaram inúmeras produções: grafia da escrita Xetá, reprodução de *moïis* em argila e elaboração de inúmeros desenhos; destes elencamos dois dos nos quais é possível visualizar elementos fecundos em nossa análise.

O segundo dado utilizado por nós é oriundo do 6º Encontro realizado nos dias 23, 24 e 25 de novembro de 2011, na produção do blog intitulado “Os índios Xetá no Paraná”, o qual teve o intuito de ampliar a comunicação dos grupos familiares, disponibilizar materiais produzidos e dar maior visibilidade ao grupo (FAUSTINO, 2013). Tal atividade contou com a presença de crianças, jovens e adultos, que elaboraram e disponibilizaram suas mensagens referentes ao passado Xetá e à luta travada pela reorganização cultural e demarcação territorial. Entendemos que estes dados dos encontros expressam questões relevantes que tangenciam os *sentidos pessoais* e as *significações* produzidas, por expressarem a reorganização e territorialização do grupo.

Para tal, exporemos e analisaremos os desenhos e os relatos com base nas formulações de Vigotski (2009) sobre a relação entre a produção do desenho e o “motivo” das elaborações, e na sequência traremos os desenhos produzidos pelos jovens Xetá com suas descrições e nomenclaturas dos elementos contidos. Retomaremos o conceito de Leontiev (2004;1978) sobre a Teoria da Atividade e na obra de João Pacheco de Oliveira (1998) o conceito de *Territorialização* e, por fim, os relatos do blog

“Os índios Xetá” que convergem para o que compreendemos ser *Sentido pessoal de manutenção do grupo*.

Nos primeiros dados referentes aos dois desenhos abaixo, descreveremos os elementos contidos em suas composições e, a partir destes elementos, discutiremos sua relação com o processo de *Territorialização*.

Desenho 1

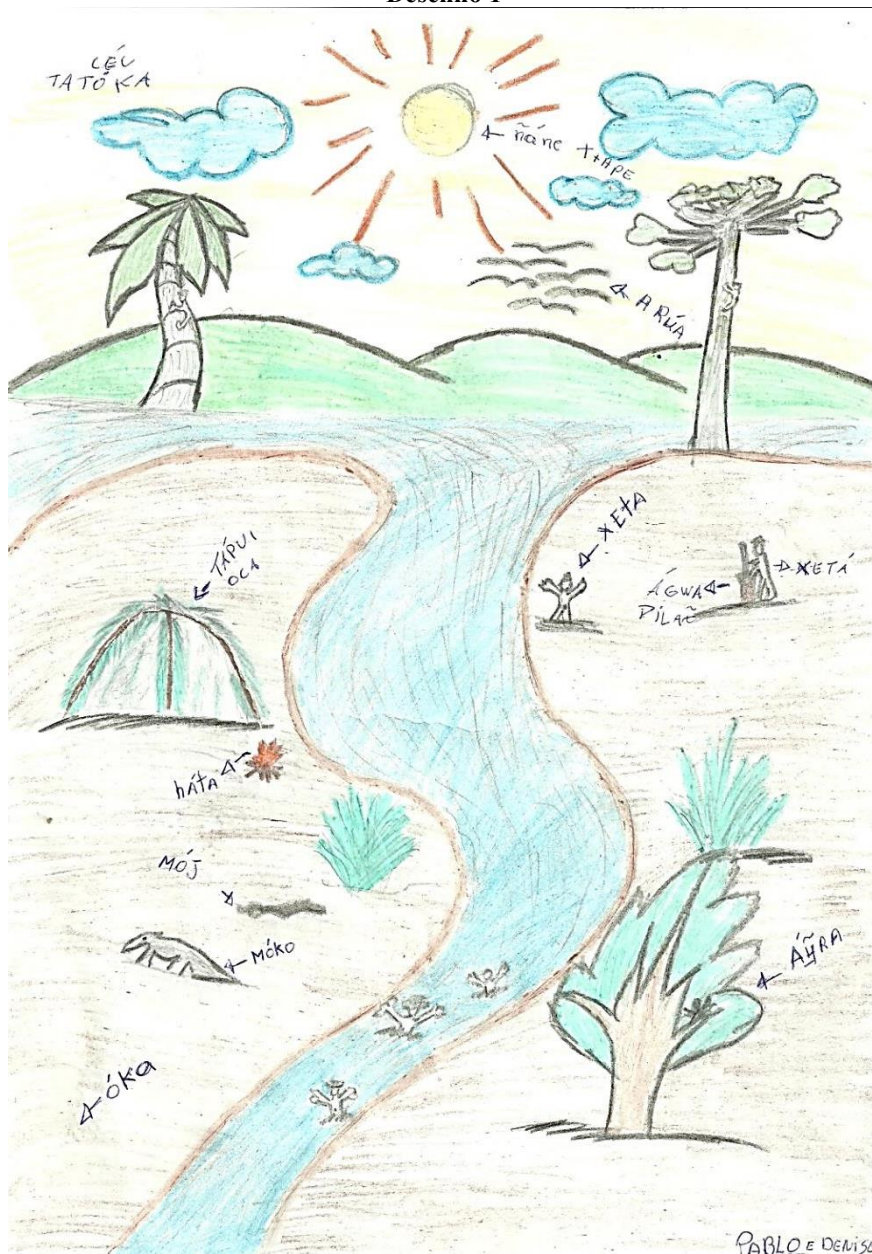


Figura 42: Desenho elaborado por Denise e Pablo Tucam Aparecido Luiz Paraná neto de Tuca no 2º Encontro Pedagógico realizado no Museu Paranaense Curitiba, maio de 2010. Fonte: (Acervo Filmico imagético *Projeto Jane Rekó Paranhá*, LAEE 2013).

Desenho 2



Figura 43: Desenho elaborado por Kevin Henrique da Silva Luiz neto de *Tikuein* no 2º Encontro Pedagógico, realizado no Museu Paranaense Curitiba, maio de 2010. Fonte: (Acervo Fílmico imagético *Projeto Jane Rekó Paranhá*, LAEE 2013).

Desenho 1 É composto por uma paisagem em perspectiva que remete ao observador um efeito de profundidade. O céu constitui o plano de fundo do desenho que engloba o sol *ñane txápe*⁹⁵, céu *tatóka*⁹⁶, nuvens e urubus *Arúa*⁹⁷; um pouco mais próximo da visão do observador há um conjunto de montanhas e um coqueiro, no qual há um homem pendurado. Seguindo para a porção inferior, há um rio que se prolongará até o final do desenho separando duas porções de terra, em uma destas há uma araucária com um homem pendurado, duas figuras humanas com a legenda “Xetá”, sendo que um destes está com um pilão e uma árvore *áÿra*⁹⁸ na parte posterior. Há alguns homens descendo o curso do rio, no outra porção de terra uma *Tapui*⁹⁹ ”oca”, uma fogueira intitulada “*hatá*”¹⁰⁰, uma cobra “*mój*”¹⁰¹, um tamanduá “*móko*”¹⁰² e uma seta indicando o local “*oka*”¹⁰³.

No desenho constam 7 figuras humanas, duas estão penduradas no galho da árvore, outras duas com a seta indicando “Xetá” estão em uma das porções de terra, uma delas com um pilão, outros dois como se estivessem nadando no rio. Todos elementos presentes no desenho foram nomeados de acordo com a língua Xetá.

Desenho 2 O segundo desenho é constituído por um índio Xetá sentado sobre uma pedra *Íta*¹⁰⁴ ao centro, há um rio *Ý*¹⁰⁵ em diagonal que divide todo o desenho em duas porções de terras. Na porção de terra à direita há desenhos de árvores com a designação *Awýra*¹⁰⁶.

95 De acordo com Aryon Rodrigues no 2º Encontro Xetá o termo Xetá Ñane Txapé significa Sol.

96 De acordo com Aryon Rodrigues no 2º Encontro Xetá o termo Xetá Tatóka significa céu.

97 Arúa: urubu rei (RODRIGUES *et al.*, 2013, p.30)

98 Awýra/Áÿrã: Pau árvore. (Rodrigues *et al.*, 2013, p.30)

99 Tapui/Tápuj: Casa (Rodrigues *et al.*, 2013, p.97)

100 Hata/Tata: Fogo (Faustino *et al.*, 2013, p.71) Paranhá tata.

101 Mój: Cobra (Rodrigues *et al.*, 2013, p.67)

102 Móko: Tamanduá (Rodrigues *et al.*, 2013, p.68)

103 Óka: Aldeia Grande (Rodrigues *et al.*, 2013, p.87)

104 Íta: pedra, Vasconcelos (2008) com base na caderneta de campo de prof. Aryon Rodrigues.

105 Não encontramos uma designação do termo, somente Ýto que corresponde à cachoeira (Rodrigues *et al.*, 2013, p.110)

106 Awýra: “Pau”; “árvore” (Rodrigues *et al.*, 2013, p.30)

Processo de produção dos desenhos.

Vigotski¹⁰⁷ (2009) esclarece que a produção do desenho é uma atividade muito frequente na primeira infância em diferentes sociedades, mas, a maioria das crianças perde o interesse por essa atividade com o passar dos anos, quando chegam por volta dos 15 aos 20 anos de idade. Com base na obra de Kerschensteiner¹⁰⁸, Vigotski (2009) destaca 4 fases da relação humana com o desenho¹⁰⁹, analisando populações não-indígenas, no contexto russo das primeiras décadas do século XX, o autor indaga sobre a conduta do educador quanto às produções artísticas na idade de transição¹¹⁰, estimulá-la ou deixar que o interesse pela atividade feneça? Qual seria o caminho para a real potencialização das funções de desenho?

Vigotski (2009), ao comentar os estudos de Sakulina¹¹¹ com escolares 13 a 14 anos, destaca que o desenvolvimento e o avanço das produções artísticas dependerá do grau de interesse das crianças envolvidas, que é quando as crianças vislumbram um “motivo”¹¹² claro para a atividade, ou seja, a sua relevância social. Para o autor o aprimoramento da técnica das produções artísticas se dá de acordo com o interesse pessoal, fato que possibilita o aprimoramento técnico e a criação que se entrelaçam na unidade produtiva. Destacamos um relato de uma jovem coletado pelo autor que evidencia esta relação.

Agora, as cores me dizem. A combinação delas provoca em mim determinado ânimo. As cores e o desenho explicam para mim o conteúdo do quadro e sua ideia e, depois, a maior parte da minha atenção começa a ser atraída pelo agrupamento de objetos, que também cria um estado de espírito no quadro, assim como a luz e a sombra, que introduzem muita vida nele. Essa luz me interessa muito e, quando desenhamos de observação, sempre quero transmitir o

¹⁰⁷ Neste subitem adotamos a grafia “Vigotski” e não “Vygotski”, pois no texto “Imaginação e Criação na infância” de 2009 a tradutora Zoia Prestes adota esta nomenclatura.

¹⁰⁸ Kerschensteiner, Georg (1854-1932) citado por Vigotski (2009).

¹⁰⁹ Os quatro estágios do desenvolvimento do desenho são: Primeiro por volta dos 3 aos 4 anos caracterizado por esquemas poucos fidedignos com a realidade, desenhos formato “cabeça perna”, desenho de acordo com a memória e não abstração. Segundo: surgimento de linhas e formas mais delineadas, mas ainda traz traços dos esquemas, Terceiro: representações mais verossimilhantes, nas formações humanas há contornos e silhuetas e finalmente o Quarto: caracterizado pelas formas em relevo com distribuição de cores e perspectiva mais próxima ao real.

¹¹⁰ É caracterizada por Vigotski (2006) como o momentos de transição entre a infância para a adolescência, momento essencial de aquisição de formas de pensamento mais complexas.

¹¹¹ Sakulina, Nina Pavlovna (1898-1975) em sua obra *Iskusstvo v trudovoi chkele* (Moscou, 1926) citada por Vigotski (2009).

¹¹² Leontiev (2004;1978) desenvolve o conceito de sentido pessoal a partir dos trabalhos de Vygotski, e como vimos o motivo está atrelado ao sentido pessoal.

máximo dela, porque tudo com ela fica mais vívido; mas é muito difícil. (VIGOTSKI. 2009, p.117)

Na obra de Vigotski (2009), o motivo para a elaboração artística é fator determinante na execução da atividade. Entendemos que mediante estas constatações seja possível identificar o processo de *Significação* das atividades do *Jane Rekó Paranhá*.

Conforme Leontiev (2004; 1978) , ao entendermos a *significação* como o conteúdo da consciência social, identificamos que no 2º Encontro Pedagógico a *significação* consistiu no conteúdo transmitido no processo de elaboração das atividades, que corresponde à disponibilização de uma grande gama de informações imagéticas, da cultura material e imaterial a respeito da história Xetá, com os vídeos de Vladimir Kozak que demonstravam a confecção de pilões, arcos e flechas, esteiras, tembetá, mós dentre outros elementos referentes à cultura deste grupo. Podemos inferir, pelo que foi expresso no desenho, que houve a “*aquisição das significações*” pela consciência tanto individual como do grupo, visto em seus elementos como sol na designação Xetá *ñane txápe*, o céu *tatóka*, urubus *arúa*, árvore *áyra*, pedra *Íta* e as representações dos índios Xetá em ambos desenhos envoltos por elementos que compunham o modo de vida dos “troncos velhos” quando a etnia Xetá habitava a Serra dos Dourados, no Paraná.

Portanto a apropriação dos conteúdos transmitidos na elaboração dos desenhos foi possível em razão do *sentido pessoal* atribuído por cada indivíduo que compõe o grupo Xetá. Mas quais seriam estes *sentidos pessoais*, correspondentes aos motivos de cada elaboração?

Relembramos que o sentido é caracterizado pelo motivo que leva a determinadas ações (LEONTIEV, 2004), e entendemos não ser possível realizar uma análise individual e pormenorizada¹¹³, mas é possível compreendermos a situação social na qual o grupo Xetá está inserido. Por isso, buscamos estas respostas em confluência na noção de *Territorialização* de João Pacheco Oliveira (1998) que a define como um processo de *reorganização dos grupo étnicos*, caracterizado pela criação de uma nova unidade étnica mediante a formação de um grupo diferenciado, uso de estratégias políticas próprias,

¹¹³ Esta metodologia foi utilizada por Bozhovich (1977) em “El Problema del desarrollo de la esfera de motivaciones del niño”, no qual realizou uma análise dos motivos e suas transformações, desdobrando o conceito em necessidade, motivo, sentido e significado.

reelaboração das formas de controle sobre o ambiente e reconstituição da cultura com a história (OLIVEIRA, 1998).

Embora os autores sejam de áreas distintas da Psicologia e da Antropologia, como no caso das *significações e sentidos* e a *territorialização*, compreendemos estarmos, em um percurso interdisciplinar, tratando de um processo potencialmente confluyente, pois na medida em que Oliveira (1998) elabora seu conceito aborda a questão étnica na dinâmica das fronteiras a partir da situação histórica. Por sua vez, o psicólogo Leontiev (2004) buscou o entendimento das necessidades que, embora sejam atribuídas à consciência, são produtos da própria relação histórica e social com o meio vivido.

Deste modo entendemos que o *sentido* da elaboração dos desenhos tangencia a reconstituição do passado na medida em que reelaboram e reconstituem os elementos do tempo Xetá da Serra dos Dourados para os dias de hoje, a vida presente e, quando munem-se destes conteúdos, reafirmam a condição de etnicamente diferenciados, levando-nos a compreender que os *sentidos* estão próximos do que Oliveira (1998) conceituou como processo de *Territorialização*.

Contribuindo com esta ideia, pode-se recorrer à produção do Blog “Os Índios Xetá no Paraná”, realizado no 6º Encontro Pedagógico. A proposta da criação de um Blog Xetá teve origem a partir de discussões em reuniões do projeto *Jane Reko Pararuhá* nas quais foram abordadas, entre pesquisadores e grupos familiares indígenas, as questões da (in)visibilidade Xetá uma vez que, pela escassez das fontes disponíveis, parece ter havido um apagamento da história indígena no estado do Paraná justificada pelos interesses fundiários da região.

No momento de sua elaboração expusemos as utilidades do Blog e da Internet. Observamos que muitos já sabiam quais eram os procedimentos e logo acessaram o Blog e outros *sites*. Após esse primeiro encaminhamento, em Laboratório de Informática da UEM, realizamos um acesso coletivo em diferentes computadores em que cada Xetá registrou sua participação.

Andreia Fidêncio <i>Estamos aqui mais uma vez para falar dos Xetá. Os Xetá são pessoas muito humildes como qualquer indígena, mas com um porém, não temos terras próprias, estamos lutando.</i>	Lucas Henrique da Silva <i>Hoje meu dia foi muito bom, eu queria aprender a língua do meu avô Tikuein, e também de outros índios Xetá, e também e busca das terras do meu avô na Serra dos Dourados.</i>
Adriano da Silva <i>Eu acho muito importante as oficinas Xetá na UEM, pois dá mais estabilidade ao povo Xetá e mais conhecimento ao povo dessa etnia que muitos dizem não conhecer com os trabalhos de resgate a língua e cultura Xetá o povo vai ter mais conhecimento da nossa etnia.</i>	Andecleia da Silva <i>Essa luta do povo indígena Xetá é uma luta que estamos conquistando aos poucos, nessa oficina estamos realizando as poucas e hoje estamos em Maringá com nossa família de Curitiba.</i>
Ione da Silva Cândido <i>Os índios Xetá são o povo menos falado no Brasil, muitos acreditam que os Xetá já não existem, mas eles não sabem que ainda existem um povo que sempre estará unido para tudo que vier. Nós povo Xetá somos muito orgulhosos pela nosso povo, espero que um dia teremos a nossas próprias terra, aí sim seremos um povo unido e cada dia aumentaremos mais os índios Xetá. Entre os índios Xetá são poucos que falam a língua, os meninos já sabem cantar muito bem.</i>	Keila da Silva <i>Nós, povos Xetá, somos muito orgulhosos por nossa etnia estamos unidos para conseguir nossa terra. Queremos ter a nossa própria aldeia, o nosso lar, longe dos outros para que não nos atrapalhem, quando tivermos fazendo os nossos trabalhos, nossos artesanatos como machado de pedra, colar, cama de palmeira [...]. Queremos muito a nossa terra, por isso nós lutamos até o fim para ter isso, é a única coisa que nosso avô deixou para nós.</i>
Marcela da Silva <i>Eu gostei muito da oficina, [...] aprendendo mais a língua e cultura também, eu gostei de mexer no computador e também aprender mais sobre a nossa língua e também a maioria dos Xetá vivem nas aldeias, eu achei muito legal por que eles criaram um blog e vai ajudar muito o povo Xetá e também e vou vir muitas vezes e quando meu avô morreu, o meu pai ficou no lugar dele e vamos até o final com essa luta, o meu pai fala para mim que é importante para nós também estamos no dia-a-dia.</i>	José Nilton da Silva índio guarani representante da Escola Estadual Cacique Kofej. <i>Em 1994 quanto estive no primeiro dos encontros Xetá onde conheci parte deles, onde estiveram em São Jerônimo (T.I.) [...] foram feitos vários tipo de comida típicas e apresentado outros Xetá que estavam longe do Tikuein o mesmo já morava em São Jerônimo, tempo depois a UEM deu suporte aos Xetá dando e elaborando estas oficinas para que preparasse um material junto a outras entidades que hoje estão cada vez mais parte de um objetivo final.</i>
Kelsin da Silva Luiz <i>No dia de hoje eu estou gostando de tudo que estou aprendendo a fazer nas oficinas da nossa etnia, como o meu tio está com a gente é muito bom para nós saber o que o</i>	Edivania, Andreia e Marcia <i>Oi, hoje nos acordamos muito mais dispostos para mais um dia de luta, os dias estão sendo muito aproveitados, estamos muito unidos aprendendo muitas</i>

povo Xetá fazia antigamente, e também nós estamos aprendendo a mexer no computador é bom para nós, porque daí quando um dia formos fazer uma pesquisa nos já vamos saber mexer e quando eles perguntarem onde você aprendeu a mexer com computador? Eu falarei eu aprendi em Maringá junto com minha etnia e muito obrigado pela oportunidade de falar um pouco da minha etnia.

Claudeir da Silva

Eu achei muito importante que eles criassem esse blog dos Xetá, por que ajuda muito nosso povo, eu gosto muito de vir junto com meu pai para as oficinas, ele fala que é muito importante, eu também acho muito importante, gostei muito de estar em Maringá.

coisas importantes sobre nossa etnia gostamos muito do nosso povo Xetá, toda a vez que nos encontramos são muitas as conquistas do povo Xetá na nossa cidade de São Jerônimo, lá somos três etnias, os Xetá são os mais esquecidos por isso, lutamos por nosso espaço a muito tempo estamos lutando muito tempo, mas primeiramente vem de Deus a nossa vida e nosso propósito.

Odaiza Jorge

Os índios Xetá fazem viagens para falar dos projetos como neste dia de hoje falar também dos índios do passado, mostram imagens de objetos como brincos pulseira, colares, balaços, peneira e etc. Neste projeto do dia 24 estamos fazendo um texto falando sobre nós e entramos na sala para estudar e aprender mais sobre a língua Xetá.

Kevin Henrique da Silva Luiz

Eu gosto de vir nas oficinas para ver nosso povo do passado, se meu avô fosse vivo, hoje ele ia gostar do que vocês estão passando para gente, meu avô faleceu há cinco anos ele que nos comandava, mas ele faleceu e isso foi uma tristeza total para nossa família inteira.

Kelvin da Silva Luiz

Quando eu vim pela primeira vez eu achei muito bom porque mais e mais minha família Xetá vai recuperar nossa linguagem nesses eventos, vai nos dar um passo para frente como as escolas lá de São Jerônimo que estão dando a oportunidade para nós

Fonte: Blog “Os índios Xetá”, acessado em 12/09/2012. disponível em :<
<http://indiosxeta.blogspot.com.br/>>

Dentre as postagens contidas no Blog, selecionamos 14 (quatorze) com dados elaborados sobre a temática aqui abordada. Nos relatos ficam evidentes menções sobre: **a)** a atual condição dos índios Xetá como dispersos ou nas T.I. onde outros índios os “atrapalham”; **b)** refutação da ideia de inexistência Xetá; **c)** interesse e vontade de aprender a língua; **d)** visualizar, conhecer e aprender sobre a cultura material e a história dos antepassados; **e)** estabelecimento de alianças com a Escola Estadual Indígena Cacique Coféj da T.I. São Jerônimo, com a SEED e com as Universidades envolvidas no projeto; por fim, e não menos importante **f)** a tristeza perante ao falecimento de *Tikuein* e a transferência das responsabilidades do “tronco velho” para as “pontas de ramas” na luta pela visibilidade e demarcação territorial.

No conjunto de informações, retomamos a noção de *situação colonial* de Balandier (1993), compreendendo que o grupo Xetá tem traçando diferentes estratégias quando a etnicidade adquirindo elementos de forma reivindicatória, maneira pela qual alcançam apoio governamental. Na condição de “ponta de ramas” os Xetá se remetem aos “troncos velhos”, à busca das tradições, não apenas com fins culturais mas podendo ser compreendido como uma ampliação, como uma participação mais direta e organizada nos assuntos de interesses étnicos, ou seja, o *uso da tradição com fins políticos*.

Vemos a confluência dos materiais analisados com o processo de *territorialização*, ainda que em imagens, narrativas e, neste caso, nos desenhos elaborados nos Encontros, pois: **a)** Os Encontros demonstram a existência de uma unidade sociocultural diferenciada, no caso dos não-indígenas e das outras etnias envolvidas, que embora sejam aliados buscam a diferenciação entre (Kaingang e Guarani); **b)** por meio da escola e do *Jane Rekó Paranhá* os Xetá estão buscando a ampliação da visibilidade, reorganização e afirmação política, fato que se explicita pela organizada e atuante participação nos Encontros Pedagógicos. É o que compreendemos analogamente a Oliveira (1998), como a constituição de mecanismos especializados, próprios no manejo dos recursos, no caso as instituições de fomento da educação escolar indígena.

Há ainda a **c)** reelaboração do controle social sobre os recursos ambientais, uma vez que os Xetá, ainda que desprovidos de território físico, estão buscando nos encontros, reuniões e sobretudo na consolidação de uma educação diferenciada, o manejo dos recursos, mas não propriamente ambientais como propõe Oliveira (1998). Isso porque a sociedade capitalista, representada para os indígenas com a imagem do

“café” conforme se elucida nas falas da diferentes lideranças, expropriou suas terras e historicamente os delegou a atual condição, mas, ainda assim, resistiram e buscaram, através de alianças com as instituições e da reorganização cultural a sua manutenção e ação histórica do grupo, fato que configura a emergência étnica atual.

Por fim, e não menos importante **d)** a busca da reelaboração da cultura e da relação dinâmica com o passado, vale destacar a menção do antropólogo Eric Wolf (2003, p.76)¹¹⁴: “[...] seu presente como uma reorganização de seu passado e seu passado como um determinante de seu presente.”

¹¹⁴ Esta constatação de Wolf (2003) está contida no livro *Antropologia e Poder: contribuições de Eric R. Wolf*. Organização e seleção Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro. No capítulo “Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa”: México.p.73-91, no qual discute sobre as Sociedade Complexas.

6. CONCLUSÃO

As histórias locais são importantes, mas não são suficientes. Elas são apenas as manifestações locais ou institucionais das relações de grupos em mudança contínua. (WOLF, 2003, p.76)

Neste estudo tivemos o intento de compreender e constituir um estudo que viesse a dar suporte à compreensão dos atuais movimentos Xetá, tendo em vista que esta povo enfrentou um dramático processo de expropriação e extermínio com perdas territoriais, culturais e políticas há mais de meio século e que, na adversidade, com todas as dificuldades impostas pela sociedade capitalista aos grupos minoritários, tem conseguido reelaborar suas tradições de forma coletiva, organizada e refletida. Os grupos familiares envolvendo adultos, jovens e crianças são atuantes na reorganização sociocultural e buscam, constantemente, apoios e alianças institucionais para fortalecer suas lutas.

Com o auxílio de teorias e conceitos que buscam uma visão mais abrangente e crítica da realidade, como a *Situação Colonial, a Territorialização, a Psicologia Histórico Cultural* auxiliou-nos a compreender este processo multifacetado, dinâmico e complexo que ainda é pouco compreendido pela área da educação e da psicologia.

Na etnohistória, antropologia e linguística, com os estudos de Mota (2013), Silva (1998; 2003), Rodrigues (2013) e outros, foi possível explicitar que durante muito tempo (1840-1920) a estratégia de sobrevivência dos Xetá caracterizou-se pelo isolamento, afastamento, refugiaram-se dos contatos e quando estes se intensificaram, mudavam de acampamentos constantemente nas florestas que compunham seu território no Paraná. Agindo dessa maneira os Xetá estavam procurando sobreviver, preservar seu modo de ser e seus conhecimentos. Porém, a expropriação avançou por meio das companhias colonizadoras, com a anuência do governo no período da expansão cafeeira, na primeira metade do século XX. As florestas foram derrubadas, a terra foi loteada e vendida pelo capital privado e os Xetá foram massacrados. Os poucos sobreviventes dos grupos, ainda crianças, lutaram ativamente para preservar o que restou de suas memórias e de sua língua indígena.

Sem nunca ter desistido de viver e ser Xetá, a partir de então vem ocorrendo um intenso processo de manutenção das tradições e reorganização do grupo étnico, por meio dos “troncos velhos” - os sobreviventes- ascendem as “pontas de rama”, providas de novas formas de atuação política, e, nestas formas a escola intercultural tem sido um

local propício ao diálogo, produção e reprodução da memória, sistematização de fontes antigas, elaboração de materiais didáticos e consolidação de alianças com diferentes entes do poder público (CEEI/SEED-PR, Universidades, Ministérios Público etc).

É possível constatar, que no estudo da literatura em confluência com os dados de campo registrados ao longo do Projeto *Jane Reko Pararuhá* que o povo Xetá, filhos e netos de *Tikuein* e dos outros “trancos velhos”, operam e nortearam o andamento do projeto, formando novas lideranças, propondo e promovendo atividades, ou seja, procurando uma atuação política substancial, seja com outras etnias em alianças dinâmicas, ou na participação em espaços públicos e em articulações constantes que visam a reorganização.

Procuramos evidenciar a esse processo, pensando o grupo Xetá em sua dinamicidade e transformações, para tal utilizamos os dados de campo de que evidenciam a atuação Xetá e constatamos que o papel da escola é constituído principalmente *como um local de resistência e transformação dos conteúdos*, os conteúdos da cultura material, narrativas e lembranças dos “trancos velhos”, os discursos e ações mostram-se envoltos do claro viés reivindicatório, estes agentes históricos *apropriam-se e objetivam-se* da e na escola intercultural, na medida em que os elementos culturais dos antepassados são reproduzidos, esta carga étnica diferenciadora também é incrementada, mas não com uso unicamente cultural, mas como forma de assegurar a unidade do grupo, melhor elaborado, evidenciando uma relevante relação dialética na luta Xetá e o processo de *Territorialização*.

Nas falas e ações dos Xetá é notória a “transferência da luta” para as “pontas de rama”, processo no qual a escola tem um papel preponderante, na medida em que se mostra uma instituição de aliança compromissada com o desenvolvimento humano, que para os Xetá também surge como um local de excelência de visibilidade de seus direitos, sendo assim, providas de sentidos próprios, sentidos estes de manutenção e reorganização.

Quanto ao exercício da confluência de diversas áreas do conhecimento como a Educação, Psicologia, Antropologia, História, Sociologia e outras, para abordar questões étnicas e educacionais, embora exija um exercício teórico exaustivo, mostra-se também como uma ampliação da compreensão e análise do objeto investigado, levando em conta a conjuntura do grupo, o grupo em si, e os indígenas como sujeitos e agentes históricos que defrontam-se com o sistema de mercado – a sociedade capitalista, cujo uso da terra ocorre de forma privada, individual e exploratória; na contramão das

organizações socioculturais indígenas que usam a terra como um bem comum, para a manutenção e a sustentabilidade de todos.

Com o referencial da Psicologia Histórico Cultural, propusemos a revisão terminológica, na área da psicologia e educação acerca do termo “*primitivo*”, apresentando algumas constatações de Balandier (1969) quando retoma Lukacs (1974)¹¹⁵ destacando a necessidade de intensos estudos sobre a noção de *primitivo*, bem como Leontiev (2004), quando aponta a necessidade de se constituir uma *psicologia étnica*, com base nas categorias propostas por Vygotski (1896-1934), sendo também uma inevitável limitação de nossa pesquisa, ainda são necessários inúmeros estudos com base na Psicologia Histórico Cultural que tenham como objetivo a compreensão das populações indígenas.

Outros limites de nosso estudo estão no campo de atuação das políticas de educação escolar indígena, como demonstra Faustino (2006) a formulação das políticas da Educação Escolar Indígena pauta-se no ideário da sociedade capitalista, a mesma que expropriou e continua expropriando bens e recursos naturais cujo uso se dá de forma privada, visando à exploração e o lucro, geralmente atendendo ditames de empresas do capitalismo internacional e colocando grupos minoritários ou populações inteiras a viver na miséria e exclusão.

Mesmo defrontados com todas as dificuldades advindas dessa realidade, que são inúmeras: o acesso ao trabalho/empregos, à educação, à saúde e aos direitos humanos básicos, os Xetá revelaram possuir grande capacidade de organização e reorganização, de lutar contra a invisibilidade e construir um *lugar expressivo*, com foco na reconquista de um território

Nesse sentido, acreditamos que este estudo pode contribuir para a análise da sociedade Xetá, suas lutas atuais, seu processo de revitalização cultural por meio de sua relação com a educação escolar. Buscamos deixar claro que os Xetá são atuantes, e sobretudo vislumbram um novo *sentido para a educação*. Nesse trabalho intentamos constituir uma discussão para além das políticas educacionais e do eixo ensino-aprendizagem, compreendendo as maneiras pelas quais estes índios se munem da escola, buscando assim o sentido da reorganização, processo do qual a escola tem-se mostrado como campo de luta e de desenvolvimento das potencialidades humanas.

¹¹⁵ Balandier (1969) menciona a seguinte obra de Lukacs: *História e Consciência de Classe*, Porto, 1974.

7 REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Rita de Cássia de. **EDUCAÇÃO ESCOLAR E OS INDÍGENAS XETÁ NO PARANÁ: UMA ABORDAGEM DA TEORIA HISTÓRICO-CULTURAL**. 206 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Rosângela Célia Faustino. Maringá, 2012.

ARRUTÍ, José Maurício Andion. **A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. Mana – Estudos de Antropologia Social Rio de Janeiro, n.3, p. 7-38, out. 1997.

BALANDIER, G. **Antropologia Política**, Difusão Europeia do Livro, São Paulo 1969.

_____. **A noção de situação colonial**, In: *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique Sociale en Afrique Centrale*. Paris, PUF, 1963, 2ª. Ed.. Publicado em *Cardernos de campo*, 1993

BARTH, F. **Grupos étnicos e suas fronteiras**, Traduzido por Elcio Fernandes, In: Teorias da Etnicidade, Orgs. POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, JOCELYNE. 2 ed. São Paulo: Ed.Unesp, 2011. 250p.

_____, Fredrik. **O guru iniciador e outras variações antropológicas**. – Fredrik Barth. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BIGG-WITHER, Thomas Plantagenet. **Novo caminho no Brasil meridional: a província do Paraná, três anos de vida em suas florestas e campos**. Rio de Janeiro: José Olympio; Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1873

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

BOZHOVICH, L.I. **El Problema del desarrollo de la esfera de motivaciones del niño**. In: Estudio de las motivaciones de la conducta de los niños y adolescentes, Org: L.I. BOZHOVICH; L.V. BLAGONADIEZHINA, Editorial Pueblo y Educación . 1977.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As Culturas Populares no Capitalismo**, Ed. Brasiliense, 1983

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Introdução a uma história indígena**, In: A História dos Índios no Brasil, org: Manuela Carneiro Cunha, São Paulo: Companhia das letras: Secretaria Municipal da Cultura: Fapesp, 1992.

DUARTE, 1993 **A educação escolar e a teoria das esferas de objetivação do gênero humano**, PERSPECTIVA, Florianópolis, UFSC/CED, NUO, n.19, p.67-80.

DUARTE, 2009, **A teoria da atividade como uma abordagem para a pesquisa em educação** Revista Perspectiva, Florianópolis, v. 20, n. 02, p.279-301, jul./dez. 2002

EAGLETON, Terry, **As ilusões do pós-modernismo**/ tradução Elisabeth Barbosa – Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 1998.

ENGELS, F. **O papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. 1952

FACCI, M., G. D., **A Periodização do Desenvolvimento Psicológico Individual na perspectiva de Leontiev, Elkonin e Vigotski**. Cad. Cedes, Campinas, vol. 24, n.62, p.64-81, abril 2004.

FAUSTINO, Rosângela Celia **Política educacional nos anos de 1990: o multiculturalismo e a interculturalidade na educação escolar indígena**. Tese de Doutorado, Florianópolis, 2006.

FAUSTINO, R.C. **Processo de elaboração do vocabulários ilustrado Xetá, In: Vocabulário ilustrado Xetá**. Organizadores: Rodrigues, Aryon Dall'Igna; Cabral, Ana Suely Arruda Câmara; Silva (Xetá), Claudemir da; Silva (Xetá), Julio Cezar, Faustino, Rosângela Célia; Mota, Lucio Tadeu. Eduem, Maringá, 2013.

FASSHEBER, J. R. **Etno Desporto Indígena: Contribuições da antropologia social a partir da experiência entre os Kaingang**. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

FERNANDES, J. L. Os índios da Serra dos Dourados : os Xetá. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (3ª., 1959, Recife-PE). Anais. s.l. : s. ed., 1959. P. 27-46.

FERNANDES, M. R. **O estudo do que restou de uma população indígena**, Monografia de Especialização em Geografia, Universidade Estadual de Maringá 1997.,

FERREIRA, Artur Arruda Leal. **O múltiplo surgimento da psicologia**. In: História da Psicologia: rumos e percursos, JACÓ-VILELA, Ana Maria, FERREIRA, Artur Arruda Leal; PORTUGAL, Francisco Teixeira, Rio de Janeiro :Nau ed.,2007.

HARACENKO, Adélia Aparecida de Souza. **O processo de transformação do território no noroeste do Paraná e a construção das novas territorialidades camponesas**. 2007. 627 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

GÓES, Paulo Roberto Homem de, **Relatório Antropológico Parecer nº 06/2005 redigido pelo Ministério Público Federal 6ª Câmara de Coordenação e Revisão (Índios e Minorias) referente aos potenciais elos sociológicos e históricos entre as famílias Guarani habitantes da Terra Indígena São Jerônimo e famílias Guarani das Terras Indígenas Laranjinha, Ywy Porã e Pinhalzinho**. nº01/2010 .

KOZAK et.al., **Os índios Hetá: peixe em lagoa seca**. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, Curitiba, v. 39, p. 11-120, 1981.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **Mentalidade primitiva**, tradução Ivo Storniolo, Coleção estudos antropológicos. São Paulo: Paulus, 2008.

LEONTIEV, A. N. **O desenvolvimento do psiquismo**. Tradutor Rubens Eduardo Frias. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2004.

_____, A. N. **Actividade, Consciência e Personalidade**, Acessado em 6 de agosto de 2013, disponível em http://www.marxists.org/portugues/leontiev/1978/activ_person/

LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe**, estudos da dialética marxista, biblioteca ciência e sociedade, Publicações Escorpião, Porto, 1974.

MÉSZÁROS, I. 1930, A educação para além do capital, editora: Boitempo, 2ª edição, 2008.

MONTERO, Paula ARRUTI, José M. POMPA, Cristina. 2012. **Para uma antropologia do político**. In: O Horizonte da política – Questões emergentes e agendar de pesquisa e (org. por Adrian G. LAVALLE). São Paulo: Ed. UNESP/CEBRAP.

MARX, K. A chamada acumulação primitiva. In: _____. **O capital**: crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant'Ana, 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MOTA, L; FAUSTINO, R. **Entendendo Cultura, Etnicidade e Políticas de Inclusão**. In: FAUSTINO, R, MOTA, L. (Org.). Cultura e Diversidade Cultural: Questões para a Educação. Maringá: Eduem, 2012. P. 13-30.

_____. **Jané Rekó Paranhá: Memória Fotográfica Xetá** 2010-2012, 2013

MOTA, L. NOVAK, E. S. **Os Kaingang do Vale do Rio Ivaí-PR: História e Relações Interculturais**. Maringá:Eduem, 2008.

MOTA,L.T. FAUSTINO,R.C. RAMON, P.C.R. Memória Fílmica Xetá – Intervenções.2010-2012, *Jané Rekó Paranhá*: O contar de nossa existência, 2013;

MOTA, L. T. **Guerra dos índios Kaingang**: a história épica dos índios Kaingang no Paraná.(1769-1924). 2ªEd. revisada e ampliada. Maringá: EDUEM, 2009.

_____. **Os índios Xetá na província paranaense (1853-1889)**. Pós-História, Assis, v. 6, p. 175-189, 1998.

MOTA, L.T.; FAUSTINO, R.C.; RAMON, P.C.R.; SILVA (XETÁ), C.; SILVA (XETÁ) J. C. *Jané Rekó Paranhá*: Documentário Xetá, 2013.

NOELLI, F.A **ocupação humana na região Sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000**, Revista USP, São Paulo, n, 44, p. 218-269, dezembro/fevereiro, 1999-2000.

NOVAK, Eder da Silva. **Tekoha e Emã: a luta das populações indígenas por seus territórios e a política indigenista no Paraná da Primeira República - 1889 a 1930**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, Territorialização e Fluxos Culturais**, Mana 4 (1):47-77, 1998.

PARELLADA, Claudia Inês. **Arte Xetá: caminhos entre Arqueologia, Estética e Linguística**, Encontro Internacional Arqueologia e Linguística Histórica das línguas sul-americanas. 2011.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth/ Philippe Poutignat, JocelyneStreiff-Fenart; tradução Elcio Fernandes. – 2. Ed. – São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

RAMON, P.C.R.; FAUSTINO, R.C. **O alcoolismo entre jovens indígenas: estudo de uma comunidade Kaingang no Paraná**, Anais do X Congresso Nacional de Psicologia Escolar e educacional, Maringá, 2011.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **A língua dos índios Xetá como dialeto guarani**. Cadernos de Estudos Lingüísticos 1, p.7-11. São Paulo, 1978.

_____, Aryon Dall'Igna. **Caderno de Campo Xetá**; prefácio Lucio Tadeu Mota; Maringá: EDUEM, 2013.

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.

_____, Carmen Lúcia da. **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.

_____, Os nomes falam: reminiscências da onomástica Xetá. In: CABRAL, Ana Suely Arruda Câmara; RODRIGUES, Aryon Dall'Igna (Org). Línguas e culturas tupi. Campinas: Curt Nimuendajú; Brasília, DF: LALI/UNB, 2007.

SILVA, Rhayane. **Leontiev e natureza social do psiquismo: das lacunas no texto à totalidade na história**, Universidade Estadual de Maringá. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, 2013

SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677, **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência/** Baruch de Espinosa; Seleção de textos Marilena de Souza Chauí ; Traduções de Marilena de Souza Chauí ...[et.al.]. – 3. ed. – São Paulo; Abril Cultura, 1983.

TOLSTIJ, A. **El hombre y la edad**. Moscu: Progreso. 1989.

TOMMASINO, K. **A história dos Kaingang da Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em movimento**. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1995.

TULESKI, Silvana Calvo. **Vygotski: a construção de uma psicologia marxista**. Maringá: Eduem, 2008.

TULESKI, S. C.; CHAVES, M., e BARROCO, S. S. . **Aquisição da Linguagem Escrita e Intervenções Pedagógicas**. Fractal: Revista de Psicologia, v.24 – n.1, p.27-44, Jan./Abr. 2012.

VIGOTSKI, L.S (1996). **Teoria e Método em Psicologia** (p. 203-417). São Paulo: Martins Fontes.

VASCONCELOS, Eduardo Alves **Aspectos fonológicos da língua Xetá**, Dissertação de Mestrado, UnB 2008.

VYGOTSKI, L. S. ; LURIA, A.R.. **Estudos sobre a história do comportamento: Símios, homem primitivo e a criança**, Artes Médicas, Porto Alegre, 1996.

VYGOTSKI, L. S. **A construção do pensamento e da linguagem**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WACHOWICZ, Ruy, **História do Paraná**, Curitiba, Ed. dos Professores, 2ªed. 1968.

WOLF, Eric. 2003. [1956]. **“Aspectos das relações de grupo em uma sociedade complexa: México”**. In: FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins. (orgs.). **Contribuições de Eric Wolf**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Editora Unicamp. pp.73-92