

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

VLADIMIR KOZÁK, AS CÂMERAS E OS XETÁ

Paula Grazielle Viana dos Reis

Belo Horizonte
2014

Paula Grazielle Viana dos Reis

VLADIMIR KOZÁK, AS CÂMERAS E OS XETÁ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz

Belo Horizonte

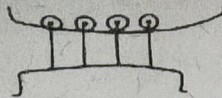
2014

306
R375v
2014

Reis, Paula Grazielle Viana dos
Vladimir Kózak, as câmeras e os Xetá [manuscrito] / Paula
Grazielle Viana dos Reis. - 2014.
193 f. : il.
Orientador: Ruben Caixeta de Queiroz.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

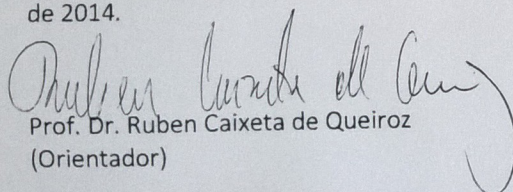
1. Antropologia – Teses. 2. Índios Xetá - Teses. 3. Etnologia –
Teses. 4. Genocídio- Teses. 5. Kozák, Vladimir, 1897-1979.I.
Queiroz, Ruben Caixeta de. II. Universidade Federal de Minas
Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

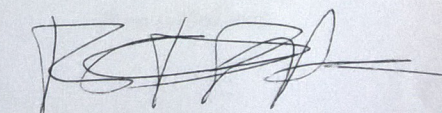


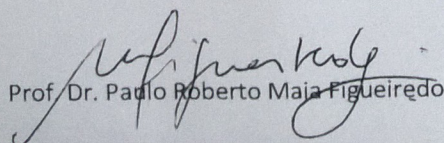
PPGAN-UFMG

**ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA DE PAULA
GRAZIELLE VIANA DOS REIS (Nº DE MATRÍCULA: 2012650656)**

Aos 30 (trinta) dias do mês de setembro de 2014 (dois mil e quatorze), reuniu-se na sala da Congregação - 1º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: **"VLADIMIR KOZÁK, AS CÂMERAS E OS XETÁ"**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social - Linha de Pesquisa: Etnologia Indígena. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Ruben Caixeta de Queiroz – orientador (PPGAN-FAFICH/UFMG); Rogério Duarte do Pateo – (DAA-FAFICH/UFMG) e Paulo Roberto Maia Figueiredo (FAE/UFMG)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra a mestrande Paula Grazielle Viana dos Reis, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestrande e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente a candidata pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 30 de setembro de 2014.


Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz
(Orientador)


Prof. Dr. Rogério Duarte do Pateo


Prof. Dr. Paulo Roberto Maia Figueiredo

Para (além) mar

AGRADECIMENTOS

À Fapemig pela bolsa de pesquisa de 24 meses, o auxílio à pesquisa concedido pelo PPGAN e a bolsa monitoria por um semestre.

Ao orientador Ruben Caixeta de Queiroz pelas aulas ministradas, a generosidade com os livros, os filmes, as indicações de leituras e, sobretudo, pela paciência e confiança.

Aos professores e professoras por suas aulas ministradas durante o mestrado: Ana Lúcia Modesto, Ana Gomes, André Zarankin, Andrea Zhouri, Deborah Lima, Eduardo Vargas, Karenina Andrade, Paulo Maia e Rogério Do Pateo.

Aos professores examinadores dessa dissertação: Paulo Maia e Rogério Do Pateo.

À Carlos e Ângela, funcionários da biblioteca da Fafich pela atenção e disposição em encontrar os artigos científicos.

À Ana Lúcia Mercedes pela atenção e cuidado.

À toda turma de mestrado 2012-2014, aprendi muito e obrigada pelas diversas gentilezas: caronas, almoços, jogo da memória, indicações e empréstimo de livros, cervejas, bombons e cafezinhos com pães de queijo.

Ao engenheiro Anderson Manine pelas “aulas” sobre técnicas cinematográfica e fotográfica, com certeza seu lugar é na educação.

Aos compartilhamentos das/nas redes sociais, em especial, as tecidas com Vandimar, Lê e Lé (cumpadres), Giô, Carol, Ana, Lu, Sara, Chris, Di Raul, Renato, David.

Ao Nilson Silveira pela redescoberta da dança e pelo afeto duradouro.

É impossível agradecer o amor e todo o apreço da família, a minha mãe, Maria Carolina, por está sempre “segurando todas as petecas”.

Meu pai, Márcio Flávio, os incentivos e conversas, sobretudo, pela história partilhada sobre o curso de técnico de segurança do trabalho e o auxílio na projeção de filmes feitos em super-8.

Aos meus irmãos, Anderson, Thales e Jackson, pela alegria e carinho, por todas as gargalhadas compartilhadas em jogos de futebol e nos assuntos de política.

À minha filha Yasmin por estar junto nessa caminhada.

Quando eu começo a contar histórias, tudo vem na minha cabeça. É como um filme. Tikuen

... a antropologia se transforma de modo qualitativo ao mesmo tempo que, de um ponto de vista quantitativo, a massa dos materiais, por ela acumulados, cresce. Esta evolução pode fazer-nos confiar no futuro de nossos estudos. Novos problemas apareceram, os quais ainda não receberam a atenção merecida e que, entretanto, é preciso resolver, tal como os problemas causados pelo rendimento desigualmente elástico das colheitas tropicais e, para cada uma delas, a relação entre a quantidade de trabalho necessária e o rendimento. Lévi-Strauss

...o problema do desenvolvimento, não é matéria de pura especulação. A análise que se pode fazer a este respeito devem necessariamente levar em consideração condições históricas irreversíveis e um clima moral, que formam o que se poderia chamar a “carga dinâmica da situação colonial”. Lévi-Strauss

RESUMO

Os Xetá, ameríndios das terras baixas sul-americanas, foram alvo do genocídio e etnocídio entre a década 1940 a 1960. Este período corresponde com os primeiros contatos com as empresas madeireiras e com os projetos agrícolas na região da margem esquerda do rio Ivaí afluente do rio Paraná. Neste contexto, de depopulação drástica, uma produção volumosa de imagens fotográficas e cinematográficas foi feita por Vladimir Kozák para fins científicos. A proposta deste estudo consiste na: (i) descrição dos usos dos filmes e fotografias feitos por Vladimir Kozák entre os Xetá (1955-1976) como meio e objeto de pesquisas antropológicas; (ii) análise das imagens fixas e em movimento a partir das técnicas corporais; (iii) esboço do rito de puberdade masculino feito pelos Xetá; (iii) apontamentos sobre o contato, o genocídio dos Xetá e a destruição ecológica.

ABSTRACT

The Xetá, amerindians of south american lowlands, were targeted in the genocide and ethnocide in the decade 1940 to 1950 during the period that corresponds with the first contacts with agricultural projects on the left bank of the river Ivaí tributary of the Paraná river. In this context the drastic depopulation, a massive production of photographic and cinematic images was made by Vladimir Kozák for scientific purposes. This study consists of: (i) description of the films and photographs made by Vladimir Kozák between Xetá (1955-1976) as a means and object of study; (ii) uses this material in anthropological research; (iii) ontological analysis of the images woven with themes and theories present in research on Xetá and Tupi-Guarani; (iv) notes Xetá genocide and ecological disaster.

SUMÁRIO

Introdução.....	12
Capítulo 1: Usos dos filmes e fotografias de Vladimir Kozák em antropologia.....	22
1. Vladimir Kozák e o trabalho de campo.....	22
2. Os índios Héta: peixe em lagoa seca.....	35
3. Carmen Silva e o gravador.....	44
4. Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá.....	45
5. Em busca da sociedade perdida: o trabalho da memória Xetá.....	48
Capítulo 2: Os filmes etnográficos de Vladimir Kozák como objeto de análise.....	51
1. Técnicas corporais e transformações míticas.....	55
2. Paradas e Tessituras.....	59
3. A duração da pessoa Xetá.....	97
Capítulo 3: Os Araweté, os Xetá e os Outros.....	102
1. Leica, mulheres e os Tupi.....	104
2. Os mortos e a morte.....	107
3. Os caçadores Xetá e a corporalidade.....	113
4. Rito de puberdade masculino Xetá.....	116
5. Rito de caça ao Urubu.....	125
Capítulo 4: O contato e o genocídio Xetá.....	131
1. O projeto de colonização.....	131
2. História Xetá, nome e pronome.....	138
3. As expedições de contato e de pesquisa.....	142
4. A criação dos brancos.....	146
5. Paradas e o “Mau encontro”.....	152
Nota Final.....	164
Referências Bibliográficas.....	168
Anexos.....	172
1. Mapa da área habitada pelos Xetá na margem esquerda do rio Ivaí.....	172
2. Mapa da Área Etnográfica Atlanto-Platina.....	173
3. Catalogação das Notas Cinematográficas de Vladimir Kozák.....	174
4. Reportagem da Revista Manchete 22 de setembro de 1956.....	175
5. Mapa do Projeto do Parque Nacional Sete Quedas.....	184

6.	Resolução da IV Reunião de Antropologia – Curitiba, 18 de julho de 1959.....	185
7.	Resoluções do XXXIV Congresso Internacional de Americanistas – Viena, 18 a 25 de julho de 1960.....	187
8.	Ilustração de Thomas Bigg-Wither (1878) e Vladimir Kozák (1979).....	191

LISTA DE ABREVIATURAS

1. 7 IR/SPI – 7ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção Indígena
2. ANPOCS – Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais
3. COBRINCO – Companhia Brasileira de Imigração e Colonização
4. CNRS – Centre National de Recherches Cientifique (França)
5. FFCLPR – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná
6. FPCI – Fundação Paranaense de Colonização e Imigração
7. FUNAI – Fundação Nacional do Índio
8. HSAI – Handbook of South American Indians
9. IHGEP – Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense
10. ISA – Instituto Socioambiental
11. PPGAS/UFSC – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de Santa Catarina
12. PUC-PR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná
13. RBA – Reunião Brasileira de Antropologia
14. SPI – Serviço de Proteção Indígena
15. UPR [UFPR] – Universidade Federal do Paraná

FOTOGRAFIAS

Todas as 68 fotografias e suas respectivas legendas foram selecionadas do CD-Room “Quem são os Xetá” produto de uma pesquisa coordenada pela Secretaria Estadual de Cultura do Paraná e Museu Paranaense em 2000.

INTRODUÇÃO

Parto de uma unidade etnográfica real-ficcional – objeto dos filmes etnográficos e fotografias de Vladimir Kozák e objeto desse estudo – os Xetá, que viviam, nos anos de 1950, na margem esquerda do rio Ivaí¹, na região da “Serra dos Dourados”² situada ao sul do rio Ivaí à sudeste de sua confluência com o rio Paraná, na área etnográfica Atlanto-Platina³. Neste período, essa era uma área de florestas, cercada por todos os lados de colonos (KOZÁK, 1981: 34).

Os Xetá são falantes do Tupi-Guarani, sendo que sua língua tem uma grande proximidade no léxico e fonologia com os Mbyá-Guarani (SILVA, 2003; RODRIGUES, 2011). Eduardo Viveiros de Castro (1986; 2002) demonstra que entre os povos de língua Tupi-Guarani as relações (organização social) apresentam muitas diferenciações, pois há uma associação entre uma diferenciação mínima ao nível linguístico, mas uma dispersão máxima em termos geográficos e uma não menos elevada heterogeneidade no que tange à socialidade.

De fato, dentre todos estes povos que falam línguas tão próximas, encontramos desde pequenos bandos de caçadores nômades – Guajá, Siriono, Xetá, Aché – até as gigantescas aldeias Tupinambá históricas, com uma economia sofisticada e tecnologicamente avançada; desde sistemas sociais quase-amorfos, onde entre a família conjugal e o grupo-bando não se interpõe nenhuma estrutura intermediária, até morfologias segmentares, de tipo dualista (Tapi-rapé, Parintintin) ou clânico (Surui, Wayapi da Guiana). As formas de residência, as morfologias aldeãs, as terminologias de parentesco, as estruturas cerimoniais, a atitude face a guerra, a importância do xamanismo – tudo isso

¹ Situado no noroeste paranaense, o território tradicional dos Xetá é conhecido como Serra dos Dourados, principalmente, no espaço compreendido ao longo do rio Ivaí (desde o Salto do Ariranha até a sua foz no rio Paraná) e seus afluentes, o rio Indoivaí, o córrego Duzentos e Quinze (onde foram localizadas várias de suas aldeias), o rio das Antas, o do Veado, o córrego Maravilha e Tiradentes; espaços onde hoje estão localizados algumas cidades como Umuarama, Ivaté, Cruzeiro do Oeste, Icaraíma, Douradina, Cianorte, entre outras, numa área que se estende até Ivaiporã. Ver anexo 1.

² Os elevados da Serra dos Dourados não constituem serras de fato, mas uma região coberta de densa floresta tropical (KÓZAK, 1981).

³ Ver anexo 2: mapa da área etnográfica Atlanto-Platina elaborado por Júlio Cezar Melatti (2011).

parece igualmente conhecer uma grande variação. Uma situação em tudo semelhante a dos dispersos e “metamórficos” Caribe (Basso, 1977: 19), que indica o caráter de “fuzzy set” de uma classificação dos traços definidores dos Caribe” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 107).

Em relação ao centro de origem e dispersão dos Tupi uma série de hipóteses foram formuladas. Na arqueologia, parece ter um consenso, como diz Noelli (1996), para a origem comum, do qual os Tupi se distanciaram para várias direções e se diferenciaram, por meio de processos histórico-culturais distintos e mantiveram, porém, diversas características culturais comuns. Já a controvérsia instalada diz respeito à localização do centro de dispersão. Heckenberger, Neves e Petersen (1998), a partir dos resultados das suas pesquisas no baixo rio Negro e Solimões, questionam a construção dos modelos para pensar a história indígena do continente, pois seria apressado afirmar o centro de origem e dispersão dos Tupi com a quantidade de pesquisas já realizadas.

A busca pela origem tanto em pesquisas arqueológicas quanto antropológicas que pressupõe uma semelhança entre cultura, língua e povo para construção de modelos explicativos tendo como referências o evolucionismo ou difusionismo não dão conta de traduzir o pensamento ameríndio, no caso, o pensamento Tupi e sua socialidade. Tais limitações teóricas conduzem a um agnosticismo histórico ao mesmo tempo que impõem uma outra noção de história. As pesquisas antropológicas de Franz Boas colocam em evidência as limitações do método comparativo usado pelos evolucionistas e difusionistas, mais especificamente, conforme ressalta Lévi-Strauss (2008a: 27),

ela[s] se situa[m] mais contra as pretensas leis universais do desenvolvimento humano e as generalizações fundadas naquilo que ele [Boas] certa vez chamou de ‘possibilidade de 40%’ (1936) do que contra um esforço modesto e consciencioso de reconstrução histórica, com objetivos precisos e limitados.

Assim, mais do que propor hipóteses sobre a origem, Viveiros de Castro (1986) menciona que a busca da origem histórico-ideal dos Tupi seria os Tupinambá, que

funciona como modelo, ponto de partida e de chegada, inspirado no método comparativo formulado por Lévi-Strauss (2008). Isto, em parte, devido a anterioridade do registro documental (XV ao XVII), que remete aos Tupinambá situados no litoral, em parte pelo uso desta língua como “*quase-*proto-língua*”*

, lócus privilegiado de integração Tupi:

A homogeneidade linguística TG carrega consigo uma memória cultural comum – no plano da mitologia, da cosmologia e do vocabulário institucional – capaz de ter resistido a cinco séculos de mudanças. Dessa forma, aquilo que parece comum a todos os TG é, apenas, a língua – e que pode ser armazenado nesse meio: uma “cosmologia”. Ao contrário, por exemplo, de outros conjuntos etnográficos sul-americanos, onde a uma unidade linguística (ou suas diferenças específicas) corresponde a uma mesma estrutura morfológica – caso dos Jê –, ou daqueles em que uma comunidade geográfica constitui uma cultura única sob línguas diversas – caso do Alto Xingu, do Rio Negro – o que há de comum entre os TG seria um discurso, um eidos que se efetua no plano discursivo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 109).

Em relação às origens e dispersões Tupi, a arqueologia trabalha com hipóteses, como colocou Noelli (1996) e, por sua vez, a antropologia, da qual usarei como quadro de referência a tese “Araweté: os deuses canibais” (1986), parte da:

1. descrição da organização social, econômica, ritual e de parentesco dos Araweté, onde se traçam paralelos e contrastes com os dados disponíveis sobre outros grupos da mesma família linguística [etnografia];
2. exercício de análise comparativa das cosmologias sul-americanas, que tem como etapa intermediária a construção de um modelo socio-cosmológico global para os Tupi-Guarani [etnologia];
3. elaboração de hipóteses de nível mais amplo [antropologia];

O uso do método comparativo permite a não rejeição dos dados secundários, sobretudo, dos documentos quinhentistas dos Tupinambá ao

inserir todos os dados, contemporâneos e antigos, em uma série neutra, ou sem centro, onde, se os fatos Tupinambá esclarecem fatos Tapirapé ou Kaa-por, estes por sua vez iluminam os primeiros – não para preencher as lacunas do afresco quinhentista, mas para que se atinja um nível de abstração que dê conta de todas as diferenças sem privilegiar as origens (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 108).

Os Tupi-Guarani talvez sejam os povos com mais descrições dentro da etnologia das terras baixas sul-americanas

As narrativas feitas por Hans Staden, Jean de Léry, André Thevet, Claude d'Abbeville, Manoel da Nóbrega, José de Anchieta, Fernão Cardim, Gabriel Soares de Souza e Ivo d'Évreux, entre outros, tornaram-se célebres e deram notoriedade àqueles Tupi-Guarani que foram descritos por elas: os Tupinambá. As imagens desses índios canibais, desde então, povoaram o imaginário ocidental e, frequentemente, foram reconhecidas como as principais figuras de alteridade que a descoberta do Novo Mundo engendrou. Mesmo com o rápido desaparecimento dos Tupinambá até fins do século XVII, os relatos que os descreveram continuaram a perturbar a imaginação dos brancos – do senso comum à filosofia, da arte à antropologia – por muitos anos e até os dias de hoje (FRANÇA, 2012: 53).

Muitas pesquisas em antropologia sobre os Tupi-Guarani usaram os dados secundários, as iconografias e as crônicas de viajantes, missionários e exploradores, como em Florestan Fernandes ([1952] 1970), Helene Clastres (1975) e Pierre Clastres (2003; 2004), Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha ([1985] 2009), Pissolato (2006); França (2012); já os trabalhos de Alfred Métraux ([1928] 1950), Roque Laraia ([1972] 1986), Viveiros de Castro ([1984] 1986); Carlos Fausto (1992); Renato Sztutman ([2005] 2012) propuseram modelos para as descrições presentes nos documentos quinhentistas dos Tupinambá à luz das etnografias entre os Tupi e/ou outros povos indígenas.

Em relação aos Xetá, os dados secundários referem-se aos (arte)fatos, notícias de

jornais, fotografias e filmes, cuja coleta e produção foram feitas durante os primeiros contatos com os Xetá, momento que ficaram conhecidos como “os índios da idade da pedra”. Este imaginário se fez presente num contexto de colonização do noroeste do Paraná, do qual os Xetá foram alvo tanto do etnocídio quanto do genocídio, quase totalmente exterminados, devido à rápida e fulminante ação dos projetos agrícolas que desbravaram as florestas que os abrigavam, incentivados pelo estado paranaense e pela omissão do SPI, apesar das expedições de contato organizadas por esse órgão nas décadas 1940-1950 (KOZÁK, 1981; SILVA, 1998; 2003; RAMOS, 1998). A depopulação foi drástica. Carneiro (1981), Fernandes (1959) e Silva (2003) estimavam uma população entorno de 400 indígenas antes do contato. Depois de pouco mais de 10 anos restaram 15 sobreviventes. Redução semelhante, em termos proporcionais, aos diversos grupos indígenas existentes aqui antes de 1492 (CLASTRES, 2003).

Conforme o site do ISA foi contabilizado uma população de 86 Xetá, fruto do casamento dos oito sobreviventes Xetá com membros de outros grupos étnicos. Algumas das possíveis razões para estes casamentos podem estar relacionadas com a maneira como o SPI, ainda na década de 1960, agiu em relação aos Xetá, os dividindo em diferentes reservas indígenas dos Kaingang e Guarani⁴. Outro motivo diz respeito às regras de parentesco dos Xetá, que, devido à depopulação drástica não puderam casar entre si e buscaram estabelecer as relações de casamento com os outros (Kaingang, Guarani e brancos). A princípio, nada disso seria contraditório com o pensamento ameríndio, cuja abertura para exterior, para alteridade, pode ser entendida através da potência da afinidade como motor para o dinamismo e sua realização como história ou, em outras palavras, a história é a lição de que a identidade não pode durar, transforma-

⁴ É possível acompanhar algo da trajetória de cada Xetá, sobretudo, as idas para as reservas indígenas na pesquisa de Carmen Silva (1998).

se⁵.

A antropóloga Carmen Silva e o cineasta Fernando Severo produziram o filme “*Xetá*”, lançado em 2010, que narram alguns caminhos percorridos pelos Xetá para efetivação do direito ao território tradicional através de sua identificação, demarcação e delimitação às margens do rio Ivaí. Nos primeiros planos desse filme, velozes e dinâmicos, nos revelam quatro pessoas:

Meu nome é Tucanambá José Paraná. É um nome em português, né? Agora meu nome do mato mesmo é Nguaka. Nguaka quer dizer Arara Vermelha”. “Meu nome é Maria Rosa ã Xetá. Moko. Moko é Tamanduá”. “Meu nome é Kuein Nhanguakã Xetá. Gato do Mato. Nhanguakã”. “Meu nome é Maria Rosa do Brasil Tigua. Meu nome do mato é Irajo. Quer dizer Peixe.

Como espectadora deste filme, pude levantar, logo de início, algumas perguntas: o que é a onomástica Xetá? Está em consonância com a onomástica Tupi-Guarani? Em que momento esses nomes são adquiridos? Nguaka e Nhanguakã faleceram, Moko é casada com um Kaingang e Irajo é casada com um branco.

O filme segue com outros planos, que nos remetem a outras dimensões e unem dois eventos de grande impacto social e ambiental: o quase total desaparecimento dos Xetá e a deterioração do meio ambiente.

A gente está vendo agora, não temos um deserto aqui, mas só temos terra de pastos e pequenas plantas e muitas voçorocas. Muitos lugares de erosão em que a chuva vai comendo a terra e comendo as plantações também, foi um desastre ecológico, mas, sobretudo, foi um desastre para o povo que vivia aqui, que era o povo indígena Xetá” (ARYON RODRIGUES).

⁵ Uma pesquisa de campo maior, o que não foi possível no contexto do presente trabalho, poderia revelar melhor as relações desse sistema de parentesco.

A montagem do filme Xetá é composta de algumas “notas cinematográficas”⁶ feitas por Vladimir Kozák com os Xetá durante as expedições de contato empreendidas pelo SPI, juntamente com as expedições de pesquisa organizadas pela Universidade do Paraná, na década de 1950. A partir do visionamento destas primeiras imagens, iniciei as pesquisas sobre os Xetá e o cineasta Vladimir Kozák, primeiramente na internet, e, nestas buscas soube, da exposição sobre Kozák no Museu Paranaense. Fiz, então, um planejamento precário, fui ao Museu disposta a conhecer algo sobre Kozák e quais materiais existiriam em relação aos Xetá e os Guaraní.

Em janeiro de 2013, cheguei ao Museu Paranaense, situado em Curitiba, para ver a exposição “*Vladimir Kozák, o olhar de um viajante*”; pelas pesquisas feitas na internet, sabia que Kozák era um cinegrafista que tinha feito alguns filmes com povos indígenas nas décadas de 1940-1960. Ao visitar a exposição e ver alguns dos seus objetos – os cadernos de campo, pinturas, artefatos, mapa com as diferentes rotas empreendidas por Kozák, câmera, livros, radiola com discos, escrivaninha, pincéis e filmes –, levantei algumas indagações que não giraram em torno da concepção da exposição em si, nem mesmo o sentido de história usada para organizar os bens e artefatos e, sim, sobre o pensamento científico no início do século XX, mais especificamente, no Brasil. Na biblioteca do Museu tive acesso também à biografia de Kozák e a outros trabalhos.

Kozák não era antropólogo, trabalhava em instituições de pesquisa – Museu Paranaense e Universidade do Paraná – como cinegrafista e fotógrafo sob coordenação do antropólogo José Loureiro Fernandes⁷. Os bens expostos no Museu colocava Kozák

⁶ Conforme classificação proposta por Leroi-Gourhan (1948) e descrita no capítulo 2.

⁷ No Paraná, o professor doutor José Loureiro Fernandes, especialista em antropologia física com formação em medicina, condiz com a formação de alguns precursores da institucionalização da antropologia no Brasil, que também eram médicos. Em 1950, Fernandes introduziu na Universidade do Paraná a disciplina de antropologia nos cursos

ao lado de outras experiências singulares e na maioria das vezes empreendida pelas elites: memórias de estadistas ou artistas famosos, diários de exploradores e aventureiros, relatos de realizações científicas ou artísticas, jogos de jantar, louças e vasilhames usados nos palácios e fazendas. Aqueles bens diziam também de uma rotina de trabalho, de um envolvimento com os indígenas tendo como resultado *sua produção*, agora exposta, 40 anos depois da sua morte, para o conhecimento do público, prioritariamente, habitantes de Curitiba.

Em uma segunda ida ao Museu Paranaense, em março de 2013, obtive informações sobre o material filmico presente no acervo. Assisti quase todos os filmes de Vladimir Kozák em relação aos povos indígenas e, ao conversar com a antropóloga Fernanda Maranhão, responsável pelo acervo, soube que outros bens de Vladimir Kozák, incluindo filmes, encontravam-se também no Museu de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná. Em conversa com a antropóloga Márcia Rosato, diretora do MAE-UFPR, eu tive acesso a mais dois filmes produzidos por Kozák juntamente com o antropólogo José Loureiro Fernandes no âmbito das pesquisas científicas da Universidade do Paraná e pude assisti-lo nas dependências do museu: (i) Kiki: Rito Funerário dos Kaingang de Palmas; (ii) Os Xetá na Serra dos Dourados.

Vladimir Kozák fez fotografias e filmes, além da coleta de narrativas e músicas, elaboração de desenhos, aquarelas, pinturas a óleo e esculturas⁸. Toda essa produção com os Xetá inicia-se na expedição de pesquisa em 1955 e prolonga-se até 1976. A experiência de filmagens fez com que Kozák fizesse sempre novas incursões, o que resultou em filmes etnográficos, mais especificamente notas cinematográficas. Em seu de história/geografia e ciências sociais, sendo que na região sul, a institucionalização, inicia-se, no Paraná (HELM, 2006).

⁸ Hoje esse acervo está sob a guarda do Museu Paranaense situado em Curitiba, do Museu de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná, do antigo Museu do Homem na França e Glewbow Alberta Institut Museum no Canadá.

diário, ele relata seus percursos para documentar os Xetá.

Mais tarde, quando pude economizar um pouco de dinheiro para prosseguir nesta investigação, já era tarde, entretanto comecei com meus próprios magros recursos, com pouco material, sem ajudantes, e o relógio não pode mais ser voltado; o grupo último dos Xetá fora disperso, os velhos já estavam mortos ou morrendo. Mas, apesar dessa miséria e adversidades, um pouco de trabalho pode ser feito, e a minha perambulação privada resultou em 12 mil pés do filme de 16mm kodachrome⁹, que naturalmente está longe de ser completa sobre os aspectos da sua vida. Mas, é melhor ter tão pouco do que nada (KOZÁK *apud* ROSATO, 2009: 208).

Os registros (filmes, fotografia, pinturas, desenhos) foram feitos por um agenciamento desse cineasta, que se sensibilizou em continuar, sobretudo, filmando e fotografando os aspectos, do que ele entendia, como a cultura Xetá. Tais registros compõem o acervo do Museu Paranaense, que se divide da seguinte forma: (a) notas cinematográficas do Kozák classificadas pelo antropólogo David Baxter e catalogados pelo Museu Paranaense¹⁰; (b) filme “Os Xetá na Serra dos Dourados” dirigido e produzido por José Loureiro Fernandes¹¹; (c) Cd-Room “Quem são os Xetá” produzido pelo Museu Paranaense a partir do material referente à obra de Kozák.

Nesta dissertação, pretendo observar e analisar uma parte do acervo sobre os Xetá, mais precisamente, no primeiro capítulo descrevo as relações entre imagem e antropologia explicitando o uso dos filmes etnográficos e fotografias de Vladimir Kozák como instrumentos de pesquisa e objeto de observação etnográfica a partir do registro de imagens.

O segundo capítulo considera as imagens fixas e em movimento feitas por

⁹ Aproximadamente quatro mil metros do filme de 16 mm, kodachrome, divididos em sete partes, o que se encontra hoje preservado.

¹⁰ Ver anexo 3.

¹¹ O filme etnográfico *Os Xetá da Serra dos Dourados*, de José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák é também o único filme de Kozák montado, legendado e narrado.

Vladimir Kozák como objeto de análise, sendo que, o objetivo é revelar algo da ontologia relacional Xetá. Os filmes e as fotografias sugerem expressões dos modos de contar e estar no tempo e no espaço, ao focar a memória inscrita nos corpos, suas técnicas e relações. Para isso, selecionei 48 fotografias de Vladimir Kozák (2000), alguns mitos coletados e publicados por Carmen Silva (2003), na tentativa de dizer algo também sobre a filosofia da imanência ameríndia.

O terceiro capítulo propõe discorrer sobre os Tupi-Guarani de forma a explorar as potencialidades da etnologia “Araweté: os Deuses Canibais” (1986) para, em seguida, realizar algumas comparações com as descrições já realizadas por Kózak (1981), Aytai (1981) e Silva (2003) sobre o nascimento e o rito de puberdade masculino entre os Xetá.

O quarto capítulo tece algumas considerações sobre as relações de contato entre os Xetá e os brancos marcadas pelo genocídio e pelo desastre ecológico. Para isto, parto de alguns planos do filme *Os Xetá na Serra dos Dourados* e finalizo o capítulo com a apresentação de mais 24 fotografias feitas por Vladimir Kózak.

CAPÍTULO 1: USOS DOS FILMES E FOTOGRAFIAS DE VLADIMIR KOZÁK EM ANTROPOLOGIA

O uso da fotografia e, mais especificamente, do filme etnográfico na antropologia para fins de conhecimento assume diversas formas: de método de pesquisa quando se constitui como instrumento de coleta de dados e de divulgação dos resultados; de objeto de análise; de produção partilhada do conhecimento com as pessoas filmadas e antropólogo-cineasta.

Descrevo neste capítulo o tratamento que os filmes de Vladimir Kozák receberam como meio para o trabalho de campo – as possíveis conexões ocorridas entre Vladimir Kozák, sua câmera e os Xetá resultantes em descrições cinematográficas e fotográficas – e como objeto de estudo: na monografia “Os índios Hetá: peixe em lagoa seca” (1981), na dissertação “Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá” (1998) e na tese “Em busca da sociedade perdida: o trabalho da memória Xetá” (2003).

Vladimir Kozák e o trabalho de campo

Para conhecer alguns aspectos da vida de Vladimir Kozák, uso como fonte o ensaio de Trevisan, baseado em 10 anos de diálogos com Kozák, sendo que muitos trechos foram lidos a ele, que os aprovou e ria com as lembranças (TREVISAN, 1979). Lanço mão também de um livro de Wladimir Oympio Trombini Filho de 1984, disponível na

biblioteca do Museu Paranaense, que contém a biografia de Kozák; do filme “O mundo perdido de Kózak” (1988) de Fernando Severo; da tese de doutorado de Márcia Rosato (2009) baseada nos diários, cadernos de notas, correspondências, entrevistas com pessoas que conheceram Kozák, que fez uma leitura de sua trajetória como cineasta, fotógrafo e artista, mais especificamente, como profissional do Museu Paranaense e depois da Universidade do Paraná.

Assim, passo a contar sobre a vida do estrangeiro Vladimir Kozák, que nascera aos 19 de abril de 1897, na Tchecoslováquia, atual República Tcheca em uma cidade camponesa da região da Moravia, de nome Bystrice pod Hestynem, que na época se organizava em torno da criação de caprinos e ovinos. No ambiente familiar, desde cedo, ouvia da mãe um velho conselho, como nos conta Trevisan (1979): “Neukrádej panú bohu den a delej neco pekného”, ou seja, “não roube o dia do Senhor, faça sempre alguma coisa de útil”.

Talvez possamos dizer que esse conselho esteve com ele a vida toda e se materializou em uma substantiva herança herdada pelos museus, uma vez que parte de seu ofício, fruto de muitos anos dedicados à arte e à ciência constitui o acervo etnográfico do Museu Paranaense, do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR e do Glewbow Alberta Institut Museum do Canadá (WESTPHALEN, 1988 *apud* MARANHÃO, 2006; ROSATO, 2009). A maior parte deste acervo, 44 mil itens, ficou sob a guarda do Museu Paranaense. Este patrimônio é composto de objetos pessoais, fotografias e 88 filmes produzidos por Vladimir Kózak, isto quer dizer, 36 horas de filmes em 16 mm, não sonorizados, e a maior parte colorida, além das fotografias, aquarelas, esboços, óleos sobre tela e uma documentação manuscrita como correspondências, cadernetas de campo e esboços de roteiros (MARANHÃO, 2006).

Após o seu falecimento, o acervo cinematográfico de Kozák foi transferido para a Cinemateca Brasileira em São Paulo, onde permaneceu até o início de 2006. Telecinados e transpostos para DVD e VHS, o acervo cinematográfico de Vladimir Kozák encontra-se atualmente no Museu Paranaense a disposição dos pesquisadores também em suporte digital (MARANHÃO, 2006).

Vladimir Kozák não era antropólogo de formação e, sim, engenheiro mecânico, que migrou para o Brasil em 1923 para trabalhar como engenheiro na multinacional Electric Bond and Share Company, com sede em Nova York e presente, naquela época, em quase toda a costa ocidental da América do Sul. Ainda não era cineasta, mas nas horas vagas, dedicava-se à pintura e à fotografia. Em 1926, adquiriu sua primeira câmera, uma Pathé-Baby de 9,5 mm. Quando vivia em Belo Horizonte, passou a usar uma câmera Victor – formato 16 mm – com a qual permaneceu até o fim de sua vida, mesmo depois de trocá-la por câmeras Bell e Howell (TREVISAN, 1979).

A partir de 1930, Kozák inicia a captação de imagens em movimento, em filmes de bitola 16 mm, basicamente, filmes de viagem. Em 1938, Kozák transfere-se para Curitiba, para exercer suas atividades profissionais como engenheiro mecânico na Companhia de Força e Luz do Paraná, no cargo de superintendente de energia. A chegada de Kozák em Curitiba coincide com o ano de fundação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná (FFCLPR)¹². Essa iniciativa resultou de um processo que aglutinou um grupo de intelectuais com um projeto comum de construção e consolidação de um espaço institucional de produção de conhecimento, incluindo o curso de Ciências Sociais. Vladimir Kozák, já aposentado, sendo um dos poucos na cidade a possuir uma câmera 16 mm, logo se tornou fotógrafo e cineasta – cine-técnico,

¹² A faculdade fora criada por professores das Faculdades de Direito, Engenharia e Medicina da Universidade do Paraná, da Escola Agrônômica do Paraná, membros do Círculo de Estudos Bandeirantes e sacerdotes católicos (ROSATO, 2009).

nome da função ocupada na instituição para cineasta – do Museu Paranaense e depois da Universidade do Paraná (UPR), o que o conectava, de alguma maneira, com as iniciativas por parte do estado brasileiro relacionadas com a comunicação: rádio e cinema, mais especificamente, o cinema educativo¹³.

Desta forma, Kozák trabalhou em colaboração tanto na Seção de Antropologia e Etnografia do Museu Paranaense como da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade do Paraná por igual período, ou seja, 20 anos, porém estritamente em carreira técnica: fotógrafo e cineasta (ROSATO, 2009).

Os filmes de Kozák foram realizados com câmeras Victor, Bell e Howell – formato 16 mm¹⁴ – o que o permitia fazer um determinado tipo de filmagem: os imperativos da filmagem descontínua sem som sincronizado, fragmentada em uma sucessão de planos curtos, expressos em segundos, separados uns dos outros por saltos no tempo e/ou no espaço, de duração considerável.

A fim de não ficar à mercê de rupturas no registro impostas arbitrariamente pela parada no motor mecânico ou pelo término do rolo de película, Kozák procedia a uma severa decupagem antes da filmagem. Para filmagem e montagem Kozák selecionava os tempos fortes, isto é, os aspectos julgados representativos do desenrolar de um processo, por exemplo, de confecção de um artefato ou de preparo de algum alimento ou perfuração labial percebidos durante a pesquisa preliminar, momento que antecede a

¹³ Márcia Rosato (2009) mostra que o cinema educativo, criado no governo de Getúlio Vargas conforme projeto apresentado por Roquette-Pinto, teria por objetivo promover e orientar a utilização da cinematografia como processo auxiliar do ensino e meio de educação popular em geral. Era competência do Instituto Nacional do Cinema Educativo (INCE) editar filmes educativos populares, em 35mm, e escolares, em 16mm. Roquette-Pinto, membro da Academia INCE em 1936. Dizia Roquette-Pinto que ‘o ideal é que o cinema e o rádio fossem, no Brasil, escolas dos que não têm escolas’. Em 1937, instaura-se a ditadura de Vargas, denominada muitas vezes pela historiografia de Estado Novo, muitas produções de imagens passam a dar corpo um nacionalismo ufanista e autoritário.

¹⁴ O corpo da câmera de 16mm continha uma bobina de trinta metros de película, possibilitando de dois ou três minutos de registro contínuo, sendo que cada tomada não poderia exceder a trinta segundos (FRANCE, 1998).

observação com a câmera posta em um tripé. Em algumas ocasiões os filmes de Kozák demonstram também os tempos fracos, bem como a fauna e a flora da Serra dos Dourados.

Trevisan comenta que Kozák, desde o início, se preocupou com a narrativa das imagens colhidas, com o sentido de estabelecer uma lógica na sequência cinematográfica (TREVISAN, 1979). Para ele, “tarefa insana: escolher o assunto, sempre com animação e movimento, filmá-lo, fazer revelar as cópias no estrangeiro, e, depois, em improvisada mesa de corte, editá-lo em forma de narração, com título e letreiros, pois sempre se utilizou da filmagem muda” (TREVISAN: 1979: 13). Como o material era muito caro, Kozák não teve coragem de proceder cortes em seus filmes, que até hoje, do que se conseguiu preservar, manteve-se as filmagens em formato integral.

As notas cinematográficas feitas nas relações de Kozák com os Xetá mediado por uma câmera 16mm – sobretudo as imagens feitas entre os dias 20-21-22 de fevereiro de 1956 – são resultados de uma pesquisa preliminar de José Loureiro Fernandes durante a expedição ocorrida em 1955, pela qual encontrou apenas os acampamentos e artefatos dos Xetá. Esta expedição relaciona-se com um grupo de mais ou menos 30 indígenas que viviam próximos ao córrego 215. Durante os três dias, o tempo que permaneceu com esse grupo, Vladimir Kozák filmou e fotografou, de acordo com Hartmann (1979), aparentemente “ao improvisado” e sem encenação. Conforme veremos a seguir, já as imagens captadas nos anos seguintes, com outro pequeno grupo que se instalou aos arredores da fazenda Santa Rosa, foram preparadas e encenadas.

Os filmes de Kózak tiveram como foco, sobretudo, as sequências de técnicas materiais, corporais e rituais sugerindo um fio narrativo ao espectador, embora de forma

menor apresente também besouros, flores, palmeiras, pássaros. É possível que as tomadas das técnicas materiais tenham sido enfatizadas por Loureiro Fernandes, coordenador e antropólogo desta expedição, durante o trabalho de campo. Conforme mencionou em sua palestra na primeira Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 1953, sobre as “modernas tendências” para o desenvolvimento científico da prática antropológica sob sua orientação na cátedra de Antropologia da Universidade do Paraná. Isto é, o uso das imagens fixas e em movimentos, cujas recomendações metodológicas foram apreendidas em um curso de aperfeiçoamento feito durante o ano de 1952, no Instituto de Etnologia da Universidade de Paris (Museu do Homem), na área de antropologia/etnologia, oportunidade em que conheceu o professor M. Maget, de quem foi aluno (ROSATO, 2009).

O “*Guide d'etude directe es comportements culturels*” (1953) de Marcel Maget forneceu uma base epistemológica para o uso da fotografia e do filme nas pesquisas etnográficas, o “Guia” de Maget propõe, por exemplo, o tipo de filme e a cromia que deveria ser usada, o tipo de objetiva, os ângulos de tomadas das cenas, os cuidados com a iluminação e foco, com a textura dos materiais fotografados, o sequenciamento de tomadas para objetivar os movimentos praticados em determinadas atividades, entre outras indicações (MAGET, 1953: 206).

Apesar dos conhecimentos apreendidos por Loureiro Fernandes, coordenador das expedições, é preciso considerar também a experiência de Kozák na realização das notas cinematográficas, uma vez que já possuía certo acúmulo de realização de fotografias e filmes entre os povos indígenas¹⁵. Márcia Rosato (2009) compreende o

¹⁵ As viagens realizadas em 1948, no alto rio Paraná, para trabalho de campo com um grupo de estudos geomorfológicos, no âmbito de pesquisas empreendidas pelo Museu Paranaense, são significativas, pois marcaram o início dos registros imagéticos (filmes, fotografias e pinturas) de Kozák com os povos indígenas, que neste caso foram feitas entre os Kaiowá (ROSATO, 2009), vão durar duas décadas.

trabalho de campo de Kozák como uma continuidade de uma atitude de aventura e exploração, combinada com o uso da câmera, isto é, com a utilização de recursos tecnológicos e artísticos na busca pelo dado empírico¹⁶. Apesar disso, não obstante esse caráter não-científico, as imagens fotográficas de Kozák são eficientes tecnicamente e etnograficamente importantes em duas dimensões: mostram indivíduos particularizados – homens e mulheres nomeados, localizados no tempo; mostram, em primeiro plano, detalhes dos corpos e da cena cotidiana.

Nesse sentido, Márcia Rosato (2009) sugere que o ato fotográfico foi experienciado pelo autor como um ato de inclusão na cena captada e se dá à pequena distância do assunto registrado. A inclusão na cena captada reflete como um duplo a imersão compartilhada de sentidos e significados. Para isso, Kozák fez amplo uso de equipamentos de médio formato e lente angular 35mm, bem como das objetivas 50mm¹⁷.

O trabalho de campo não era algo simples de realizar nesse período, especialmente para quem tinha por objeto principal a produção de filmes e fotografias, o que significava transportar, além da parafernália de material indispensável à permanência de períodos relativamente longos em campo, transportar também as “máquinas de imagem” – filmadoras, máquinas fotográficas, tripés e, em menor escala, acessórios para iluminação, além dos filmes. Associem-se a isso os rudimentares sistemas e vias de acesso para se atingir os locais desejados (ROSATO, 2009). Conforme já dito, Kozák valorizava o dado primário, e, para produzi-lo permanecia grandes períodos em campo nas viagens que empreendia, em cujas circunstâncias

¹⁶ Conforme já dito, o produto das viagens incluía muitas fotos, filmes, desenhos, objetos, gravações, notas textuais, que em seu conjunto formalizam e singularizam sua experiência.

¹⁷ Sabemos que as opções por certos equipamentos e técnicas fotográficas revelam posições estéticas e práticas, tais como decisões do fotógrafo: decisões de aproximação e inclusão expressas no plano técnico.

transportava, aproximadamente, 80 quilos de bagagem, nela incluídas pelo menos três câmeras 35mm de médio formato para suas atividades fotográficas, além das filmadoras (BAXTER *apud* ROSATO, 2009).

Sabemos que Vladimir Kozák possuía uma longa trajetória e experiência de realização cinematográfica entre outros povos indígenas – Karajá, Bororo, Xavante, Gavião, Urubu-Kaapor, Kamayura, Kuikuro, dentre outros – que lhe eram suficientes para saber que três dias de filmagem entre os Xetá não poderiam ser exaustivos para documentar uma cultura. Contudo, a ausência de permissão para ficar junto aos Xetá encontrados na floresta, a indisponibilidade de material filmico e a opinião do coordenador da equipe, segundo a qual o material captado em três dias era o bastante, a filmagem foi interrompida. Quando a mesma equipe voltou no mesmo lugar para continuar o trabalho de filmagem, no final de 1956, o grupo já tinha de fato desaparecido ou extinto. No intervalo desse período, por meio da reportagem da Revista Manchete em setembro de 1956, soube-se que apenas o chefe Nhengo ainda sobrevivia¹⁸. Desta forma, o encontro da equipe de Kózak com esse subgrupo Xetá foi efêmero e não possibilitou um trabalho de campo de longa duração, que, no seu entendimento, seria necessário para um registro documental do modo de vida de um povo:

Para se conseguir alguma visão correta sobre a cultura nativa de qualquer povo há que ser capaz de ficar com o grupo em questão tanto quanto possível. Isto, naturalmente, em muitos casos não pode ser feito e, por isso, visitas esporádicas a tal grupo podem apresentar uns aspectos distorcidos e incompletos sobre seus hábitos, às vezes até errados. Entretanto, as melhores possibilidades de estudar qualquer grupo são escassas tanto teórica como praticamente; poucas pessoas podem dedicar o seu tempo e total atenção a estudos contínuos, a menos que elas sejam afortunadas ou apoiadas por alguma instituição interessada em tal pesquisa profunda, que pode levar anos até ser executada satisfatoriamente. Essas observações de natureza concentrada seriam, naturalmente, a fonte mais rica de informações... a

¹⁸ Ver anexo 4.

situação mais trágica apresentou-se no caso do grupo Hêta, porque não só a aproximação com o grupo foi uma grande dificuldade, mas também o grupo naquele tempo estava no seu declínio, que culminou no seu desaparecimento. Naturalmente ninguém seria capaz de antecipar o desaparecimento rápido deste grupo, como ocorreu, mas apesar de tudo isso, foi feito o bastante para obter e assegurar pelo menos as últimas informações sobre esse grupo desaparecido e os aspectos últimos da sua vida cultural...Tal é o retrospecto do que aconteceu, é a lição para outros, de que o 'amanhã' não cura os erros de ontem (KOZÁK *apud* ROSATO, 2009: 210).

Em outro trecho do diário Vladimir Kozák reflete acerca das condições de feitura das filmagens

Todos, isso deve ser dito, podem propor uma simples questão: por que não foi feita uma documentação maior do que a que foi feita em cada um dos evasivos grupos desse “Povo Natural”, como eram os Xetá? Haveria muitas respostas para isso. Uma delas pode ser, que muito poucas pessoas realmente se preocupam com os índios como um todo, e aquelas que são interessadas neles, usualmente não podem estender as suas atividades nesta matéria devido a muitas razões. Um deles é o sacrifício financeiro que pela maior parte só poucos podem permitir. Tal foi também o meu próprio problema, sendo eu uma espécie de pobretão, e outra foi que sendo impedido [estando em desvantagem] por outras circunstâncias, a minha ação ficou limitada ao mínimo possível (KOZÁK *apud* ROSATO, 2009: 208).

As notas cinematográficas produzidas ao longo de vários anos cada vez mais em estreita colaboração com as pessoas filmadas foram vistas por dois Xetá, que viviam em Curitiba junto aos funcionários do SPI. É bastante notável o adensamento dos dados da pesquisa de campo de Kozák a partir dos anos de 1961, período de subsequentes visitas aos Xetá feitas por iniciativas próprias. Uma das fontes desse adensamento e compartilhamento na produção de dados deveu-se em muito às qualidades de desenhista de Tiquein Ueió, ou Kaiuá¹⁹ (ROSATO, 2009).

O filme *Os Xetá na Serra dos Dourados* – que foi dirigido por José Loureiro Fernandes, editado a partir das notas cinematográficas de Kozák, captadas por meio de

¹⁹ Márcia Rosato não descreve pormenores de como esse compartilhamento ocorreu entre eles, observa-se que as fotografias e filmes geraram também pinturas e desenhos feitos pelos Xetá que viviam em Curitiba.

uma câmera 16mm, sobretudo, aquelas feitas entre os dias 20-21-22 de fevereiro de 1956 – é resultado de uma pesquisa preliminar empreendida por José Loureiro Fernandes. A edição dessas notas cinematográficas, somadas a outras feitas por Vladimir Kozák, nos anos de 1957 e 1958, geraram este filme etnográfico, concluído em 1963, com 45 minutos de duração, montado e sonorizado pelo CNRS via Comitê do Filme Etnográfico do Museu do Homem, do Institut de Ethnologie de Paris²⁰. A narrativa do filme usa o comentário em *voz em over* escrito pelo diretor Fernandes²¹.

A formação de José Loureiro Fernandes em antropologia física teria influenciado de forma decisiva o registro cinematográfico de Kózak, sobretudo, os planos que se referem às técnicas materiais (as diversas etapas de produção de um cesto, de um colar e de uma casa) e os planos fechados sobre os rostos que almejam sublinhar o biótipo do grupo. O filme é uma composição de planos rodados em 1956, período no qual os pesquisadores encontraram um grupo na floresta, e de outros planos feitos em 1957 e 1958. De maneira geral, a inserção desses últimos planos busca dar sequência àquelas cenas sobre técnica material filmada em 1956. Essa estratégia de realização filmica estava pautada na constatação de que, por um lado, as técnicas materiais, de um modo geral, guardam um fio condutor bem definido e, por outro lado, estavam em vias de desaparecimento entre os Xetá, situação que permitia a Loureiro Fernandes e a Vladimir

²⁰ Os originais do filme pertencem ao CNRS, como filme etnográfico tornou-se arquivo do antigo Museu do Homem, coprodutor do filme etnográfico. A versão em francês pode ser vista no site do CNRS: <http://videotheque.cnrs.fr/doc=526>. A documentação oficial indica que a mediação para a produção do filme pelo CNRS foi feita pela professora da Universidade de Sorbonne e École des Hautes Études de Paris, Annette Laming-Empeaire. Madame Empeaire, como era conhecida, encontrava-se no Brasil instalando as primeiras missões franco-brasileiras de pesquisa em arqueologia pré-histórica com o duplo objetivo de produzir escavações científicas e de formar os primeiros arqueólogos profissionais no Brasil (ROSATO, 2009).

²¹ O filme originalmente é composto por imagens sem sons feitas por Vladimir Kózak, montagem por Felipe Luzuy, conselheiro Odette Empeaire, direção Loureiro Fernandes e Louis Boucher. Os letreiros e a voz em over foram elaborados por José Loureiro Fernandes. Na versão em língua portuguesa deste filme, o comentário é lido por Arnaldo Jabor, adaptado por Ana Maria Mochcovitch. O filme “Os Xetá da Serra dos Dourados” foi recuperado pela cinemateca do Museu Vido Guiaro: fundação cultural de Curitiba na década 1990.

Kozák demandarem que os Xetá fabricassem objetos especificamente para o registro fílmico.

É possível dizer também, através do comentário de Loureiro Fernandes, que o foco em descrever a “cultura material primitiva” feita através de “técnicas” – como os adornos labiais feitos de pedras e ossos – tinha como objetivo associar os Xetá a uma suposta “Idade da Pedra”, o que os tornaria parentes distantes dos humanos do paleolítico, diferentes dos humanos civilizados, uma sobrevivência cultural de um tempo longínquo.

As notas cinematográficas de Kózak e o filme montado Os Xetá na Serra dos Dourados foram produzidos com a finalidade de registrar as “culturas primitivas” em via de extinção, e, neste sentido, foram exibidos em instituições de ensino e pesquisa, como nas disciplinas de antropologia da Universidade do Paraná, bem como em congressos científicos²² e no Museu Paranaense, na época, o lócus regional para preservação da diversidade cultural ameaçadas de desaparecimento.

As fotografias e os filmes feitos com os Xetá foram usados como meio de divulgação dos resultados da pesquisa, sobretudo, de José Loureiro Fernandes. Os filmes juntamente com os artigos científicos e palestras foram os meios para apresentação dos resultados dessa pesquisa e angariar recursos junto aos órgãos de pesquisa, de forma a mobilizar os antropólogos e os políticos para situação de genocídio dos Xetá (FERNANDES, 1958; 1959; 1961; SILVA, 2003).

Em 1956, José Loureiro Fernandes, a pedido do reitor da Universidade do Paraná, profere uma palestra para os membros de um congresso internacional intitulada

²² Este filme foi exibido em vários lugares e países, tais como Festival do filme etnográfico de Varsóvia, na Escola de Engenharia da Universidade do Paraná, XVII Congresso Geográfico Internacional do Rio de Janeiro em 1956, III Reunião Brasileira de Antropologia (III RBA), que ocorreu em Recife em 1958.

“O povoamento do noroeste do Paraná e os índios da Serra dos Dourados”²³. Logo após apresentar as filmagens de fevereiro e dezembro de 1956, resultados das primeiras expedições de pesquisa para contatar os Xetá, ele diz em sua palestra:

Eu espero que as notas recém-lidas e a projeção do filme ao qual iremos assistir darão a vocês uma imagem do Brasil de um país de contrastes, que, ao lado das grandes metrópoles modernas, ainda apresenta aspectos muito primitivos da Humanidade²⁴ (FERNANDES, 1961: 91).

Este filme também foi exibido na III RBA por Loureiro Fernandes como resultado preliminar dessa pesquisa sobre a cultura material dos Xetá e como meio de os tornar conhecidos para especialistas nacionais e estrangeiros. Nota-se que na palestra após a exibição do filme, Loureiro relata os méritos desse material:

graças a organização cine-fotográfica da Universidade do Paraná [UPR], trazer a exame dos presentes, em boa técnica kodak-chrome, cenas da vida extremamente primitiva desse grupo indígena cuja existência era ignorada. Além de ser um filme etnográfico único no gênero, pois ao focalizar índios brasileiros em plena cultura lítica, conseguiu registrar um fâcies [cultura] sobrevivente, do índio da era précabralina²⁵ (FERNANDES, 1958: 27).

Roy Wagner aponta para a relação, talvez nada acidental, entre museus e antropologia desde seus primórdios, sendo que boa parte da antropologia desenvolveu-se nestas instituições culturais, no sentido marcado da palavra, isto é, cultura como sala de ópera, produto do refinamento do que é inato. Nas palavras de Wagner (2010: 62-63), “os museus constituem o ponto de transição lógico entre dois principais sentidos de ‘cultura’: eles metaforizam espécimes e dados etnográficos, analisando-os, e

²³ Le peuplement du dordouest du Paraná et les indiens de la Serra dos Dourados.

²⁴ “J’espère que les notes qui viennent d’être lues et la projection du film auquel vous allez assister, vous auront donné du Brésil l’image d’un pays de contrastes, qui à côté de grandes métropoles modernes présente encore des aspects très primitifs de l’Humanité” (FERNANDES, 1961: 91).

²⁵ “Do seu valor etnográfico diz a aprovação unânime que recebeu do plenário por sugestão do prof. Darcy Ribeiro” (FERNANDES, 1958: 27).

preservando-os, e os tornam necessários ao nosso refinamento, ainda que pertençam a uma outra cultura”.

As pontas de flechas, os adornos e outras relíquias presentes nos museus são “cultura” em dois sentidos: são simultaneamente produtos de seus criadores e produtos da antropologia, que é “cultural” no sentido restrito. Loureiro ao mencionar o filme sobre os Xetá em um congresso científico os conecta a uma das possíveis definições de “cultura” como produto dos antropólogos: “a cultura lítica é simples e inferior por tratar-se de uma cultura primitiva”. O estudo dos ‘primitivos’ via “cultura material” produzia concomitantemente certa invenção do passado onde primitivo se contrapunha de forma hierárquica ao civilizado, sendo através da documentação escrita os meios para se pensar os ‘civilizados’.

Cabe ainda ressaltar que a pesquisa feita via produção de filmes etnográficos, ou seja, o filme como meio para realização do trabalho de campo, vislumbrou também a criação de uma reserva indígena, sobretudo, no contexto de aniquilamento do território e pessoas²⁶. Neste sentido, dois projetos distintos foram propostos: o primeiro foi mobilizado pelo deputado estadual Antônio Lustosa Oliveira, que pleiteou junto às instâncias legislativas, em outubro de 1956, a criação de uma reserva florestal estadual com um local reservado aos Xetá²⁷; o segundo projeto, elaborado em 1957, devido ao veto à proposta anterior, porém desta vez, sob a forma de Parque Nacional, constituída

²⁶ É possível notar as mobilizações dos cientistas, sobretudo, dos antropólogos na criação do Parque tanto nas resoluções da IV Reunião de Antropologia ocorrida em Curitiba em 1959, como nas resoluções do XXXIV Congresso Internacional de Americanistas sediado em Viena em 1960 e encaminhado, na época, para o presidente brasileiro Juscelino Kubitschek.

²⁷ A proposta, mesmo aprovada pela Assembleia Legislativa, foi vetada pelo Governador do Estado do Paraná, Moysés Lupion, sob a justificativa de que o estado não dispunha de terras.

pelo arquipélago fluvial situado no Paraná, de jusante da Barra do Rio Ivaí ao Salto de Sete Quedas, incluindo as ilhas e ilhotas situadas nos territórios do estado do Paraná e Mato Grosso. A referida área ficaria limitada, ao Norte, pelo habitat dos Xetá e o rio Ivaí; ao Oeste, por esse rio até sua confluência com o rio Paraná, e, daí em diante, por esse rio até um ponto situado a 1 km ao norte do Porto Camargo; ao sul, por uma ilha seca, ligando esse ponto às cabeceiras do arroio Duzentos e Quinze e, a Leste, por esse arroio, em toda a sua extensão²⁸.

Cabia ao SPI demarcar o território Xetá dentro dos limites do parque. No entanto, a criação do Parque Nacional das Sete Quedas não implicou em garantia de território para aquele grupo Xetá que buscou o contato com o administrador da fazenda Santa Rosa e, tampouco, protegeu aqueles que ainda fugiam da aproximação com os brancos no interior da mata. Em 4 de junho de 1981, o decreto nº 86.071²⁹ põe fim ao Parque Nacional das Sete Quedas, sem que os Xetá tivessem nele garantidas as suas terras (SILVA, 1998; 1999; 2003). Não foi impedido o genocídio de alguns subgrupos Xetá nem a preservação das cachoeiras, da fauna e da flora provocando um desastre ecológico. Algumas razões para não garantia do território para os Xetá, ainda na década 1960, serão apresentadas no capítulo 4 dessa dissertação.

Os índios Héta: peixe em lagoa seca

“The Héta indias: fish in dry pond” (1979) é uma coletânea elaborada,

²⁸ É defendida, então, a criação do Parque Nacional das Sete Quedas por José Loureiro Fernandes. A aprovação do Parque Nacional foi assinado por Jânio Quadros – Decreto nº50.665 <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-50665-30-maio-1961-390248-publicacaooriginal-1-pe.html> – ocorreu em 30 de maio de 1961. Ver também anexo 5: mapa do Projeto do Parque Nacional Sete Quedas.

²⁹ Decreto nº 86.071. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-86071-4-junho-1981-435549-publicacaooriginal-1-pe.html>

principalmente, a partir do levantamento cinematográfico de Kozák conjugado com fotografias, mapas e gravuras. Essa coletânea foi escrita em colaboração com os antropólogos David Baxter, Laila Williamson e Robert L. Carneiro como parte integrante da coleção antropológica do Museu Americano de História Natural de Nova York. A coletânea estava sendo traduzida para língua portuguesa pelo próprio Kozák ao mesmo tempo em que recebia informações do texto original em inglês, porém não chegou a revisá-lo tendo falecido no dia 3 de janeiro de 1979 quando o texto em inglês ainda estava no prelo. Logo após a sua morte, o Museu Americano de História Natural publicou essa pesquisa. Ainda no mesmo ano, Thekla Hartmann escreveu uma resenha deste livro e a publicou na Revista de Antropologia. Em 1981, a versão traduzida é revista por Edilberto Trevisan e publicada pelo Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense (IHGEP).

Edilberto Trevisan escreve a ‘Apresentação’ da tradução *‘Os índios Héta: peixe em lagoa seca’* e ressalta as relações entre cinema e literatura:

A elaboração da presente monografia, que traz o nome de Kozák em primeiro lugar, como merecida homenagem de seus outros redatores, teve como fonte principal os documentários seus sobre os Héta, fontes suficientes como campo de pesquisa científica. Geralmente, a literatura leva ao cinema, numa espécie de condicionamento a renovação intelectual temática do cinema. Neste ensaio, a exceção rara: a imagem direta do documentário cinematográfico conduzindo ao ensaio científico escrito. Considerando a diversidade de tratamento da montagem filmica e da escrita literária, conclui-se quanto ao rico conteúdo e qualidade desses documentários” (TREVISAN, 1981).

Essa coletânea, ou monografia, traduzida para o português é composta de 69 figuras ao total, se considerarmos dentro desse conjunto iconográfico a pintura em pastel feita por Vladimir Kozák com a inscrição ‘Hota: Big Whithers 1870 – Vladimir

Kozák 1970', que nada mais é que uma reprodução/criação³⁰ de Kozák da ilustração de Bigg-Whiter e presente na capa da edição especial do Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense de 1981. Thomas Bigg-Wither (1974[1878]), era um explorador britânico que encontrou em 1870

um pequeno bando de botocudos selvagens, nas imediações do Salto Ariranha, no rio Ivaí, cerca de 120 km ao norte da atual cidade de Guarapuava e quase 300 km a sudeste da Serra dos Dourados. Esses índios usavam grandes pinos de madeira através do lábio inferior, presos a travessas de madeira entre o lábio inferior e a gengiva (KOZÁK, 1981: 19).

A partir de um único relato encontrado na documentação novecentista e a partir de semelhanças na aparência entre 'botocudos selvagens' e Hetá, essa iconografia fora usada como capa na versão em português da obra citada de Kozák como mais um fragmento para se traçar a história dos Hetá. Além da imagem de capa, a primeira figura do livro refere-se à gravura desenhada pelo mesmo explorador contendo artefatos para caça de diferentes animais: uma longa ponta de flecha de madeira unilateralmente farpada, uma ponta obtusa de flecha e um machado com cabo de madeira e lâmina de pedra nele inserida e seus respectivos usos em uma caçada (1974 [1878]: 127). Essa figura tem o objetivo de comprovar as semelhanças entre os artefatos dos botocudos selvagens e dos Hetá, isto é, os Hetá poderiam ser descendentes dos botocudos selvagens de Bigg-Wither ou, pelo menos estritamente relacionados com eles. Tanto a pintura quanto a gravura são usadas como evidências de uma continuidade histórica tecida pela descendência entre 'botocudos selvagens' e os Hetá que estabeleceram contato na década 1950³¹.

³⁰ O pastel de Kózak guardou fidelidade ao original (BIGG-WHITER, 1974: 283) com exceção da lança por ele acrescentada, ver anexo 8. Neste mesmo anexo ver ilustração de Kozák com base no desenho de Bigg-Wither.

³¹ Na versão em português da coletânea, há, portanto, 64 fotografias de Kozák realizadas entre 1955 a 1976, acrescidas de 5 figuras.

Pode-se dizer que a maneira pela qual as fotografias inter-relacionam com o texto dizem algo do trabalho de campo feito entre os Hetá³², mas, sobretudo, dizem como o uso desse material quer tornar inteligível a cultura Hetá, produto da criação do Kozák por meio da cultura Hetá. Neste sentido, às figuras tecidas juntamente com as palavras querem reconstruir a cultura e a história dos Hetá com base em referenciais evolucionistas e difusionistas.

Para além dos Xetá, conforme já vimos, Kozák realizou várias expedições de campo para registrar em imagens a “cultura” de vários povos: Karajá, Bororo, Xavante e Kayapó no Brasil Central; os Gavião e Urubu-Kaapor, na Amazônia Oriental; os Kamayura, Kuikuro, Trumai, Ywalapiti, Aweti, Waurá, no Xingu; os Kaiowá, Kaingang, Xockleng e os Xetá na região Atlanto-Platina. Em geral, a permanência em campo não foi longa, com exceção entre os Urubu-Kaapor, que durou seis meses e entre os Xetá, que se desenrolou num longo período por mais de vinte anos. Conforme Robert Carneiro (1979), Thekla Hartmann (1979) e Carmen Silva (1998) mencionam que Vladimir Kozák esteve entre os Xetá desde 1955 e os visitou cerca de 20 vezes.

A experiência etnográfica de Kozák, expressa em sua constelação de imagens, amalgamou a objetividade científica à sensibilidade. Com exceção do grupo Xetá contatado em 1956, as demais imagens técnicas tomadas em campo parece terem sido em sua maior parte negociadas entre Kozák e os índios no transcorrer da pesquisa. Como diz o próprio autor em seus cadernos de notas, o contato já havia esfacelado as práticas tradicionais e o registro imagético foi uma atuação praticamente salvacionista, tentando garantir imagens da vida desses homens em seu cotidiano, tanto quanto lhe foi possível (ROSATO, 2009: 221).

Toda essa experiência de Kozák foi um dos principais motivos que chamaram a atenção de Robert Carneiro e depois de David Baxter em conhecer mais de perto suas

³² Malinowski, na obra *Argonautas* foi um dos primeiros antropólogos a usar a fotografia em seu trabalho de campo e produzir um texto que dialoga com as fotos de maneira sistemática (SAMAIN, 1995).

produções. Nas várias expedições Kozák adquiriu

uma valiosa coleção de artefatos de vários tribos amazônicas, e em 1967 uma parte importante dessa coleção foi comprada pela Glenbow Foundation de Calgary, Alberta no Canadá. A Fundação também adquiriu uma coleção de aquarelas e pastéis que Kozák pintara de índios que visitara (CARNEIRO, 1981).

Em 1969, o antropólogo David Baxter, que trabalhava na Glenbow Foudation de Calgary, obteve do Conselho Canadense subsídio que lhe possibilitou passar quase quatro meses com Kozák, em Curitiba. O estudo de Baxter sobre a vida de Kozák enfocou o seu trabalho como fotógrafo e cineasta de povos indígenas. Com referência a isso, assistiu cerca de 26.000 pés, em 16 mm, de filmes. Baxter organizou um inventário detalhado, trecho por trecho, com as notas de campo de Kozák sobre os Xetá, achando que tal material poderia algum dia servir de base para escrever roteiros para outros filmes etnográficos³³. Mais tarde ajustou as informações extraídas dos filmes feitas com os Xetá às notas de campo de Kozák, num manuscrito de 44 páginas.

Em julho de 1971, Baxter enviou para o antropólogo Robert Carneiro uma cópia desse manuscrito, obtendo dele um auxílio na sua publicação. Em 1973, Baxter abandonou o trabalho sobre o Kozák, que foi continuado pela assistente de pesquisa de Carneiro, Laila Williamson. Desta forma, a pesquisa prosseguiu-se por meio da consulta a outras fontes, da análise das fotografias, da leitura das cartas que Carneiro, durante 20 anos, recebera de Kozák, procurando trechos dispersos de informações sobre os Xetá. À medida que surgiram indagações, Williamson escrevia a Kozák, pedindo-lhe maiores esclarecimentos. Desta forma, os filmes etnográficos e as fotografias conduziram a escrita dessa obra coletiva denominada “*Os índios Hetá: peixe em lagoa seca*”.

Dos filmes etnográficos e das fotografias, a descrição, apresentada nesta obra,

³³ Ver anexo 3.

focou alguns temas: 1) relatos dos Xetá e colonos a respeito dos primeiros contatos; 2) localização, antecedentes históricos da região e fragmentos da história dos índios da Serra dos Dourados; 3) características do clima e da vegetação); 4) descrição das aldeias permanentes e acampamentos temporários; 5) população, aparência e personalidade; 6) organização social; 7) subsistência; 7.1) coleta e preparação dos alimentos vegetais; 7.2) coleta e preparo de insetos para alimentação; 7.3) alimentos animais: caça e armadilhas; 7.4) preparação e cozimento de alimentos animais; 7.5) pescaria; 7.6) restrições dietéticas; 8) utensílios domésticos; 9) instrumentos e armas; 10) vestimentas e adornos pessoais; 11) ciclo vital; 11.1) nascimento; 11.2) furação labial; 11.3) casamento; 11.4) funeral; 12) crenças espirituais; 12.1) rituais; 12.2) cura e remédios; 12.3) animais de estimação e brinquedos; 12.4) instrumentos produtores de sons e de comunicação; 13) tecelagem Héta. No anexo, é incluído um texto de Desidério Aytai sobre a etnomusicologia Xetá.

O livro “Os índios Hetá” menciona os interlocutores de Kozák entre os Hetá: *Nguaka*, Tuca e *Tikuein Ueió*, Kaiuá³⁴. Todos eles foram raptados em 1952 e 1953 quando eram meninos pela FPCI e entregues aos funcionários do SPI em Curitiba. Eles auxiliaram nas buscas de outros grupos embrenhados no que restava de mata. Além destes, a coletânea relaciona os moradores da fazenda Santa Rosa, onde os 16 Hetá chegaram pela primeira vez, em 1954, priorizando os relatos de Dona Carola, esposa do capataz Inácio Lustosa. Os dados teriam sido colhidos por meio de informações postadas por Nguaka, Tikuein Ueió, Eirakan, Hatuacan, Natje, Haimkumbay (Mã), e, em menor escala, por Nhengo, Aluá e as crianças. Tais informações, materializados nos filmes e fotografias, dizem algo da ontologia desse grupo.

³⁴ Tuca falava português e era o interprete das expedições.

Assim, as notas, os filmes e fotografias de Kozák teriam sido usados para descrição a mais detalhada possível dos Hetá e da sua “cultura da idade da pedra”. Na apresentação da coletânea, Robert Carneiro faz a seguinte ressalva sobre a análise monográfica do material de Kózak:

A presente monografia não pretende ser ampla. Nem todos os aspectos da cultura hetá tornaram-se conhecidos para Kozák. Além disso, o que permanece desconhecido, jamais será conhecido. Como tribo, os Hetá agora estão extintos e os poucos indivíduos sobreviventes encontram-se fortemente aculturados e, ou esqueceram, ou nunca aprenderam os antigos costumes. Graças, porém, à inteligência, dedicação e perseverança de Vladimir Kozák, um acervo significativo de informações sobre o quase derradeiro grupo de caçadores nômades do Novo Mundo é agora tornado público (CARNEIRO, 1981).

O pensamento antropológico de Carneiro orienta-se no sentido do empirismo ao reconhecer no material de Kozák informações importantes para o conhecimento dos Hetá, embora entenda por cultura um inventário de elementos estáticos de um modo de vida que muda apenas na direção irreversível da perda cultural ou da aculturação. Para ele, os Hetá, bando de caçadores nômades, possuem uma cultura distinta que pode ser decomposta em traços, sendo que tanto os Xetá como cada um dos seus traços não possuem agência. O discurso da perda, que justifica a impossibilidade em fazer uma etnografia de todos os aspectos da cultura Hetá, é constante ao longo desta coletânea. As palavras de Kozák expressam um pouco as dificuldades de produzir imagens dos Xetá que estavam prestes a desaparecer.

Durante gerações, estes índios viveram dos produtos da floresta primitiva, que também os protegia contra os forasteiros. Liquidada, porém a floresta, os índios ficaram como peixe em lagoa seca. Não mais dispunham de meios de sobreviverem e morreram porque o mundo civilizado não foi generoso para com eles (KOZÁK, 1981: 32).

Na sua apresentação, Carneiro menciona que a coletânea examina aspectos da

cultura Héta traduzidas por Kozák e finaliza inserindo-a em um debate mais amplo dentro da arqueologia:

Nos dias de hoje, ante o grande interesse teórico pelas sociedades de coleta e caça, a informação aqui apresentada sobre os Héta resultará de utilidade na ulterior descrição desse modo de vida. Se eram os Héta, de modo autóctone, caçadores ou coletores, ou se eram antigos agricultores, forçados pelas circunstâncias a regredir ao estágio de caça-coleta, o fato é que, quando descobertos, há um quarto de século, subsistiam inteiramente de alimentos silvestres e encontravam-se bem adaptados à maneira nômade de vida, no meio da floresta (CARNEIRO, 1981: 16).

Na verdade, a escrita dessa coletânea não é sem ambivalência e hesita em afirmar se os Hetá são bandos de caçadores nômades ou tribos:

A pobreza de conhecimentos sobre os índios da região da Serra dos Dourados e a falta de confiabilidade dessas informações tornaram-se bem patentes pelo seguinte parágrafo de Fric (1943: 86,87): a tribo Xetá, cujos ancestrais possuíam alto nível de cultura, foi expulsa pelos brancos e seus vizinhos índios do rio Ivaí, Estado do Paraná, para se refugiar na floresta. Ali vivendo isolados durante séculos, perderam a primitiva cultura e comportamento social. Pelo cruzamento, degeneraram na estatura e inteligência e falavam aos grunhidos (como macacos). Por proteção, viviam nas árvores e se tornaram assaz e hostis. Uma característica incomum da tribo Xetá eram seus grandes dedos do pé, articulados como o indicador de duas mãos e semelhantes aos animais de quatro dedos (como macacos). Tinham também longos braços (KOZÁK, 1981).

A tentativa de se conhecer os Héta não pode ficar apenas circunscrita à falta de documentação, pois o que esse trecho nos informa concretamente eram as obscuridades permeadas no uso de tipologias evolucionistas para pensar as diferenças. Tanto no que tange ao debate entre bando ou tribo diz respeito a uma tipologia (bando, tribo, cacicado e estado) que quer classificar e hierarquizar os povos conforme critérios deterministas, quanto em relação às descrições baseadas em critérios raciais. Neste pequeno trecho temos descritos os elementos que vão desde os traços físicos, psicológicos, ecológicos até os econômicos, para enquadrar os Hetá em uma imagem mais primitiva, bando, ou

um pouco mais evoluída, tribo.

Na página 34 da coletânea, há outra referência ao debate se os Xetá são bandos ou tribo ao comentar a hipótese levantada pelos estudos de Fric e Loukotka, que mencionam um vocabulário relativo às possíveis técnicas de cultivo, possivelmente de mandioca. Contudo, os autores acreditavam que os Hetá, de fato, desconheciam o cultivo de plantas, pois conforme os relatos dados pelos Héta não indicavam que seus antigos parentes praticassem a horticultura.

A primeira fotografia apontada na coletânea para observação do leitor são as figuras 6 e 7, que demonstram o “adorno mais surpreendente” usados por homens e meninos, o *tembetá*. Os Hetá usavam o tembetá no orifício do lábio inferior e o prendiam a uma travessa de madeira, no interior da boca. Já as fotografias 11 a 15 são mencionadas para o leitor observar as diferentes etapas da construção de uma *tapuy*, casa pequena. O texto ressalta a descrição técnica desse abrigo (altura, tamanho), os materiais utilizados e a função da mesma. Além da *tapuy*, havia a *apoenge*, casa grande, semi-permanente e habitada em períodos dos ritos de iniciação, embora essa casa não tenha sido fotografada, suas características foram relatadas para Kozák, pois quando as equipes de expedição encontraram os Hetá, eles estavam vivendo em acampamentos de caça que são compostos pelas *tapuy*.

Todas as fotografias publicadas nesta coletânea estão acompanhadas de legendas e foram à base para a escrita propriamente do texto. Para descrever a cultura Héta, as categorias usadas são exteriores a ontologia Héta, apesar de haver uma preocupação de nomear artefatos e ritos na língua Tupi-Guarani. A descrição pauta-se, basicamente, sobre o uso, a função e as características aparentes dos corpos e artefatos. Estes são

descritos de acordo com sua utilização, e função, pelas características técnicas como o tamanho (comprimento, largura e volume) e os materiais utilizados para sua fabricação.

Carmen Silva e o gravador

A pesquisa da antropóloga Carmen Lucia da Silva sobre os Xetá teve como resultado uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado, sendo que recebeu o prêmio de melhor dissertação de mestrado em ciências sociais do ano de 1998 no concurso ANPOCS/CNPq. Em ambos os trabalhos, ela fez uso dos filmes e fotografias de Vladimir Kozák como meio de aproximação aos Xetá.

A pesquisa se alternou entre trabalho de campo e análise documental-bibliográfica. A última teve como objetivo levantar diferentes documentos oficiais, de imprensa, audiovisuais e bibliográficos, que faziam referência aos Xetá e sua localização. Quanto ao trabalho de campo³⁵, nas palavras de Carmen Silva:

é entendido como aquele dado pelos sobreviventes do grupo nos diferentes espaços em que habitam e os que compartilhamos durante a pesquisa. Porém, o fato de não existir um campo classicamente constituído da “aldeia” Xetá não impediu que emergisse, durante o período em que trabalhei individualmente com cada um deles (registrando suas histórias de vida), a reivindicação de que se constituísse uma ‘situação de campo’, onde alguns deles pudessem se reunir num local determinado para tratar de si, de suas histórias e de sua gente. Para que falassem das coisas de seu povo, era importante que fosse na língua Xetá, observaram quatro dos informantes. Por isso, era necessário estarem juntos, em no mínimo três pessoas. Embora tenha trabalhado com Tuca e Kuein sempre juntos, estes sempre acentuavam a importância da presença de Tikuein (Mã) com eles, para que pudessem conversar na língua de seu povo, contar histórias dos antigos e cantar. Atendendo à sugestão e reivindicação dos dois e de Tikuein (Mã), mesmo após haver dado por encerrado o campo, reuni-os em junho de 1997 na área

³⁵ Carmen Silva ocupou-se prioritariamente dos sobreviventes Xetá, estendendo-se paralelamente àquelas pessoas que, por diferentes razões, conviveram com estes. “Neste universo, inserem-se as famílias que criaram os sobreviventes (seis pessoas); alguns funcionários do SPI, atual FUNAI, que atuaram na região da Serra dos Dourados (cinco pessoas); os primeiros colonizadores do território Xetá (seis pessoas); os pesquisadores (nove pessoas); entre outros (treze pessoas)” (SILVA, 1998: 21).

indígena Rio das Cobras/ Nova Laranjeiras/ PR (onde moram Kuein e Tuca). Neste contexto que emergiu da solicitação dos três informantes, pude vivenciar uma experiência de campo que denomino “emergente e transitória” (dada à circunstância em que ela foi criada), nascida do interesse dos sobreviventes de se juntar para numa situação transitória de “grupo”, contar sua história. O campo contou com minha colaboração na sua concretização e ao mesmo tempo fui sua coadjuvante nas sessões etnográficas. Nesta ocasião, observei que a solicitação da reunião entre os três visava criar um ambiente que possibilitasse a eles evocar dados da memória coletiva Xetá, inclusive com narração de histórias na língua do grupo. Ainda que o ambiente fosse uma criação artificial foi importante sua concretização para que, em grupo, pudessem contar histórias “como na aldeia”, atendendo assim a um desejo que diziam possuir há muito tempo e que a pesquisa despertou e concretizou. O ambiente é claro, não era o mesmo da aldeia. Faltava o grupo, mas as ausências foram sendo trabalhadas por eles de acordo com suas expectativas e a partir de suas lembranças (SILVA, 1998: 25).

Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá

A dissertação de Silva (1988) “*Sobrevivente do Extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá*” (1998) descreve o contato dos Xetá com o mundo dos brancos e seu consequente genocídio, sob a ótica dos sobreviventes do grupo. Dentre os seis Xetá que estabeleceram contato com os membros da fazenda Santa Rosa em 1954, Iratxameway, Ajatukã, Eirakã, Kuein Nhaguakã e Nhaguá, os três primeiros adultos e os demais jovens, Kuein Nhaguakã fora o único sobrevivente e o mais velho interlocutor da pesquisa de Carmen Silva³⁶. Em relação às crianças, presentes no período do contato, que no momento da pesquisa de Silva já eram adultos, sobreviveram aquelas que foram retiradas de seus pais e “criadas” pelos funcionários da 7ª IR-SPI e colonizadores da região (SILVA, 1998).

³⁶ Atualmente os Xetá, que viveram na década 1950 e ainda estão vivos, são aquelas crianças ou jovens do grupo Xetá que estabeleceram o contato com os brancos da fazenda Santa Rosa e/ou que foram retiradas de seus parentes para serem “criadas” por famílias brancas (colonizadores da região e funcionários do SPI/7 IR) (SILVA, 1998: 37).

Desta forma, durante a pesquisa de Carmen Silva havia 12 sobreviventes do período do genocídio. A antropóloga conseguiu contatar e entrevistar 8 deles. Os protagonistas da pesquisa, Tuca, Tikuein e Kuein Nhangakã, foram reunidos por Carmen Silva durante três dias em 1996 para contarem suas experiências e lembranças do período do contato.

Kuein, o mais velho deles, é um dos principais narradores e portadores da memória: sua narrativa biográfica é rica em detalhes, que veiculam a memória coletiva de seu grupo de origem.

Tuca, também é um interlocutor central no desenrolar das tramas e histórias dos antigos que ouviu quando vivia junto do seu grupo, “é considerado pelos demais como o intermediário entre o mundo Xetá e o mundo dos brancos” (Silva, 1998: 11). No momento da pesquisa tinha aproximadamente 52 anos, fora criado por funcionários do SPI que lhe deram o nome de Tucanambá José Paraná.

Tikuein Nhaguarai, identificado por Tikuein (Mã), possui também um grande domínio da memória coletiva do grupo, ancorada nas suas experiências junto ao grupo e no seu prolongado convívio na companhia do pai, Mã (Haikumbay), com o qual conviveu até aproximadamente os 20 anos de idade. Através de sua história de vida (Gagnon, 1980; Camargo, 1983; Queiroz, 1988; Marre 1991), por meio da técnica de pesquisa usada por Silva, foi possível acessar relatos do contato, bem como mitos e histórias do modo de vida Xetá.

Em 1994, foi organizado um encontro com Tuca, Kuein e Tikuein (Mã) em Curitiba pela PUC-PR, no qual Carmen Silva se fez presente. Eles visitaram o Departamento de Antropologia e o Museu de Etnologia e Arqueologia, ambos da UFPR e puderam ver os vídeos, fotos e artefatos³⁷.

³⁷ Neste encontro, os três sugeriram a Carmen Silva para escrever a história do fim de

Coube ainda mencionar que, nos dias 30 e 31 de agosto de 1997 ocorreu em Curitiba o “Encontro Xetá: Sobreviventes do Extermínio” promovido pelo Instituto Socioambiental (ISA), que tornou possível o reencontro dos oito Xetá, após longos anos de separação. Este encontro contou com o apoio do Museu de Arqueologia e Etnologia de Paranaguá e com o Centro de Estudos Jurídicos do Curso de Pós-Graduação em Direito, ambos vinculados à UFPR.

As fotos e filmes de Vladimir Kózak com os Xetá no escopo da pesquisa de Carmen Silva foram usados como instaurador de diálogos e de produção de novas observações, bem como meio de divulgação dos resultados de sua pesquisa³⁸. De forma geral, as fotografias foram usadas para publicação dos resultados da pesquisa, sendo indicadas no texto a título de ilustração, bem como meio para pesquisa, instauradora de diálogos com os oito Xetá pesquisados. “O uso de imagens fotográficas foi empregado como elemento evocativo de lembranças e motivador de narrativas e relatos de experiências” (SILVA, 1998: 28). Essas imagens evocaram a identificação das pessoas e as relações de parentesco entre elas (SILVA, 1998: 26). Após reunir os oito sobreviventes do genocídio para a realização da pesquisa, Silva traçou suas trajetórias ao fazer uso da técnica denominada história de vida.

O foco da pesquisa consistiu em apresentar as narrativas dos Xetá sobre o contato com os brancos. Porém, o regime de historicidade Xetá conectava esse evento seu povo (SILVA, 1998: 22). Como trabalho final da disciplina de antropologia visual no mestrado do PPGAS-UFSC, Silva debruçou-se sobre o “material audiovisual do grupo” a partir da leitura que Tuca, Kuein e Tikuein (Mã) fizeram durante a visita em Curitiba em maio de 1994. Por fim, apresentou o resultado dessas observações na comunicação “Fragmentos de uma cultura: os Xetá” no GT de Antropologia Visual e da Imagem da V Reunião de Antropologia do (Merco)sul, realizadas em Tramandaí no Rio Grande do Sul no ano 1995. Não consegui ter acesso a esse trabalho.

³⁸ O trabalho de Silva (1998) apresenta no total de 63 fotos (algumas delas apresentadas mais de uma vez e sobre diferentes enquadramentos), nos quais apresenta principalmente os protagonistas da pesquisa Tuca, Kuein e Tikuein, mas há também fotografias dos outros cinco sobreviventes. Todas as fotografias constam de uma legenda que podem ser consultadas nas referências fotográficas da dissertação. As fotos são de autoria de Carmen Silva, Márcia Rosato, sendo 29 fotografadas por Vladimir Kózak.

com os mitos, com as relações de parentesco e com as narrativas sobre o rito de puberdade masculino, que dava ensejo a cauinagem e as caças coletivas. Silva salienta que por mais que essas temáticas não tivessem sido sua preocupação inicial, foram fundamentais para entender a história do “extermínio da sociedade Xetá”. Pode-se ainda dizer que o gravador impulsionou os Xetá a descrever seu modo de vida próximo às margens do rio Ivaí, a elaborar reflexões e análises sobre o surgimento dos brancos e ao genocídio instalado no noroeste paranaense.

Em síntese, traçar uma cronologia (1948-1996) dos acontecimentos que perpassaram a identificação da presença Xetá na região noroeste do Paraná, o genocídio e o futuro dos poucos sobreviventes, Silva lançou mão de diversas fontes: notícias de jornais que veicularam o evento na época (Silva, 1998: 282); entrevistas concedidas por Kuein (1996), que esteve entre o grupo Xetá que fez contato, em 1954, com os membros da família Lustosa de Freitas (Antonio Lustosa de Freitas foi entrevistado em 1989); narrativa do sobrevivente Tuca (1996); os cadernos de campo de Vladimir Kozák (1963), Fernandes (1957) e Rodrigues (1996; 1997); documentos e relatos dos funcionários da IR-7/SPI – Rafael Mendonça de Lima, Wismar da Costa Filho e Deocleciano Souza Nenê (1952; 1957); relato do chefe da IR-7/SPI Dival José de Souza (1957). Em resumo, a dissertação concretiza uma escrita de uma história do contato com os Xetá lançando mão de diferentes fontes.

Em busca da sociedade perdida: o trabalho da memória Xetá

Retomaremos aqui a metodologia utilizada no trabalho de Silva (1998) e destacaremos, de forma resumida os principais elementos de sua abordagem. Conforme

já vimos à reconstituição de uma “sociedade perdida” é feita através do diálogo com Tuca, Kuein e Tikuein provocados pelo uso dos filmes e fotografias feitas de 1955 a 1976. Para isto, Silva organizou encontros numa situação que ela denomina “artificial”. Silva, basicamente, selecionou as fotografias feitas nas expedições de pesquisa de 1956, 1960 e 1961. Ao analisar o que está aparente, os corpos e os gestos, as fotografias e os filmes de Kozák foram usados por Carmen Silva de uma maneira semelhante à ideia dada por Germaine Dieterlen durante um colóquio dedicado ao filme etnográfico, que consiste na utilização do filme como “guia de entrevista” dos informantes, porém, neste caso, no próprio campo de observação (FRANCE, 1998).

No contexto de pesquisa de Carmen Silva (2003), com o relato dos três Xetá foi possível a descrição de quatro grupos locais³⁹. Quando Tuca conta uma história, quando mira as fotos feitas por Vladimir Kozák em 1950-1960 ou relata algum acontecimento ligado a qualquer um dos quatro grupos locais, inicia seu relato se situando em relação à pessoa ou grupo do qual iria falar. Ao fazer isto dá de imediato o termo de parentesco vocativo empregado por ele ou por seu pai à pessoa em questão. O mesmo fazia Kuien e Tikuein.

Isso também ocorria nas narrativas míticas, nas quais os xamãs são situados pelos termos de parentesco. Por exemplo, ao discorrerem sobre os irmãos Sol e Lua, dão o termo de parentesco para irmão mais velho e irmão mais novo. Quando contam o mito da grande chuva, do roubo do fogo e da criação da humanidade, também adotam o mesmo procedimento. Não apenas dão o termo de parentesco entre os xamãs míticos,

³⁹ Os relatos de Tuca, Tikuein, Kuien referem-se aos Xetá que viviam no tempo anterior aos projetos de colonização e ao contato com SPI na região da Serra dos Dourados, principalmente, na margem esquerda do Ivaí, espalhados pelos seus afluentes, o 215, o Tiradentes, o Indoivaí, o Maravilha, o Ribeirão das Antas, e também o Ribeirão do Veado, que formam a bacia do rio Paraná. “Tuca, sempre que falava sobre uma foto, datava-a referindo-se às viagens que fez à Serra dos Dourados” (SILVA, 2003).

como também os associam à terminologia de parentesco que empregam.

Em síntese, constatamos que, no caso aqui analisado, a produção de imagens sem som, como as de Vladimír Kozák, abriu uma lacuna, um problema de pesquisa mesmo, que Carmen Silva levou adiante ao gravar os relatos orais dos “sobreviventes do extermínio” e ao produzir uma nova documentação, dando assim às fotografias e aos filmes outros desdobramentos. Seria correto dizer que Silva fez uma história Xetá, isto é, descreveu a socialidade que seus interlocutores conheceram.

CAPÍTULO 2: OS FILMES ETNOGRÁFICOS DE VLADIMIR KOZÁK COMO OBJETO DE ANÁLISE

“...mais lenta a escrita arrasta os pés” Lévi-Strauss

A resenha de Thekla Hartmann (1979) esboça a experiência de feitura dos filmes de Vladimir Kozák entre os Xetá,

Vale lembrar que os Hetá foram vistos apenas durante três dias, em fevereiro de 1956, no seu ambiente natural, a floresta. Kozák filmou-os ali, mas o tempo não foi suficiente para um estudo etnográfico mais detalhado. Kozák passou a trabalhar com um outro grupo, bem menor, que entre 1956 e 1961 acampara nos arredores de uma fazenda cujo proprietário fora o primeiro a ter contato direto e amistoso com eles a partir de 1954. Ali, Kozák conseguiu as notícias sobre o modo tradicional de vida, já não seguido, e os informantes prestaram-se a reencenar frente ao pesquisador técnicas tradicionalmente empregadas que o conhecimento do metal já ameaçava apagar da lembrança (HARTMANN, 1979: 194).

Entre o silêncio e o diálogo, Vladimir Kozák, a câmera e os Xetá se relacionaram. Conforme já vimos, temos duas situações de filmagem distintas. Na primeira delas, às notas cinematográficas feitas em três dias em 1956 concentram-se sobre um pequeno grupo, quase todo exterminado e deste grupo, logo depois, resta apenas um sobrevivente: Nhengo⁴⁰, o que é encontrado e levado para junto do outro grupo que acampara próximo à fazenda Santa Rosa.

Na segunda situação de filmagem, sobre este segundo grupo, estabeleceu-se um

⁴⁰ Ver anexo 4 a notícia da Revista Manchete que encontra apenas Nhengo membro do grupo exterminado.

estreito diálogo entre Kozák e Aluá, Nhengo, Tuca, Eirakã, Ajatukã, sendo que estes reencenam técnicas tradicionais para o filme. Neste caso, é legítimo perguntar, a encenação descaracterizaria o filme etnográfico por torná-lo mais ficcional? Mas, afinal o que é um filme etnográfico?

Em 1994, há exatamente vinte anos, foi publicado no Brasil um livro intitulado “Cinema e Antropologia: horizontes e caminhos da antropologia visual”, organizado por Patrícia Monte-Mór e José Inácio Parente, contendo as transcrições das discussões dos quatro seminários que compuseram a 1ª Mostra Internacional do Filme Etnográfico, que ocorreu na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1993. Neste evento, o público geral e universitário, em particular, apreciaram filmes e vídeos, clássicos e contemporâneos, bem como puderam participar desses seminários, que constituíram em pontos de encontro de antropólogos, cientistas sociais e cineastas para a reflexão sobre os elos criativos entre etnografia e cinema.

Dentre as diversas falas que apontavam para as trajetórias e perspectivas experimentadas pelos debatedores em relação ao cinema e à antropologia, destaco as indagações de Eduardo Viveiros de Castro,

Eu me pergunto se existe alguma coisa em comum quando se fala de cinema e povos indígenas, além desses dois nomes juntos. Se existe alguma coisa em comum entre vídeos sobre índios, por índios, para índios, por brancos para índios, por índios para brancos. São situações tão diferentes entre si, que colocar isso tudo sob o rótulo de cinema etnográfico me parece problemático. Não sei o que significa hoje, antigamente se falava em documentário. Hoje é cinema etnográfico. É documentário quando se refere a preto, pobre, índio, camponês. São coisas muito diferentes, com objetivos diferentes, efeitos diferentes e implicações diferentes, e cabem num mesmo rótulo (1994: 37).

Pela minha leitura, Viveiros de Castro menciona algumas possíveis relações dentro de um dado enquadramento – cinema e etnografia – não no intuito de tomar os

termos usados por cientistas e cineastas de forma essencialista, mas, a partir dessas provocações, fazer pensar e levantar problemas.

Em 1952, Jean Rouch durante o IV Congresso das Ciências Antropológicas e Etnológicas acontecido em Viena, como nos conta Claudine de France, levanta o seguinte comentário: “Quando os cineastas fazem filmes etnográficos, talvez façam filmes, mas eles não são etnográficos; no entanto, quando os etnógrafos fazem filmes, eles talvez sejam etnográficos, mas não são filmes [...]” (ROUCH *apud* FRANCE, 2000). Neste outro tipo de provocação, deduzo que Rouch esteja problematizando a relação entre ciência e arte, que, conseqüentemente, desdobra-se para as relações entre antropólogo e cineasta, mais especificamente, para as semelhanças e diferenças entre fazer um filme e fazer uma etnografia⁴¹.

Retomo o artigo de André Leroi-Gourhan (1948), considerado um dos primeiros a buscar uma definição para o filme etnográfico, no qual afirma que, todo filme é potencialmente etnológico, o que o diferencia como tal é a maneira como é utilizado. Em “*Le film ethnologico existe-t-il?*” publicado em 1948, em consequência do I Congresso Internacional de Etnologia e Geografia Humana, que aconteceu em Paris, em 1947, André Leroi-Gourhan propôs a distinção entre três tipos de documentos filmicos no que tange ao seu uso: (i) o “filme de pesquisa”, (ii) o “filme do documentário público ou filme de exotismo” e (iii) o “filme de ambiente” rodado sem intenção científica.

⁴¹ Ruben Caixeta de Queiroz (2012) – em um artigo escrito como consequência do trabalho apresentado no “*Colóquios Internacionais e Conferências Jean Rouch*”, em 2009, organizado por Mateus Araújo e, também, por ocasião do Simpósio Especial “Jean Rouch e a Antropologia”, organizado por Rose Satiko durante a 27ª Reunião Brasileira de Antropologia 2010 – demonstra como essa relação entre cinema e antropologia não diz respeito a oposições simplistas, difíceis de serem apreendidas por noções como prosa e poesia, ciência e arte, racional e irracional, material e imaterial, mundo pensado e mundo vivido, descrição etnográfica e interpretação criativa, sonoridade e palavra, filme etnográfico e filme documentário.

Para Leroi-Gourhan (1948), o “filme de pesquisa” para fins estritamente científicos decompõe-se, por um lado, em “notas cinematográficas”, a “exemplo das páginas arrancadas de um caderno de campo”; por outro, em “filme montado” feito como um filme comercial. Convém discernir paralelamente três gêneros no filme de pesquisa, que resultam do tema abordado: o filme antropológico (foco na antropologia física), o filme etnológico e o filme de pré-história.

Já o “filme documentário público” ou “filme de exotismo”, consiste em uma das formas do filme de viagem, que depende essencialmente da “inexperiência do viajante, da falta de película, da falta de som, da falta de bom gosto e da falta de vínculo com especialistas”, constitui o gênero mais difundido.

Por fim, o “filme de ambiente” é o tipo de filme que adquire um “valor de exportação”; filme de ficção, por exemplo, cujos traços culturais que veicula oferecem um interesse análogo ao de certos romances policiais.

Ao olhar para as imagens de Vladimir Kozák que dizem das técnicas corporais, técnicas materiais e rituais dos Xetá, e, ao saber que tais técnicas foram elencadas por vários pesquisadores como o elo para definição do filme etnográfico nos fins do século XIX (FREIRE & LOURDOU, 2009; HEIDER, 1995; PIAULT, 1995), posiciono-me e passo a pensá-las como filme de pesquisa conforme Leroi-Gourhan descreveu em 1948, isto é, os filmes foram feitos para fins estritamente científicos, como notas de um caderno de campo dividido por temas⁴². Não obstante, Kozák buscasse ser bastante didático para explicar o que filmava. Como André Bazin (1983) observa para o filme *La Course de taureaux* de Pierre Braunberger, a modéstia pedagógica da realização é muito menos uma limitação do que uma recusa diante da grandiosidade do tema e da

⁴² Ver anexo 3: as notas cinematográficas sobre os Xetá divididas por temas.

suntuosidade do assunto, o que fez Kozák tomar partido da montagem e propor uma narração que se limita a explicar, pois o tema comporta em si sua própria superação.

No entanto, empobrecedor e pouco fértil seria cercar e classificar esses filmes apenas como filme de pesquisa para fins científicos, pois, como nos lembra Caixeta de Queiroz (2008), o cinema como nos falava Jean Epstein (1983) é uma nova fonte e forma de conhecimento, uma arte dos corpos e da irracionalidade, contra a lógica e as razões da palavra, trata-se da lógica das qualidades sensíveis, uma ciência do concreto. Desta maneira, o cinema se aproxima da mitologia, do imaginário, do sonho, do mágico, da materialidade, ou seja, aproxima-se do pensamento indígena, selvagem e não domesticado.

As Técnicas corporais e as transformações míticas

Os primeiros e os sucessivos encontros entre os Xetá e os brancos materializadas em filmes etnográficos, fotografias e, mais recentemente, em pesquisas da memória Xetá sobre esse encontro, ou nos termos de Pierre Clastres (2004) “mau encontro”, constituem o eixo dessa pesquisa. Embora a análise requeira que situe o “mau encontro” no contexto das relações Xetá com a alteridade e como esta é pensada de um modo geral entre os Tupi-Guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, 2002), objetivada na forma de afins, animais, inimigos, brancos, espíritos, mortos.

Demonstrar é, provavelmente, o melhor termo para a proposta de análise das fotografias e filmes feitos por Vladimir Kozák entre os Xetá, uma vez que trata-se de uma produção audiovisual que foi usada tanto como meio quanto como objeto para quase todas as pesquisas em torno dos Xetá – caso limite de um povo que quase se

extinguiu no momento mesmo em que era fotografado e filmado, fato tão emblemático que nos parece (e assim pareceu para outros etnólogos) incontornável ter que passar pelo registro audiovisual para etnografar este povo. Dito de outra forma, para falar do pensamento ou da “filosofia” deste povo temos que passar necessariamente pela matéria e pelo corpo, pelo “risco do real” (COMOLLI, 2008) ou pelo “resíduo” da realidade (BAZIN, 1983), aquilo que resiste no registro cinematográfico ou fotográfico. Neste sentido, almejo aqui sublinhar, por meio da imagem, o lado menos evidente na etnografia que diz respeito à memória inscrita nos corpos e na gestualidade, como nos convida a refletir esta passagem citada de Ruben Caixeta de Queiroz (2012: 188) a partir de um texto famoso de Marcel Mauss:

um texto, relativamente tardio, no qual Mauss, se não nega a força da dimensão simbólica sobre as práticas sociais, chama a atenção para o estreito vínculo entre o pensamento e a matéria, o inteligível e o sensível, a mente e o corpo, o espírito e a dimensão biológica da vida social: trata-se do texto “As Técnicas corporais”, de 1938. Se a sociedade deixa suas marcas não apenas nas palavras e no espírito, mas nos corpos humanos e na sua interface com as técnicas materiais, o etnólogo deve ater-se também a observar e a descrever as dimensões mais prosaicas ou os aspectos materiais da vida social, e não apenas os grandes discursos ou cerimônias onde supõe-se haver uma maior “pegada” da sociedade (CAIXETA DE QUEIROZ, 2012: 188).

Seguir os tempos fracos, corriqueiros e comuns inscritos nas técnicas corporais dos Xéta vistos nos filmes e nas fotografias – em um contexto de depopulação drástica deste povo em função das mortes provocadas por intoxicação alimentar, envenenamentos, doenças infecto-contagiosas, assassinatos, incêndios de aldeias, rapto de crianças – é também lançar algumas pontes de diálogo, mesmo que sempre equivocado, entre dois mundos diferentes. Como diria Pierre Clastres (2004), o fazer antropológico se dá, na maioria das vezes, sobre um fundo trágico, refletido como mau

encontro⁴³, que, no caso dos Xetá e dos Guayaki estudados pelo antropólogo francês, vitimados pelo etnocídio e pelo genocídio.

No fazer etnográfico clássico, a linguagem escrita organiza e dá sentido àquilo que a observação participante consegue conhecer e registrar em sua memória e em seu caderno de campo. Ao incorporar a essa constituição relacional de produção de conhecimento, os instrumentos de registros audiovisuais, a descrição passa a ser elaborada por e fixada em um suporte de imagem e som. A observação e a descrição seja via filme etnográfico e/ou fotografias seja via texto escrito, exige um rigor diferente para cada tipo de suporte: no primeiro caso temos, sobretudo, corpos e gestos; no segundo, palavras. Se, ambos expressam o relacionamento entre pontos de vistas/técnicas corporais, concretamente as imagens fixas e em movimento feitas por Kózak não abarcam o todo, muito embora a escrita tenha a pretensão em conhecer todos os aspectos da cultura Xetá.

Márcia Rosato compreende o material produzido por Kozák de forma processual e transformativa:

Pensadas desde a experiência etnográfica de Kozák, a escrita tanto quanto as fotografias, os filmes e as imagens pictoriais constituem criações e não simples tentativas de reprodução dos fatos. Por isso, não diria que funcionam apenas como instrumentos da pesquisa senão como matérias-primas do conhecimento. São formas articuladas, fios interligados e entrelaçados que, embora guardando suas autonomias e particularidades, juntos possibilitaram a existência do conhecimento. Conhecimento processual, constituído por continuidades e descontinuidades, sincronia – representadas pelas imagens fixas – e diacronias – apreendidas pela escrita e imagens em movimento. Conhecimento envolto por um constante fazer e refazer de sentidos, no qual cada núcleo ou forma fornece um marco para a totalidade como um conjunto dinâmico de saberes e sentidos (ROSATO, 2009: 270).

Concordo, por um lado, com Márcia Rosato (2009) no seu entendimento de que

⁴³ É quase sempre através da violência – grosseira e sutil – que se efetuaram os encontros com as sociedades primitivas, “bem nomeadas de primitivas, sociedades primeiras por se manifestarem na ignorância da divisão, primeiras por existirem antes do fatal mau encontro” (CLASTRES, 2004:159).

as fotografias e filmes são criações de Kózak, feitos com a participação dos Xetá, pois a cultura é entendida não paciente teórico e sim como agente. Para Roy Wagner (2010), o antropólogo estuda a cultura através da cultura, e portanto as operações, sejam quais forem, que caracterizam a investigação antropológica devem ser também propriedades gerais da cultura.

Por outro lado, distancio-me de Rosato (2009) quando menciona que esse material é via de conhecimento total de um conjunto dinâmico de saberes e sentidos sobre os Xetá. A tradução das fotografias de “mundos outros” leva-se em conta que o referente fotográfico é um traço do real, porém mais do que entender a intencionalidade do fotógrafo, o referente só fará sentido conectado com sua cultura, “que consiste no modo pelo qual as pessoas estabelecem analogias entre os diferentes domínios de seus mundos, então, toda cultura é um gigantesco e multidimensional processo de comparação. Mas comparabilidade direta não significa necessariamente tradutibilidade imediata” (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008: 118).

Colocar lado a lado texto e fotografia, já é um esforço de estabelecer relações e comparações. Neste sentido, por um lado, a legenda que comenta uma fotografia é, em si, uma forma de “puxar” analogias e efeitos de abstração a partir daquilo que a matéria (a fotografia) remete ao real. Por outro lado, uma narrativa mítica se “descola” mais do real, não deixando de infiltrar no campo da imagem mental e do seu ponto de partida que é a qualidade do sensível (nos termos de Lévi-Strauss, 1962).

A seguir irei apresentar dois tipos de registros feitos a partir de e a propósito dos Xetá, que revelam uma “realidade parcial” sobre esta sociedade. No primeiro caso, tratam-se das imagens feitas por Vladimir Kozák na forma de fotografia ou de frames de filmes e que foram publicadas num CD-ROM intitulado “Quem são os Xetá”⁴⁴. No

⁴⁴ Cabe assinalar que apresentamos uma seleção destas imagens fotográficas, sem

segundo caso, tratam-se de uma seleção dos mitos coletados e publicados por Carmen Silva (2003). Penso que, se os filmes e as fotografias demonstram modos de contar e estar no tempo e no espaço – ao focar a memória inscrita nos corpos, técnicas e nas formas de socialidade deste povo – , os mitos apontam para o dado mais abstrato e descolado da “realidade”. Desta forma, é praticamente impossível fazer uma remissão direta entre um tipo e outro de registro. Mas acho que, a “leitura” de um e outro pode nos levar a formar uma “imagem” mais “total” da sociedade Xetá e do que ela significa no plano do pensamento e da vida material-cotidiana e nas suas transformações decorridas do contato com a sociedade nacional – neste último caso, as fotos serão apresentadas no final do capítulo 4.

Paradas e Tessituras

diferenciar o fato de que a imagem pode ter sido colhida na forma de uma fotografia propriamente dita, ou na forma de um frame do filme realizado por Kozák. Este tipo de informação não está dada no CD-ROM consultado, e, para efeitos desta apresentação, não me interessa tanto o suporte no qual a imagem foi originalmente tomada, mas, a sua apresentação na forma em imagem fixa acompanhada de uma legenda.



1. Tratamento de dor de cabeça



2. Família descansando sobre esteiras



3. Tapuy com cobertura parcial



4. Galhos de caraguatá depositados no riacho para amaciar a fibra



5. Coxeamento dos cordões da fibra amolecida



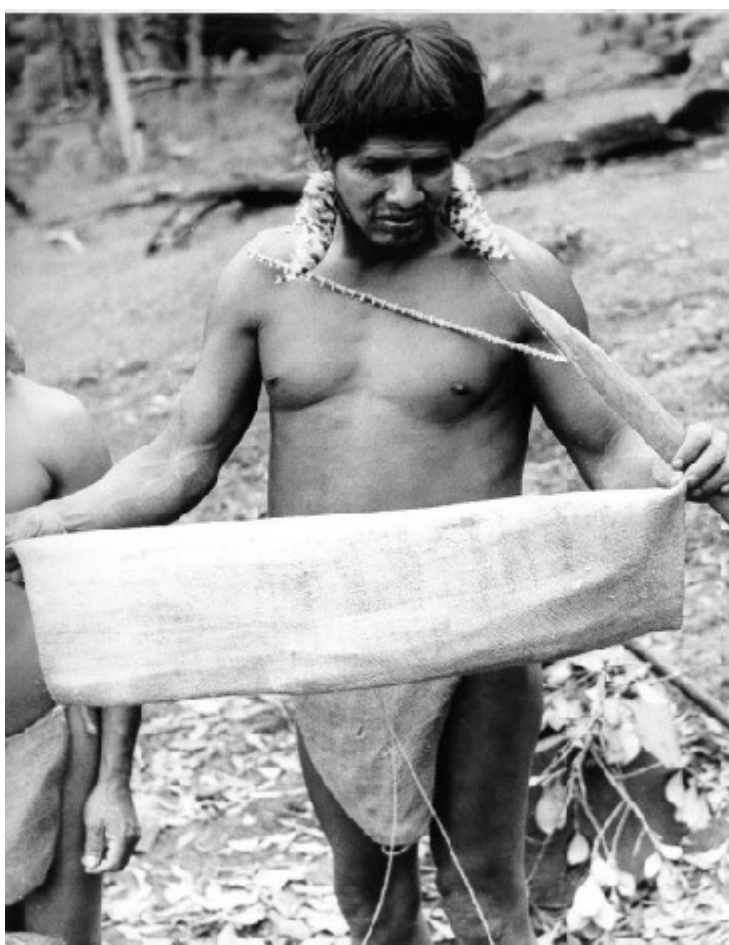
6. Tear com duas barras horizontais



7. Textura da tanga no tear com auxílio da agulha



8. Enrolamento do fio no tear



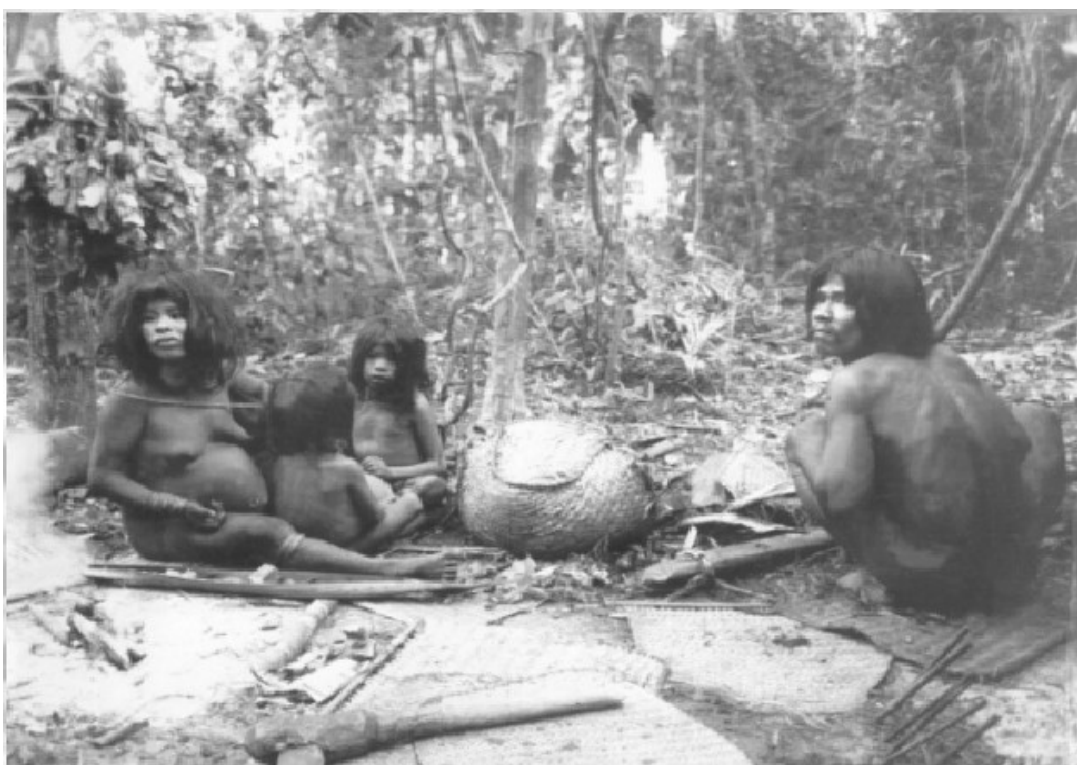
9. Tanga masculina, estendida



10. Mulheres e crianças 1956



11. Diversos tipos de flechas utilizadas de acordo com a caça



12. Mulher adornada com colar transversal 1956



13. Casal com cordinhas nas pernas e color transversal 1956



14. Assando macaco



15. Assando a cobra



16. Transporte da erva-mate



17. Secagem da erva-mate



18. Pilão horizontal para preparo da erva-mate



19. Jovem bebendo Kukukay (bebida feita com erva-mate)



20. Bebida coletiva de erva-mate



21. Amassando caracóis



22. Deslocamento mulher, criança e artefatos



23. Deslocamento do grupo de Nhengo pela floresta 1956



24. Mã, sua mulher, criança, Geraldo (Tikuein Gaméi), Tikuein (Mã), menina. Unidade familiar no interior da Tapuy



Colar de sementes negras adornando o menino



Entalhamento da extremidade da flecha



Aquecimento do arco para obter a curvatura



Encurvamento do arco com os pés



Crianças banhando-se no rio



Extração do suco do coco de jerivá



Preparação de bolos de medula de palmeira



Bolos de medula de palmeira sendo assados



Rito de caça do Urubu



Flechas com as extremidades adornadas



Resina sendo aquecida para produzir o tembetá



Polimento do tembetá com folhas



Menino parcialmente pintado



Mulher pintando menino no ritual de puberdade masculino



Menino pintado enfrente a Tapuy



Menino (Tikuein Gamé)



Menino com tembetá e colar transversal de dentes de animais, 1956



Abanos, esteiras e pilão horizontal



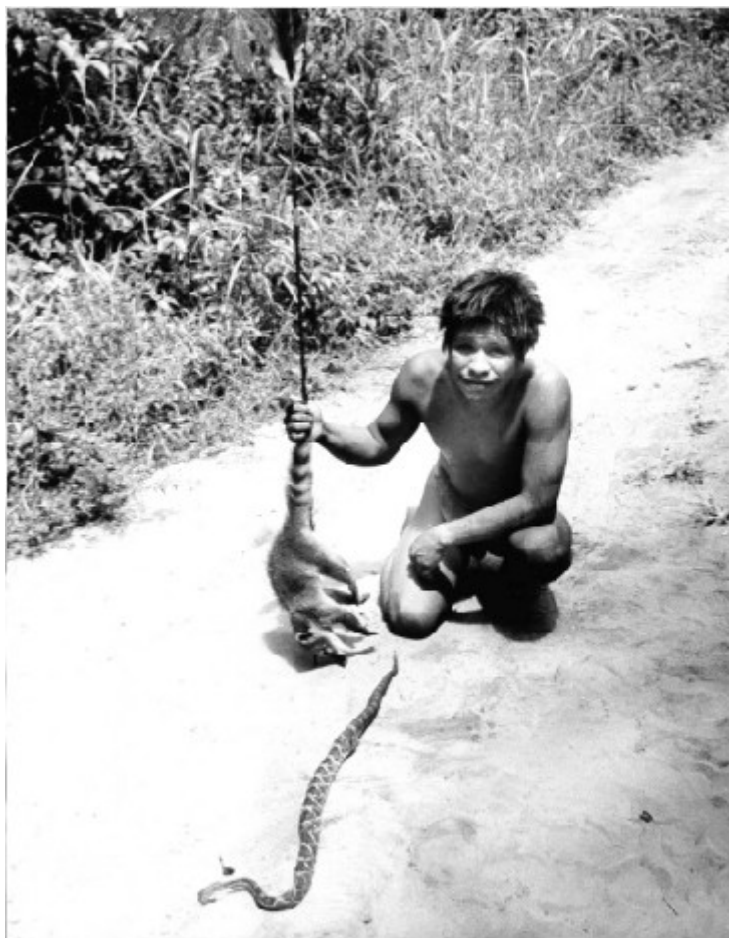
Crianças brincando na aldeia



Crianças brincando na aldeia



Jovem com tamanduá



Jovem com caça quati



23. Colocação transversal da Tapuy



Pele de jaguatirica para abanar doente

M1 História da grande chuva⁴⁵

Um dia num outro tempo, que não são esse agora, caiu uma chuva muito forte e o grande mundo acabou. As águas foram se juntando, aquelas pequenas às maiores, até que ela ficou muito alta, grande e forte. Derrubou mato, árvores e as aldeias foram arrasadas. Enfim, tudo o que tinha na terra foi coberto pelas águas. Morreram todos afogados, ficando vivo apenas um casal de irmãos que, vendo uma palmeira muito alta tombando em sua direção na correnteza, jogam-se em suas folhas agarrando-se a ela.

Neste momento, decerto, deus os ajudou e aquela palmeira se firmou e fixou-se ali, não conseguindo a correnteza arrastá-la. Ela era muito alta, e seu tronco muito forte. Os dois ficaram trepados lá no alto, num dos galhos. A água subiu, subiu, até uma certa altura, mas não os atingiu. Ali, só tinha água nada mais; só sobraram eles, todos morreram. Passou algum tempo, a árvore produziu frutos. O irmão disse para a irmã: acho que a fruta está madura! Em seguida, levou a mão com cuidado e pegou-as. Estavam bem maduras. A partir de então, os irmãos passaram a se alimentar daqueles coquinhos de [jerivá]. À proporção que acabava um cacho, nascia outro, e assim sucessivamente, não lhes faltando o que comer, até que um dia não nasceu mais o fruto.

O tempo continuava escuro. Os dois põem-se a gritar, gritar, gritar. As saracuras e outras aves aquáticas, ouvindo-os, seguem em direção aos gritos, fazendo com que a água diminua. Uns jogando terra, outros pisando-a para firmá-la e outros fincando pequenos paus que acabaram formando aquelas árvores que temos hoje. Aos poucos foram aterrando e secando o chão, até que os bichos chegaram onde estavam os dois

⁴⁵ Os mitos compilados da tese de Carmen Silva (2003) foram contados por Tikuein, Tuca e Kuein.

irmãos. Eles desceram e conversaram com os bichos: o passarinho (tipanhe'ã, kankõ'ã), a saracura, o tuiuiú e outros mais (...). Não eram pássaros pequenos, eram todos grandes e falavam o nosso idioma, pois antigamente os bichos falavam a nossa língua. As árvores e os matos se formaram outra vez, clareou tudo e o sol voltou a brilhar novamente. O homem fez um arco e flecha para caçar animais e se alimentarem.

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

M2 Como os antigos Xetá obtiveram o fogo

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

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

Para roubar o fogo do urubu o homem decidiu fazer-se de morto, para atrair o

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

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

_ Está morto mesmo!

Aí todos os outros urubus foram aproximando-se e já estavam erguendo o homem para levá-lo ao fogo, quando este pegou o seu travesseiro-de-pau e com pauladas espalhou os urubus, que voaram assustados. O homem gritou para a mulher sair do esconderijo e pegar um tição que ele conseguiu pegar. Ela veio rápido, pegou o tição e correu com ele para dentro de casa. Como o urubu de cabeça vermelha voltou

para pegar o estojo, ele não queria ir embora, ficou lá no alto da árvore, o homem deitou de novo e continuou lá se fingindo de morto, até que o homem joga o pau no urubu que foge deixando o fogo com o ancestral dos Xetá. O urubu deixa o estojo com o pau de fazer fogo. O homem pegou o estojo com o pau de fazer fogo e esconde no mato. Ele fedia tanto que a irmã pensou que ele estava morto mesmo. Aí eles foram para um rio, para o homem se lavar e tirar os bichos de seu corpo. Aí é que a mulher viu como ele estava cheio de varejeiras e pensou que já estivesse morto. Mas ele disse:

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

M3 A origem dos ratos

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

M4 Origem da humanidade

Depois do roubo do fogo, o homem toma banho, os bichinhos que saem do corpo dele viram rato de banhado. Aí, ele e a irmã dele voltaram para casa, fizeram fogo

e foram dormir. Tiveram filhos e estes se casaram entre si e tiveram mais filhos, e assim por diante. Foi assim, que se formou a nossa gente. Foi daquele casal de irmãos que nós viemos, porque só eles sobreviveram ao alagamento que cobriu a terra e matou todos.

M5 A paca era a mãe de Sol e Lua

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

Um dia, os irmãos estavam caçando no mato quando a jacutinga contou-lhes que aqueles que os criaram e que eles pensavam ser seus pais, não eram, e que eles é que haviam matado sua mãe. A jacutinga insistiu no assunto e disse-lhes que sabia onde estavam depositados os ossos da mãe dos dois. Lá chegando eles viram que os ossos da mãe deles estavam depositados nos pés de uma árvore. O sol pegou os ossos e os juntou para refazer o corpo da mãe. E assim o fez. O sol pediu a Lua para não contar nada as onças que ele havia montado a ossada. Deixara-a no mato e retornaram para a casa dos pumas, porém não levaram a caça. Estes não queriam mais caçar para os pumas, que estavam desconfiados do comportamento dos dois. Um dia, o Sol saiu para o mato e a Lua ficou. As onças o pressionaram e ele acabou contando o que a jacutinga havia lhes

contado e que o irmão havia encontrado a ossada da mãe e a montando. Assim, os pumas vão lá onde estava o esqueleto e quando chegam lá, sopram e aquele esqueleto se desfaz e se transforma em pacas que saem correndo em direção ao rio. Quando o Sol chega, vê o rastro próximo ao rio. A mãe do Sol e do Lua tinha virado paca. Por isso a lua é vermelha. Os Xetá são filhos da paca.

Parentes e afins do Sol e Lua

A mãe do Sol é a paca e não a capivara. A sogra dele é que é a capivara. O irmão dele, o Lua, não pode matar capivara. Ele, Sol quente, é que mata primeiro. Ele é que fez o primeiro mundéu, para pegar paca, mãe dele. Quando sol quente pegou a paca, o Lua quase chorou, mas o Sol quente disse-lhe, que não precisava chorar porque já é paca, e lhe deu o nome de Xami.

A paca é a mãe do Sol e Lua, os dois são nosso irmãos o mais velho é o Sol, o mais novo é a Lua, daí que a paca é a mãe dos ñandereta (nossa gente), os Xetá.

M6 A capivara era gente nossa também

E o bicho do rio que é a capivara, diz que era uma velhinha, mas diz que a velhinha ficava junto com o Sol também, porque o Sol andou aqui na terra. Aí diz que eles mandaram a velhinha buscar água, aí diz que ele catou um mundo de vasilha e levou lá no rio, ficou só lavando a vasilha lá. Falou: ah, mas não terminava nunca! Eles foram lá e espantaram a velha. A velha caiu na água. Aí não voltou mais. Aí diz que o irmão dele falou assim, ah! Morreu a vó! Que morreu nada, virou tudo bicho. No outro

dia, apareceu tudo em capivara. Quer dizer aquela velhinha.

M7 A onça também era índio

E a onça diz que era um índio também, mas diz que ele pegava, ele com os irmãos dele não combinava com o irmão dele, ele queria comer o irmão dele, os irmãos dele, aí diz que o filho dele ele pegava, matava e comia o filho assado, aí diz que um dia ele falou assim que queria matar a mulher e comer a mulher também, é, diz que ele matava criança e ainda fazia a mulher assar para ele comer.

Então diz que daí a onça, os irmãos dele falaram, vamos matar ele que não é gente não. Então daí diz que ele pegou, um dia eles fizeram bastante flechas e diz que ele usava um dente de bicho de porco do mato, aquele dentão, punha na boca para matar, é, daí diz que ele pegou e falou para o irmão dele, vou matar ele. Diz que eram três irmãos, mas um ia virar bicho. E ele estava afim de comer os dois irmãos.

Aí diz que ele pegou, saiu correndo, entrou para dentro, diz que ele estava sentado assim, aí diz que ele chegou. E nós quando nos encontrávamos, passando muito tempo assim sem encontrar um ao outro, nós encontramos chorando, nós tudo choramos ali, tudo chora, tudo chora. Quando passa muito tempo sem encontrar outro quando nós encontramos assim tudo chorava ali, tudo chora, tudo chora. É, não sei se era saudade, sei lá, sei que encontrava chorando, todo mundo chorava. Aí diz que ele chegou lá chorando com o irmão, o irmão dele de certo esqueceu e começou a chorar ali também, aí diz que ele começou a palpar, para colocar o dente do bicho na boca para matar o irmão, diz que ele desconfiou, diz que ele saiu pra fora, um ficou cá e outro ficou para lá, aí diz que ele passou a mão num pedaço de pau para matar o irmão.

Aí diz que ele atirou a flecha, matou o irmão que ia virar bicho. Aí matou. Aí diz que eles pegaram e cobriram, já estava de tardezinha. Aí diz que cobriram com folha. Daí falaram: amanhã nós vamos enterrar ele. Deixaram coberto lá, mas não dormiram lá para sondar. Aí diz que ele foi virando, virou bicho. Saiu onça, saiu gato, saiu tudo que é bicho. Bicho que come galinha, que come carne. Então, onde que tudo virou bicho. Então eles contavam muitas coisas. Eu sei tudo, aprendi tudo lá no nosso lugar junto da nossa gente. Tudo tem história.

M8 Macaco era gente no tempo do Sol e Lua

Então o macaco, diz que vivia junto com os índios também, os bichos que iam virar tudo, macaco né. Mas diz que eles eram mortos de fome, mas diz que não tinham comida que chegasse. O bicho era arteiro mesmo sabe.

Aí diz que um dia, o Sol e o Lua irmão dele andavam aqui na terra, daí o Sol mandou eles, esses índios buscarem fruta para ele. Só que não era para ele comer nenhuma, e que era para ele trazer tudo para depois repartir. Aí diz que ele chegou ali na fruteira, diz que ele foi buscar e chegou lá no mato ele levou o cesto, pôs na cesta daí ele não comeu nenhum não, derrubou de lá de cima e não comeu, daí pôs tudo na cesta, aí ele foi encheu demais, diz que ele foi cortar cipó para amarrar a boca da cesta achou uma dessas frutinhas, daí ele comeu e disse que ele falou ah tá bom!

Aí diz que ele falou: Ah sabe de uma coisa, quando eu voltar eu vou esvaziar um pouco essa cesta, daí vou comer um pouco daí eu levo. Ele voltou, e estava comendo. O Sol achou que ele estava demorando demais, o Sol acalmou e foi lá. Aí diz que ele estava comendo já as frutas. Aí diz que ele, o Sol pegou e atirou a flecha, diz que ele

errou a flechada. Só que o índio sumiu, ele sumiu, daí ele subiu no pau e sumiu. Desapareceu. Aí diz que em outro dia, passados três dias, aí viu aquela macacada, que virou tudo bicho, tudo bicho. Por isso que nossa gente dizia que macaco era gente também.

M9 Foi o sol que ensinou

Foi o Sol que ensinou a Lua a cozinhar. Ensinou a cozinhar capivara também. Depois nós, fomos atrás dele, e aprendemos, Sol chamou capivara de capiway. Foi ele que comeu guabiroba e ensinou o irmão dele a comer. A gente veio atrás e come fruta também. O sol quente que ensinou o irmão dele a socar coquinho jerivá e butiá pra comer. Ele deixou semente de coquinho pra nós.

Foi ele que fez casa de folha de palmeira. Ele ensinou tudo. Ele que fez arco e flecha também. Quando nós viemos, nós não sabíamos fazer flecha para matar macaco, mas ele ensinou tudo.

M10 A onça macho e o veado

Vou contar uma história que os antigos contavam a noite lá no mato só para divertir a gente. Dizem que o veado estava construindo uma casa para ele morar. A onça também estava construindo uma casa para ela morar. Todos os dias o veado ia trabalhar na casa dele e quando chegava lá, ele via que estava mais adiantada do que tinha deixado no dia anterior. Ele estranhava, mas continuava a erguer a casa a partir do ponto que encontrava. A onça também percebia a mesma coisa em relação a casa que estava fazendo, mas também continuava a erguer a sua moradia. Assim os dois continuavam a

construção, embora estranhasse o fato de a cada dia encontrar a casa um ponto diferente do que deixava no dia anterior. Foi assim, até que um dia a construção terminou.

O veado mudou para a casa nova, a onça também mudou. Foi aí que os dois viram que construíram a mesma casa. Só então eles entenderam o que acontecia. Como não tinha jeito, porque a casa era dos dois né, eles resolveram morar nela assim mesmo. Só que o veado tem medo da onça, porque ela come veado. A onça também tinha medo do veado. Como um tinha medo do outro, eles não conseguiam dormir de noite de tanto medo que um tinha do outro.

Um dia, a onça sai para caçar e quando retorna vem trazendo um veado morto. Ele chega lá no lugar deles, ele joga o veado morto no chão. Quando o outro veado que estava ali vivo vê, ele pergunta para a onça:

Como você conseguiu matar o veado?

A onça contou que bastou dar um grito para o veado de susto morrer.

No dia seguinte o veado saiu para caçar e quando chegou no meio do mato num carreiro ele viu uma onça próxima de um monte de cateto, muito cateto mesmo. Aproveitando o descuido da onça, o veado empurrou-a para que ela caísse no meio dos catetos que juntos acabaram por matá-la. O veado aproveita e faz o mesmo. Ele pega a onça morta e a leva lá para a sua morada e da onça.

Quando ele chega com o bicho, a onça pergunta como ele conseguiu matar a onça. O veado diz que foi muito fácil e que bastou dar um grito com ela para que morresse. Desde este dia, os dois não conseguiram mais dormir, com medo um do outro. Isto foi um tempo, até que um dia o veado já cansado, cochilou e a mão dele bateu no

fogo. Quando a mão caiu no fogo, ele gritou. A onça que estava na vigília ao ouvir o grito se assustou, correu e sumiu no mato ficando o veado sozinho com a casa, porque a onça de medo foi embora para o mato.

Agora, veja só, um com medo do outro, onça come veado e o veado esperto foi que espantou e colocou medo na onça.

A duração da pessoa Xetá

O movimento de produção da diferença, pessoa, aqui, não quer dizer indivíduo como para cosmologia ocidental, corresponderia a uma percepção da pessoa em sua partibilidade. O processo de atualização da afinidade potencial está registrado no *fundo de socialidade virtual* e este se expressa na mitologia indígena. Os coletivos (grupos locais) são definidos a partir desse fundo. A afinidade potencial está ligada ao fundo de socialidade que transparece no mito: por esse motivo as mitologias indígenas agenciam ao colocar em relação de aliança ou predação humanos e não-humanos. Mas é importante lembrar que essas relações produzem diferenciações a partir da transformação dos corpos.

A tentativa de indicar algum aspecto da “ontologia dos sujeitos”, “... é que não há por que escolher, pois não há como separar, entre natureza do real e do espírito humano, a ordem do mundo e o movimento da sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO *apud* CAIXETA DE QUEIROZ, 2008). O que as etnografias amazônicas vieram mostrar é que aqui “o Outro... é primeiro um Afim” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 416). Isto não se confirma prioritariamente no âmbito da relação entre afins reais, contexto que, pelo contrário, tende a desmarcar a afinidade como valor. A afinidade

potencial, sim, aparece na etnografia do continente como valor genérico nas relações. “A afinidade potencial e seus harmônicos cosmológicos continuam a dar o tom das relações genéricas com os grupos não-aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 417).

Como aponta Pissolato,

pensar a afinidade neste âmbito implica estender o olhar para além das relações internas aos grupos humanos. Como os etnólogos amazonistas têm apontado, pelo menos desde a década de 1970, alcançar os significados mais fundamentais da socialidade ameríndia não dispensa, mas exige uma análise da cosmologia, lugar em que os princípios sociológicos estão, sobretudo, elaborados (PISSOLATO, 2007: 218).

Já Lévi-Strauss nos oferece uma análise que mostra como os mitos pensam a relação entre natureza e cultura nos termos de uma “dialética dos grandes e pequenos intervalos”, e como a natureza é concebida como um “mundo ao contrário”, fenômeno que Lévi-Strauss batizou de reciprocidade de perspectivas entre natureza e cultura — uma noção indígena de ponto de vista, que, como aponta Tânia Lima (1999), os mitos do timbó explicitam:

Sempre, a natureza imita o mundo da cultura, mas ao inverso. A cozinha exigida pela rã é o contrário da dos homens, já que ela manda a heroína limpar a caça, colocar a carne no moquém e as peles no fogo, o que significa agir contra o bom senso, já que os animais são moqueados com a pele, em fogo baixo. Com o mito arekuna, essa característica de mundo ao contrário fica ainda mais acentuada: a anta cobre o filho adotivo de carrapatos à guisa de pérolas: 'Ela os colocou em volta do pescoço dele, nas pernas, nas orelhas, nos testículos, debaixo dos braços, no corpo todo'. Não basta, portanto, dizer, que, nesses mitos, a natureza e a animalidade se invertem em cultura e humanidade. A natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade tornam-se aqui mutuamente permeáveis. Passa-se livremente e sem obstáculos de um reino a outro; em vez de existir um abismo entre os dois, misturam-se a ponto de cada termo de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro reino, próprio para exprimi-lo assim como ele por sua vez o exprime. Ora, esse sentimento privilegiado de uma transparência recíproca da natureza e da cultura (...) não poderia ser devidamente inspirado por certa concepção do veneno? Entre a natureza e a cultura, o veneno opera uma espécie de curto-circuito. É uma substância

natural que, enquanto tal, vem se inserir numa atividade cultural e que a simplifica ao extremo. O veneno ultrapassa o homem e os meios ordinários de que ele dispõe, amplifica seu gesto e antecipa-lhe os efeitos, age mais depressa e de modo mais eficaz. Seria, portanto, compreensível que o pensamento indígena visse nele uma intrusão da natureza na cultura. A primeira invadiria momentaneamente a segunda: por alguns instantes, ocorreria uma operação conjunta, onde suas partes respectivas seriam indiscerníveis (LÉVI-STRAUSS *apud* LIMA, 1999).

Nos mitos Xetá – que dizem sobre a condição humana, a criação e a destruição do mundo, – é possível perceber tais continentes de relações: entre humanos, artefatos, animais e espíritos. O mito (M3), por exemplo, aponta para história da invenção dos bens culturais, da descoberta e obtenção do fogo de cozinha. Sobre a origem da cozinha e dos bens culturais, isto é, sobre a origem do ambiente doméstico e da objetivação da cultura. O uso dos bens culturais, tais como o fogo de cozinha, atuam como mediadores nas relações com o cosmo – céu e terra, vida e morte, natureza e cultura – e esses objetos e as boas maneiras mediatizam as relações entre mundos e lhes impõe um ritmo regrado e calmo e, assim, o mundo pode fluir numa certa periodicidade regular e, de certa forma, mediatizada (LÉVI-STRAUSS, 2006). Como aponta Lévi-Strauss se ocorresse uma conjunção entre o céu e a terra, o mundo seria queimado, ou seja, haveria uma “manifestação suprema do dia”; se acontecer uma disjunção entre eles, o mundo apodreceria, “manifestação da noite”. O fogo de cozinha é um mediador entre o céu e a terra (LÉVI-STRAUSS, 2006). No mito de obtenção do fogo pelos Xetá (M3), os urubus comem carne assada por possuírem o fogo, conhecimento obtido pela posição xamã de um dos irmãos que consegue transformar-se em morto e atrair os urubus, que, ao posarem, planejam assá-lo. Numa situação xamã, o irmão acende a posição urubu – a perspectiva dos urubus – e, numa ontologia da predação, o irmão-morto engana os urubus e logra lhes o fogo. Esse mito não diz da invenção do fogo de cozinha, mas da

predação feita pelos irmãos do segredo dos carnicheiros, no caso, do domínio do fogo de cozinha e do ato de assar realizado pelos urubus. O irmão manifestou a capacidade de cruzar barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades não-humanas:

O perspectivismo ameríndio conhece então o mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece a si mesma – como humana –, e, entretanto, age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito. De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs, o que, aliás, é afirmado por algumas culturas amazônicas (Guss, 1989: 52). Discurso sem sujeito, disse Lévi-Strauss do mito (1964: 19); discurso “só sujeito”, poderíamos igualmente dizer, desta vez falando não da enunciação do discurso, mas de seu enunciado. Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo o fim, justamente, a mitologia se propõe a contar (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 355).

Os mitos são povoados de relações cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos em um contexto comum de intercomunicabilidade. Nas palavras de Lévi-Strauss, o mito “é uma história do tempo em que os homens e os animais não se distinguem” (1988). A fala mítica se reporta, também por definição, a um passado anterior ao passado, a uma temporalidade que precede e, por isso mesmo, excede a temporalidade; reporta-se assim ao que foi e pode vir a ser, afirmando que o que pôde ter sido para outrem pode vir a ser para ti ou para mim (LIMA, 1999).

O grande perigo posto pelos mitos é o universo do contínuo, dos pequenos intervalos, que beira à indiferenciação entre as coisas, entre humanos e não-humanos. Numa relação figura e fundo, o fundo posto pelo mito aponta para os sujeitos como xamãs pela mediação, permeabilidade e ambiguidade entre natureza e cultura. O xamanismo pode ser definido, então, como um modo de obter conhecimento e agência a

partir da comunicação, mediação e tradução com o mundo dos outros (humano e não-humano), isto é, com a alteridade.

CAPÍTULO 3: OS ARAWETÉ, OS XETÁ E OS OUTROS

O ponto de partida e talvez o de chegada para pensar os filmes e fotografias de Vladimir Kózak com os Xetá diz respeito à etnologia proposta por Viveiros de Castro (1986) de um modelo sociocosmológico global para os Tupi-Guarani. Para isto, ele examina a cosmologia Araweté em dois registros:

a categoria de Pessoa, tal como elaborada no discurso sobre a escatologia e os deuses, e a concepção Araweté de Sociedade, tal como revelada na prática social e ritual. A consideração de algumas substâncias, modos e atributos do universo Araweté – deus, morto, inimigo, afim, amigo, xamã, matador, canibalismo, palavra – conduz ao bosquejo de uma filosofia social e de uma antropologia onde a alteridade e o devir emergem como a qualidade e o processo definidores do “ser” dos humanos. O estado incoativo da Pessoa, o caráter paradoxal da Sociedade, o regime “minimalista” de funcionamento dos dispositivos institucionais-classificatórios serão examinados e interrogados em suas implicações face à representação usual de “sociedade primitiva” presente no discurso antropológico (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 12).

A palavra dos Araweté parece evocar menos o recolhimento ascético dos Guaraní, cultores do Logos, e mais próximos aos gestos excessivos dos longínquos Tupinambá: “Ascese ou excesso: vias de acesso ao Além, heterotopia fundadora da cosmologia Tupi-Guarani” (1986: 24). Haveria aqui, portanto, uma inversão da representação tradicional que a antropologia faz da “sociedade primitiva” como um sistema fechado.

Sigo essa trilha numa tentativa de tornar mais inteligíveis os filmes e as fotografias feitas com os Xetá. A seleção das imagens fotográficas, que compuseram o bloco de fotografias anterior, remete à noção definida por Clastres (2004) de “sociedade primitiva” buscando um dito “senso de comunidade” na produção de parentesco exclusivamente no nível doméstico entre os Xetá e tema privilegiado pela “antropologia da convivialidade” tal qual definido por Overing (1991). Porém, ao examinar essas mesmas ima-

gens em seus detalhes, bem como à luz do sentido problemático da cosmologia Tupi-Guarani – a dinâmica centrífuga, o voltar-se para o exterior, o devir como destino – há elementos criadores de diferenciação e produtores de pessoas e de relações tanto intensivas quanto extensivas, possíveis de serem interpretadas a partir do conceito de socialidade cunhado por Marilyn Strathern (2006) pelas relações que criam diferenciações através dos corpos, mesmo em relações consanguíneas.

Outra trilha perseguida para pensar a produção imagética de Vladimir Kozák tornou-se mais clara ao debruçar-me sobre o uso das fotografias empreendidas por Viveiros de Castro na etnografia Araweté e perceber que há poucas menções no texto às fotografias. As únicas menções referem-se a uma mulher adulta e ao tipo de casa construída pelos Araweté. Em comparação aos Xetá, tanto na monografia de Kozák como nas pesquisas de Carmen Silva (2003), um dos focos são: o homem adulto e o rito de puberdade masculino. Dentro do horizonte Tupi-Guarani, os Araweté não apresentam ou minimizam quaisquer transições de ciclo de vida – exceto o nascimento do primeiro filho – e a ausência de iniciações coletivas de puberdade indica que tudo o que realmente acontece tem haver com a escatologia. Muito embora o pensamento indígena não se organize de maneira fundante no dualismo masculino e feminino, este dualismo vai ser aqui proposto como operador comparativo entre os dados Araweté e os dados Xetá.

Com as descrições postas em operação por essas analogias, o objetivo é dizer algo mais sobre os Xetá, uma vez que fiz o uso das fotografias e dos filmes na pesquisa como se fosse uma “alavanca”, “como faz um atleta no salto com vara, para catapultar sua compreensão para além dos limites impostos por pontos de vista prévios” (WAGNER, 2010: 40-41). Com essa alavanca, o antropólogo cria e essa invenção não

necessariamente se dá no curso do trabalho de campo; “pode-se dizer que ela ocorre toda vez e onde quer que algum conjunto de convenções “alienígena” ou “estrangeiro” seja posto em relação com o sujeito” (WAGNER, 2010: 39).

Leica, mulheres e os Araweté

No livro, “Araweté: os deuses canibais” (1986), após o segundo capítulo, entre as páginas 128 a 129, são inseridas 24 fotografias feitas entre os Araweté⁴⁶ por Viveiros de Castro munido de uma Leica. As fotografias não se configuram-se como um apêndice nesta edição do livro, estão entre capítulos, após “pontos e linhas” e antes da “situação dos Araweté”, onde concentra-se a descrição da organização social, econômica, ritual e de parentesco, a interpretação da cosmologia Araweté, onde se traçam paralelos e contrastes com dados disponíveis sobre outros grupos da mesma família linguística.

Viveiros de Castro, no seu trabalho de campo usou a fotografia não como um instrumento descritivo ou analítico, como disse para uma entrevista para a Revista Nada (2008). Em suas palavras, a câmera “tinha uma ótica espetacular”, “a Leica tem a vantagem de ser silenciosa, ou pelo menos você não ouve aquele disparo da máquina reflex, aquele “plá-plact” do espelho que levantava e batia e que parece o disparo de um gatilho de arma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). Em relação aos Araweté, gostavam

⁴⁶ Em 1976, os Araweté e tantos outros grupos indígenas, “procuraram o contato com os brancos – literalmente, “pacificaram” (mokati) os brancos – menos por se sentirem territorialmente encurralados, que para fugirem às hostilidades de tribos inimigas. Os ataques Parakanã na década de 1970 fizeram os Araweté demandar as margens povoadas do Xingu, em busca de produtos de roça e proteção. A partir daí, então, encerra-se para eles a fase de deslocamentos sucessivos em busca de terras livres de inimigos; e doravante de conviver com seus mortos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:136).

de ver as fotos deles e de outros índios e não demonstravam empecilhos para serem fotografados.

Eu na verdade, vejo a fotografia como um modo de fugir da antropologia, de sair da antropologia, assim como vi na antropologia indígena que eu escolhi como profissão um modo de sair do Brasil. (...) A fotografia era uma espécie de recurso que eu utilizava, quase como se fosse parte de um diário de campo, *input* que se chega no trabalho propriamente antropológico muito transformado. Ou seja, as minhas fotografias estão lá, os vários trabalhos que eu escrevi estão aqui, e a relação entre eles é infinitamente complicada (se é que há alguma). Ou o caminho é muito longo ou não há caminho, mas não há nenhuma relação direta (VIVEIROS DE CASTRO, 2008).

As 24 fotografias possuem uma breve legenda, que são pistas ou pontos de parada para o leitor que ainda não adentrou na leitura da etnografia. Ao longo de seu texto, Eduardo Viveiros de Castro, remete poucas vezes o leitor a ver essas fotografias feitas com os Araweté. Vejamos em quais situações, ele as menciona:

Na página 147, ao mencionar a complexidade da feitura da vestimenta feminina exclusiva dos Araweté, lá está a indicação de parada “ver as fotos 7 e 11”. Na página 149, remete o leitor ver a foto 1, ao mencionar que todas as mulheres usam brincos de tiririca-preta (ciñã) e pequenas penas de arara dispostas em forma de flor, bem como colares da mesma semente. Na página 256, ao descrever as casas feitas pelos Araweté, de forma não tão precisa, remete ao leitor ao Caderno de Fotografias, onde encontram-se exemplos dessas casas. No Caderno de fotografia, encontram-se fotografias que dizem respeito à “vista da aldeia”, ao *modus vivendi* tradicional, que consistia em várias casas umas do lado das outras, e, também às casas na roça, às casas no acampamento de caça, ambas feitas de folhas de palmeira.

De modo geral, o comentário de Eduardo Viveiros de Castro a partir das fotografias diz respeito às mulheres e às casas. Disso, podemos deduzir, rapidamente,

que são fotos que fazem referência ao espaço feminino-doméstico Araweté. Sigo essas analogias feminino e masculino, mulher e homem, espaço doméstico e espaço público para interpretar tais fotografias. Apresso em ir ao índice analítico e onomástico presente no final da tese, onde se encontram as categorias mulheres e casas. Sobre casas há a menção que este termo esteja presente em três páginas apenas, já mulheres, há um caminho para se percorrer, que a relaciona com categorias mais específicas da cosmologia TG: mulheres e milho; mulheres e deuses; mulheres e o Além Tupinambá; mulheres e o complexo canibal.

A vida cotidiana Araweté é feminina, por volta dos 35 anos em diante, as mulheres são classificadas como “adultas” (*odi mo-hi re*, como os homens; *mo-hi*, completar) e possuem uma enorme influência no dia-dia da aldeia. Os homens exprimem um movimento em direção aos outros. “Os homens têm com a exterioridade e a morte a relação que as mulheres têm com a interioridade e a vida. A importância ou a dominância dos homens se funda nisso” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 463). As mulheres Araweté possuem um complicado traje tradicional. Para o antropólogo, um dos traços mais surpreendentes da vida Araweté era a desenvoltura feminina no trato com os homens e, de modo geral, a pouca diferenciação entre o ethos masculino e feminino. Isso, longe de ser um detalhe pitoresco Araweté, tem haver com certas determinações da estrutura social Tupi-Guarani.

A mulher Araweté não se define pelo tipo de atividade realizada, pois o que há é uma alta fluidez da divisão sexual do trabalho nessa sociedade. As tarefas que estão exclusivamente associadas a um só sexo são aquelas que envolvem o uso das armas ou de muita força física, que cabem aos homens; e a prática da tecelagem e da cerâmica, que cabe às mulheres. Não existe, porém, qualquer interdito quanto à manipulação do

arco e flecha pelas mulheres, ou quanto à participação ocasional dos homens em tarefas femininas. Por seu lado, as mulheres não se furtam a derrubar uma árvore para lenha, a ajudar na construção da casa, a capturar um jaboti. O tabaco é uma planta masculina, importante no xamanismo, mas as mulheres preparam o cigarro de seus maridos, seguram o charuto dos xamãs em transe, e também fumam. No âmbito das tarefas de plantio, a divisão por sexos tampouco é rígida. Homens ou mulheres podem abrir as covas para sementeira, e homens podem semear o milho. Apenas a mandioca é de trato exclusivamente masculino. No restante, os sexos *oyo pitiwã*, cooperam, substituindo-se nas mesmas atividades.

O fato é que a unidade conjugal Araweté, a unidade de produção, é fluída e cooperativa, sendo que essa unidade prevalece integralmente sobre qualquer segmentação global entre as comunidades masculina e feminina não fazem sentido diferentemente dos “centros” masculinos do Brasil Central e do Noroeste Amazônico.

Ao citar o trabalho de Berta Ribeiro (1982), Viveiros de Castro descreve a carga média de trabalho entre os sexos como equitativa tendendo a favor para as mulheres.

As mulheres Araweté, enfim, mostram uma grande assertividade, independência e extroversão; e a relativa indiferenciação no plano da divisão sexual do trabalho irá repercutir também na esfera da política, do parentesco e em outros contextos. A diferença essencial entre os sexos se dá no plano religioso: só os homens são xamãs (RIBEIRO *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 198: 163).

A morte e os mortos Araweté

Tudo se passa, em suma, como se a “simplicidade” Araweté mascarasse uma complexidade de outra ordem – não em extensão ou composição, mas em intensidade. O método Tupi-Guarani de (des)construção da Pessoa não se trata do jogo especular de reflexos e inversões entre eu e Outro, com sua pulsão implícita de simetria geométrica e

estabilidade de forma, mas de um processo de deformação topológica contínua, onde eu e outro, ego e inimigo, o vivo e o morto, o homem e o deus, o devorado e o devorador, estão entrelaçados – alguém ou além de Representação, da substituição metafórica e da oposição complementar. O devir é anterior ao ser, e a ele insubmisso.

A morte é o acontecimento produtivo, ela é o lugar em que a Pessoa Araweté se realiza – síntese disjuntiva. Há uma positividade na morte e na vida, uma dupla afirmação: isso ou aquilo, o vivo e o morto, o eu e o outro. Os mortos povoam o discurso cotidiano, a história e a geografia do grupo. A morte é o acontecimento que põe em movimento, literalmente, a sociedade e a Pessoa Araweté. Logo, a morte ocupa um lugar estruturante dentro da cosmologia Araweté.

O universo dos Araweté tem sua origem e fundamento na diferenciação entre humanidade (*bide*) e a divindade (*Mai*), sendo o xamanismo um dispositivo de intercâmbio entre os vivos e os *Mai*. A diferença entre os homens e os deuses é posta para ser superada: o homem se iguala ao deus, superando-se, nunca o deus se faria homem, superação não dialética, imediata. E a morte é o lugar dessa operação, ambígua e complexa – o mesmo lugar cuja topologia só os xamãs conhecem bem.

O exercício cotidiano do xamanismo cabia aos homens – *peye* (xamã) – que dispunham do poder intransponível de manifestar a voz dos deuses. As mulheres, porém, não ficavam totalmente apartadas desse relacionamento com os deuses, pois podiam vir a relacionar-se com os Senhores das Águas e com *Iranadi*.

Os humanos dão de comer aos deuses, no sentido alimentar e sexual, recebendo em troca cantos (a música dos deuses cantadas pelos xamãs) e outros bens espirituais: a vida póstuma nos céus, bem entendido, mas a persistência do mundo, pois a

consumação canibal e sexual dos mortos impede que os *Mai* façam cair o firmamento, esmagando a terra. Os *Mai* são ao mesmo tempo xamãs e matadores, vida e morte. São o arquétipo do xamã, pois detêm a ciência da ressurreição, e são o arquétipo do matador, pois são fusões equivalentes de ego e inimigo, que transformam os mortos nele mesmos por devoração.

Outra divindade é *Moropi'nã* – guerreiro/matador – um deus antecipado. Ele encarna a figura do inimigo sendo ao mesmo tempo o Araweté ideal. A diferença metafísica da pessoa do matador só se revela plenamente após a morte. Ser devorado postumamente é o destino de homens e mulheres, xamã ou homem comum. Um único estatuto põe o seu titular ao abrigo do canibalismo divino: o *moripi'nã*. O espírito de um matador sobe aos céus fundidos com o espírito de sua vítima. Lá eles se transformam em um *Irapadi*, um tipo de entidade que os *Mai* temem e respeitam.

Os *Mai*, deuses “comedores-cantores”, se distinguem bem dos espíritos do nível terrestre, que são “donos” da natureza e não cantam. Todos estes últimos são perigosos, definidos como canibais e/ou raptos de mulheres. Isto é, eles são, não-ambiguamente, inimigos. Com eles a única relação a ser estabelecida pelos humanos é de guerra e morte. Já os deuses celestes são imortais, ou antes, não se cogita matá-los, mas trazê-los à terra ou irmos para o céu. Mas, são canibais, além de causadores de morte por doença – visto desejarem para si os humanos (mais especialmente as humanas). Ao contrário do que se dá com os espíritos terrestres, entre os homens e os deuses o desejo é recíproco.

Xamãs e matadores, imagens do Outro e ao mesmo tempo lugares de unificação do socius, esse é o paradoxo Araweté: que seus “ideais de Pessoa” reflitam o que eles não são – inimigos, mortos e deuses.

Que esses lugares sejam masculinos, isto sugere uma característica importante da cosmologia Araweté: o espaço do Mesmo, da Sociedade, é feminino, em relação ao mundo masculino do Outro. Note-se aí a posição feminina do dono do caium, e o devir-Inimigo dos dançarinos do *opirahe*, homens que vêm de fora (da mata, de outra aldeia). Na qualidade de “comida dos deuses”, por sua vez, os humanos estão para estes assim como as mulheres para os homens (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 364).

Os deuses, os mortos e os inimigos são música, ou músicos: *marakã me'e*. O modo de manifestação essencial destes outros é o canto, e seu veículo é o xamã e o matador. Não há um critério nítido de separação entre os xamãs e não-xamãs, mas apenas aqueles que cantam frequentemente, e benzem os alimentos, são referidos como *peye*. A capacidade xamanística é um atributo ou qualidade inerente à condição masculina adulta e não um papel social determinado; é isso que a posse do *aray* marca. Quando os deuses e mortos querem vir à terra, então o canto se desdobra em uma narração da descida destes seres. A música dos deuses é a área mais complexa da cultura Araweté: única fonte de informação sobre o estado atual do cosmos e a situação dos mortos celestes. Ela é o rito central da vida do grupo. Um xamã torna visíveis e audíveis as ações dos deuses e mortos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

A metáfora principal para inimigo, *marakãni*, o que será música: o inimigo morto, o inimigo bom que é o inimigo morto, é o que será música. A música do inimigo é um canto do inimigo cantada pelo matador. Os cantos *awi marakã*, ao contrário dos cantos xamanísticos, são sempre identificados pelo nome do guerreiro que os pôs pela primeira vez: um “canto de inimigo” é também o “canto de fulano” (o matador). Um inimigo morto ensina várias canções a seu matador, e o ritual *opirahe* (dança de guerra) como um todo sempre implicam a enunciação coletiva. As canções de dança refletem quase todas, assim, direta ou indiretamente à serie inimiga. Nenhuma canção de *opirahe*

menção os *Mai* e os mortos celestes; elas falam de animais, inimigos mortos, flechas, guerra. As músicas de dança, afora o momento pontual de sua primeira enunciação – como canto inspirado pelo inimigo morto –, são sempre repartições literais de um repertório. As canções de inimigos ou de dança existem para serem repetidas na mesma situação – o *opirahé* –; elas formam um repertório musical. Ao contrário, a música dos deuses sedimenta um repertório cosmológico. O canto xamanístico é um solo vocal, apoiado na *aray*, que segue um padrão fixo para todos os xamãs. Os xamãs cantam os deuses e os mortos do grupo.

O grupo de guerreiros cobre-se inteiramente de preto do jenipapo, e cada homem porta pulseiras, testeiras e jarrateiras de folha nova de babaçu. As armas são o arco e a flecha grande, de ponta de taboca e penas de harpia. Vai-se à luta por dois motivos: por vingança de uma morte ou ataque infligido ou simples desejo de matar os inimigos. Todo homem que mata ou mesmo flecha um inimigo, morre. Assim, que chega à aldeia ele se recolhe em casa, e jaz como que desmaiado vários dias, sem comer nada. Sua barriga está cheia do sangue inimigo, e ele vomita continuamente. Essa morte não é uma simples excorporação, é algo mais forte que as mortes por tabaco, cauim, é um devir-cadáver. O matador ouve o zumbido das vespas e besouros, o ruflar das asas dos urubus que se aproximam de seu corpo morto – seu próprio cadáver, mas que é ao mesmo tempo o cadáver real, do inimigo morto, na mata. Ele sente “como apodrecer” (*itoyo heri*). Os espíritos *Iwirãñã* e congêneres sopram em seu rosto, para que reviva, já os *Mai* não se acercam, nem os xamãs.

Em relação ao ritual antropofágico Tupinambá, tão logo entravam amarrados na aldeia, os cativos eram recebidos pelas mulheres, numa cerimônia que invertia a saudação lacrimosa com que elas recebiam visitantes amigos – e na qual se choravam as

agruras passadas. Para os cativos, seu destino de futura comida era graficamente lembrado, e sua devoração antecipada com alegria feroz; eram cobertos de pancadas e insultos pelas mulheres. Assim que eram conduzidos a suas redes, porém, cessavam os agravos. Os cativos eram bem tratados: davam lhes mulheres, desfrutavam de uma liberdade semi-vigiada, e eram alimentados por seus donos até que fosse chagada a sua hora, sendo que poderia demorar anos. Eram tratados como animais de estimação, xerimbabos: condição estratégica para entender a lógica do cativo. Desde sua entrada na aldeia, o inimigo ficava subordinado à esfera feminina.

Entre os Araweté, os *Mai hete* não são heróis culturais ou civilizadores, que tiraram a humanidade de um estado bestial, ao contrário, eles evocam uma primitividade essencial. Eles não conheciam o fogo nem as plantas cultivadas, que lhes foram revelados por humanos ou por outros seres míticos. Desconhecendo o milho, comiam o fruto da bananeira-brava, que cresce espontaneamente na mata e é dita, ainda hoje, ser “coisa plantada por Mai” (*Mai remi-ti we*) ou o antigo milho dos deuses (*Mai awaci pe*). E um estranho epíteto lembra essa natureza selvagem dos Mai: *me’e wi a re*, “os comedores de carne crua” – uma noção que se aplica, no presente, ao jaguar.

O jaguar é definido como um canibal (*piri o*) e como um “comedor de cru” (*wi* significa “sangue” e cru), em oposição aos humanos, que são *tatã me’e*, “seres providos de fogo”. A caracterização de animais e humanos por seu regime alimentar é comum entre os Araweté. O urubu, assim, é definido como um ‘*de we ã*’, “comedor do que cheira mal”. E alguns inimigos especialmente desprezados, como os Parakanã, são chamados “comedores de urubu” ou “comedores de excrementos” (*tepoci ã*). Assim, o inimitável e desejado poder xamânico dos deuses, que os dispensa da labuta agrícola e da morte, é paradoxalmente “compensado” por uma ignorância ou uma primitividade

culturais.

Tal estatuto ambíguo dos *Mai* pode ser visto com nitidez em sua dupla condição de “cantores” e “comedores”. Os *Mai* associam ou condensam os dois pólos da oralidade, fundamentais na cosmologia Tupi-Guarani: falar e comer, que no caso dos *Mai hete* em particular tomam seus valores máximos: o canto e o canibalismo (ou o “comer cru”, maneira oblíqua de chama-los de jaguares). Assim, se os *Mai hete* se opõem aos *Ãñi*, e se estes últimos conotam o podre, os deuses conotam, não o cozido, mas o cru, metáfora perfeita da “ambivalência” divina.

Os caçadores Xetá e a corporalidade

Deixando a etnografia Araweté, composta de um texto escrito e de poucas imagens, voltamos a etnografia escrita e visual Xetá, no intuito de, por efeitos comparativos, exprimir o modo de vida e pensamento deste grupo Tupi-Guarani. Para isso, esboçamos dois momentos do ciclo de vida Xetá (nascimento e puberdade), onde o corpo é alvo de um processo intenso de fabricação/reclusão oposta a de decoração/exibição.

Volto ao primeiro 1 minuto do filme Xetá (2010), quando quatro pessoas provocadas a responder para câmera, “qual é seu nome” revela o “real”⁴⁷: quando Maria Rosa diz que seu nome do mato é Moko (tamanduá). Numa abordagem comparativa detalhada dos sistemas onomásticos ameríndios e suas diferenças, Viveiros de Castro

⁴⁷ Tal qual definido por Comolli (2008), o real, ou a inscrição verdadeira consiste da câmera, da cena, das pessoas filmadas e da duração da cena.

(1986: 384-390) pontua:

De um modo geral, pode-se dizer que a onomástica Tupi-Guarani típica recorre, como fonte ou critério, ao extra-social: natureza, inimigos, deuses. E que os nomes têm uma função essencialmente individualizadora. A ênfase dos sistemas de nominação “canibais” parece ser menos na classificação que na individualização; menos na conservação de um repertório de nomes, ao modo Jê (...), que na aquisição de nomes novos; menos na transmissão visada por esta conservação que na re-nomeação pessoal e intransferível; (...) menos na continuidade com o passado que na abertura para o futuro; menos, enfim, na articulação onomástica de identidades complementares internas ao grupo que na captura de distintividades suplementares no exterior (VIVEIROS DE CASTRO 1986: 388).

Na onomástica Xetá, em consonância com a Tupi-Guarani, por se tratar de um sistema exonímico com fortes preceitos cosmológicos, o foco não está no presente humano, mas no futuro animal ou divino, a questão “não é de ser, mas de devir”⁴⁸.

O nome dado às crianças que nascem entre os Xetá ocorrem antes do nascimento⁴⁹. Estes nomes, provenientes do mundo dos animais⁵⁰, singularizava essa pessoa, que alguns dias depois do nascimento, era submetida a um processo de fabricação de seus corpos: seu lóbulo era perfurado com uma fina e seca lasca da folha de jerivá. Pequenas lascas eram deixadas no lóbulo, até sarar o novo orifício. Após, a

⁴⁸ Tendo aqui compreender a onomástica Xetá a partir dos depoimentos de Tuca, Kuein e Tikuein dado à antropóloga Carmen Silva, que, além de gravar tais registros, recorreu ao filme e as fotografias na análise escrita de seus trabalhos.

⁴⁹ As mulheres Xetá quando sentiam que o momento do parto se aproximava, retiravam-se para floresta, em local dentro do espaço Xetá. Para este fim, não se construía nenhum abrigo especial. Outra mulher assistia à parturiente. Se outra mulher não estivesse presente durante o parto, podia atender o nascimento o pai da criança. A parturiente ajoelhava-se ou acorava-se, encostada ao tronco de uma pequena árvore, enquanto no ato do parto forçava e o bebê emergia. Depois que a criança nascia e tinha cortado seu cordão umbilical, sobre a pele do bebê e de sua mãe exprimia-se grande quantidade da seiva verde de aspargo silvestre, derramado de uma vasilha de bacia de palmeira, com a finalidade de fazer o bebê crescer e tornar-se sadio. A placenta que era expelida era pendurada numa árvore. Nenhuma preocupação em escondê-la ou protegê-la de animais. O recém-nascido era lavado num riacho e a mãe retornava às suas tarefas (KÓZAK, 1981; ROSATO, 2009).

⁵⁰ Em termos comparativos, todos os Guayaki portam nomes de animais (ou quase todos: Pichugi justamente é uma exceção, pois o pichu é uma variedade de larva). Um nome de pessoa compõe-se de um nome de espécie animal, ao qual se acrescenta o sufixo – gi para indicar que se trata desde logo de um ser humano e não de um bicho. Por outro lado, a maior parte das espécies que habitam a floresta são representadas na lista de nomes Guayaki. O nome dado pela mãe precedia o nascimento da criança (CLASTRES, 1995).

cura do lóbulo, as lascas eram substituídas por pequenos brincos da plumagem peitoral de aves. Penduravam-se os brincos de cada lóbulo com fio de fibra de caraguatá⁵¹.

Com frequência, as crianças usavam longos cordões com sementes negras com muitas voltas no pescoço⁵². Enquanto a mãe segurava a criança, o pai ia colocando os cordões ao redor do seu pescoço. As mães colhiam as sementes e preparavam o cordão de caraguatá para o colar. As sementes ainda moles eram perfuradas por um furador afiado de canino de rato. Antes de serem finalmente enfiadas no cordão de caraguatá, eram postas para secar sobre uma folha de palmeira. Ossos de pequenos animais e crânios de aves eram presos a esses colares usados pelas crianças.

Entre os Araweté, os homens usam os mesmos brincos que as mulheres, porém mais curtos, e alguns trazem pulseiras de crochê de algodão que, usadas desde pequeno, deixam sulcos profundos nos pulsos. O cabelo é cortado em franja reta na testa até a altura das orelhas, de onde cresce até a nuca dos homens e os ombros das mulheres. Peninhas de arara também são enfiadas nas orelhas.

⁵¹ Diferentemente dos Araweté, que em algumas semanas após o nascimento, cada araweté recebe um nome, que somente é trocado com o nascimento do primeiro filho, sendo que esta regra é obrigatória para as mulheres. Já, o homem pode passar a ser nominado como “*X-pihã*”, companheiro de X (nome da esposa), assim que se casam. Quando nasce o primeiro filho ou filha do casal, abandona seus nomes de infância e assume nomes que fazem referência ao nome da criança: “*Y-ro*” e “*Y-hi*”, “pai” e “mãe” de y (nome da criança). A nominação das crianças não é objeto de nenhuma cerimônia especial. A onomástica araweté depende de três critérios: (i) a criança pode ser nomeada conforme um morto do grupo (*pirowihãne*), (ii) conforme uma divindade de (*Mai de*), (iii) conforme um inimigo (*awi ne*). Estes três critérios não devem ser confundidos com as classes a que remetem os nomes. Isto é importante porque a maioria dos nomes araweté são “nomes de deuses” ou “nomes de inimigos”, mas podem ter sido conferidos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:).

⁵² Entre os Xetá, tanto homens e mulheres usavam colares feitos de varinhas semiflexíveis com dentes de animais. Os colares, chamados *sipál*, eram confeccionados pelos homens. Geralmente, os dentes do *sipál* eram os incisivos de irara ou os de quati ou os de macacos. Para fazer esse colar, mergulhava a caveira desse animal em água corrente, à noite. Depois, abria-se um orifício transversal na raiz de cada dente com um furador manual, guarnecido na ponta com dente de paca, girando-se para frente e para trás com a palma da mão. Eram, então, os dentes enfiados num cordão de fibra de palmeira, separados uns dos outros cerca de 2,5 cm, sementes pretas de *ool* eram enfiadas. Para confeccioná-lo, eram necessários em torno de 34 dentes para terminar o *sipál*, as caveiras de irara e quati eram conservadas e guardadas durante meses, de maneira a ter-se à mão uma quantidade suficiente de dentes. Da mesma forma, uma boa porção de fio de fibra de palmeira tinha que ser torcida e aprontada para uso, antes que se pudesse levar a efeito a confecção de um colar de *sipál* (LOUREIRO FERNANDES, 1963).

A tintura e a cor básica dos Araweté é o vermelho vivo do urucum, com que cobrem os cabelos e o corpo, em geral untando-os totalmente. A tintura de jenipapo está associada à mata, à guerra e aos mortos, e é rarissimamente vista na aldeia. Nas expedições de caça são comuns os homens e mulheres se enegrecerem com jenipapo. Mas eles não fazem desenhos finos, tracejados, sobre o corpo; tampouco se tatuam. Em geral, um aspecto “borrado” e incompleto é a aparência usual Araweté. Em contrapartida, os deuses e as almas dos mortos apresentam uma aparência esplêndida, decorados, perfumados e pintados – de jenipapo, pois não usam urucum. Já, os Xetá pintam com jenipapo os rostos dos meninos que tinham idade de sete a dez anos durante o rito de puberdade masculino.

Rito de puberdade masculino Xetá

Diferentemente dos Araweté, com as várias ausências típicas de uma “sociedade minimalista” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987), o rito de puberdade masculino recebe considerável elaboração entre os Xetá, para isso passarei a traçar um esboço desse rito envolto pela cauinagem e pelo rito de caça ao urubu.

O ciclo anual Xetá era marcado por duas estações com duração de 6 meses cada uma: o inverno, *arãdja*, e o verão, *hákuti*, que era o tempo *hawágwi*, enfumaçado e quente (SILVA, 2003: 138). O inverno era o tempo de abundância da caça, da engorda dos animais, era o período em que abundavam as caças como tatu, quati, macaco, paca, anta, capivara. Nessa fartura os caçadores faziam armadilhas para animais de pequeno porte e laço para anta em lugares cheios de fruta verde de araticum muito apreciada por

esse animal. Não havia mel, nem larva de palmeira *moko*, nem cobra, nem lagarto, que se escondem no inverno. Quase não havia vegetais, os únicos que resistiam ao frio eram a macaúba e a erva mate.

O verão era marcado pela escassez da caça e marcava o período de mobilidade do grupo em direção ao espaço coletivo da aldeia grande (*óka awatxu*) através dos rituais de beberagem e de iniciação coletiva. Neste período as árvores começam a florir e a cigarra (*ñakáraratxi*) a “falar”. O canto da “cigarra grande de asas bem compridas” marca, portanto, a passagem do ano, a mudança de estação, o prenúncio de um novo ciclo. A importância da cigarra é narrada por Tikuein para Carmen Silva (2003):

Antigamente, os bichos eram que nem nós. Tinha um bicho que morava no oco de pau, que eu até hoje me lembro que no mato a gente via aquele bicho, diz que foi ele que furou o lábio da cigarra. Então, ele furou assim [mostra]. Dizem que ele [a cigarra] não gostava de índio, não, ele queria matar todos nós do mato, para ficar só ela. A cigarra queria ficar sozinha. Ela queria que matasse todos os índios, por isso ela falava pra esse bicho grande, que era uma espécie de padrinho dela, que era para ele matar todos os índios no mato. A cigarra ficava cantando, gritando. A cigarra parece que está cantando, mas não está, não, ela está falando. Foi então que esse bicho que era seu padrinho foi lá e perguntou: o que aconteceu? A cigarra respondeu: passou uma turma de ñadereta, “nossa gente [os Xetá]”, (...) vamos matar eles? Disse a cigarra falando na língua dele. Vamos atrás deles, matar de arco e flecha? (...) O sapo ouviu, e como ele era companheiro dos índios, falou: ‘não, pode deixar que eu vou seguir bem de perto o rastro deles, vou ver onde eles estão e venho avisar’. O sapo foi, mas ele foi tampando os rastros do carreiro dos índios, quebrava pau em cima [mostra], e jogava taquara em cima e tampava tudo (...). Quando terminou, voltou lá na cigarra e disse: ‘não tem nada lá, não, não tem rastro’. Aí a cigarra e o bicho disseram: ‘vamos ajudar a procurar!’ Eles foram, mas tinha sumido tudo, porque o sapo era amigo dos índios e cobriu carreiro deles (...). Como não pode matar os índios, a cigarra levantou e saiu voando, e levou uma flechada do bicho que era seu padrinho e que pegou num pau. O bicho furou o beijo da cigarra, ele foi o seu padrinho. Ela sumiu, mas nós furamos o beijo, no lugar onde o dela foi furado. Esse era o nosso sistema desde os antigos, furava a orelha e o beijo, quem não fura não é homem. Era por isso que nós furávamos o beijo (...).

A furação labial entre os Xetá ocorria entre as idades de sete a dez anos o menino passava por um rito de iniciação, que transformava *tikuen* (criança) em *kuen*

(jovem). O canto da cigarra marcava o período da cauinagem, que ocorria no verão no período de coleta das frutas com as quais eram feitas as bebidas fermentadas (cauim). Entre as idades de sete a dez anos, o menino Xetá era submetido ao ato de perfuração labial, fazia-se um orifício no lábio inferior e colocava-se um tembetá. Este ritual, chamado *akuto membé*, dava ensejo à festa, que só terminava quando a bebida acabava.

Os parentes consanguíneos do menino eram os anfitriões do rito e forneciam quantidades suficientes de alimento e bebida para numerosos visitantes convidados para o ritual. Alguns homens Xéta não tinham seus lábios furados, porque seus pais ou parentes eram falecidos ou não haviam providenciado o alimento e bebida para o rito. Alguns Xetá reclamaram para Kozák que um ritual decente de furação labial somente poderia ser realizado numa *óka awatu* com uma ou duas casas grandes – *apoãjinge awatxu*. Esta não dispunha de divisão interna, porém, cada família tinha seu fogo.

No passado os Xetá contaram para Silva (2003), que as casas grandes foram usadas como moradia, mas na época em que os narradores eram pequenos, eram usadas durante um período do ano, o verão, por ocasião do ritual de iniciação dos meninos, para o ritual de beberagem, para cantorias e para se protegerem do *ñagua* “onça”, fora essas razões, as famílias nucleares moravam em casas pequenas, as *tapuj kã*.

Era na casa ficavam reclusos os meninos, após o rito de puberdade e as meninas púberes quando eram escarificadas no ventre. Tuca ao contar para Carmen Silva sobre a forma e o tamanho da casa-grande, localizada nessa região a indaga da seguinte maneira:

Você já viu uma casa Xavante na televisão? Aquela casona, alta, redonda? Pois é, a nossa antigamente era mesmo assim, tinha umas diferenças na forma e pra gente construir, porque a gente aproveitava as árvores grandonas

com a raiz no chão, com a ponta fina e o tronco reto, que ficasse na posição certa para a gente poder juntar as pontas do alto e formar o arco do telhado e ela ficar com o teto redondo até o chão. Nós vamos te falar, mas é bem daquele jeitinho da casa dos Xavantes. Eu furei meu beíço numa dessas, na *ôka awatxw* 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 Adjtatukã (SILVA, 2003).

Os parentes consanguíneos do iniciado preparavam a caçada ao urubu e as bebidas fermentadas feita de frutos como guabiroba, jabuticaba, cocos de várias espécies. Os frutos eram esmagados em grandes cochos chamados *tanuango* feitos de tronco de jacaratiá para tais ocasiões. Adicionava-se água quente e, por alguns dias, deixava-se fermentar a bebida. Os anfitriões colhiam grandes quantidades de coco para alimentar os convidados.

Para preparação desse rito, o iniciado e seus pais mudavam-se para uma casa grande dias antes do acontecimento, dois caçadores, geralmente o pai do iniciado com mais outro Xetá caçavam ritualmente um urubu. Para os Xetá, o urubu não podia sob hipótese alguma ser morto, a não ser para o rito de iniciação masculina. Após a morte do urubu, sua carne não era consumida, já suas penas eram usadas para a confecção de flechas. O rito era preparado por um pequeno grupo Xetá, primeiro, um ou dois caçadores caçavam o urubu à flechadas. Depois, a ave era pendurada numa armação de estacas simples, numa pequena clareira da floresta, com suas asas abertas. A viga horizontal, mais ou menos uns 4 metros de comprimento, era fixada numa de suas extremidades no garfo natural formado por um dos esteios de uns 2 metros de altura, e a outra era firmemente amarrada com embira ao outro esteio de altura similar.

Um dos caçadores de urubu portava arco, flecha, um machado de pedra com cabo longo na mão, e o outro levava uma arma feita de madeira. Quando terminavam de

amarrar as asas da ave morta, olhavam o urubu durante alguns minutos e iam embora. Logo em seguida, chegavam um homem, uma mulher e as crianças, sentavam-se num tronco de árvore em frente ao urubu, olhando-o também durante alguns minutos. Mais tarde eles também iam embora, mas os dois caçadores voltavam, tiravam o urubu da estrutura para arrancarem suas penas das asas e das retrizes para enfeitar as flechas. Jamais se comia a carne do urubu e sua carcaça era reerguida na armação. A ave era então deixada nesta posição, nunca mais sendo tocada.

Os caçadores voltavam para a aldeia, depois, enfrente à *apoãjinge awatxu*, levantavam uma grande fogueira e entoavam o canto do urubu próximos à casa. Tudo isso acontecia à tarde, pois o canto do urubu não devia ser entoado à noite. Enquanto isso, a mãe do iniciado pintava o rosto dele com desenhos pretos: uma larga linha descendo verticalmente da testa ao nariz e outra semelhante, diagonalmente, em cada face, juntando-se à primeira. À entrada na *apoãjinge awatxu*, sentava-se o menino sobre um tronco, em dois paus horizontais ou arcos presos à parede. Depois de retirado o colar que adornava o menino, um parente masculino do iniciado tomava então de um pau de jatobá endurecido a fogo, tratado com solução de casca de ipê e cinzas, e rapidamente empurrava o furador através do lábio inferior do menino. A mãe permanecia conversando com ele, exortando-o a ser corajoso e não demonstrar fraqueza por meio do choro. Para ajudar a estancar o sangue, lavava-se a ferida com água quente e tapava-se o orifício com um chumaço de cera. Logo que estancava o sangue no lábio do iniciado, um pequeno pedaço de osso de jaguatirica, em formato de T, era colocado no orifício e ali conservado até curar-se completamente a ferida. Durante o período da cura, diariamente, o lábio era lavado com água quente, fervida numa vasilha de espátula verde de jerivá. O jovem permanecia recluso num jirau construído no alto da *apoãjinge*

awatxu até que seu lábio sarasse, no chão da casa, embaixo do local que o menino dormia, era feito o fogo que o deixava envolto na fumaça, enquanto os homens cantavam e bebiam.

Na *óka awatxu* marcava o tempo-espço do ritual de iniciação masculino e o de beberagem, que se desenrolavam no interior da *apoãjinge awatxu*, durante estes ritos, homens já iniciados, mulheres e crianças frequentavam a casa para cantar, dançar e beber. Enquanto os primeiros cantavam e se embriagavam, as mulheres e as meninas serviam-lhes a bebida na boca, quando eles mesmos já não conseguiam fazê-lo. Às primeiras cabiam ainda as tarefas de cuidar do fogo e de seus maridos embriagados. Esses dois rituais marcavam o período de abundância das frutas, incluindo aquelas utilizadas para fazer a bebida fermentada que os embebedava e os levava a cantar noite e dia, obedecendo aos horários destinados aos cantos que duravam até que acabasse a bebida.

Os homens reuniam-se entoando uma sequência de cinco cantos, sendo quatro deles adotando a perspectiva das aves e um da estrela. O ordenamento dos cantos dava-se da seguinte maneira: primeiro, o canto da jacutinga (*pipiáj*) era cantado antes do dia clarear; o segundo, o canto do surucú (*tãtaj*), era cantado quando o dia já havia amanhecido; o terceiro, o canto do urubu, era cantado durante o dia desde o nascer até o pôr do sol; o quarto canto, o do *Iwadjo áj*, ao anoitecer, o quinto, o das estrelas, *Ñedetai áj*, era cantado durante a noite. As mulheres, de modo especial, apreciavam a dança. Movimentam-se em linhas retas, levando aos ombros paus leves que ofereciam a seus parceiros de dança, a fim de impedir que caíssem de cansaço.

No jirau, o menino iniciado permanecia por alguns dias, só descendo para comer

e fazer suas necessidades fisiológicas.

Ao iniciado, era vedado subir em pau e olhar aqueles que saíam pela manhã. Para impedi-lo de fazer isto, tapavam-lhe o rosto com uma esteira própria para [este] o fim. Aos demais meninos da aldeia não era permitido assistir a perfuração do lábio, enquanto as meninas podiam assisti-la. O pai podia furar o lábio do filho, mas a mãe, ou qualquer mulher ligada a ele pelo parentesco, não podia pintá-lo e nem cuidar dele (...) (SILVA, 1998: 143-144).

Passado o tempo estabelecido de reclusão, no interior da casa grande, ele era banhado com uma erva que o deixava todo verde. Após enxaguar-se, ele saía. Ao sair da reclusão, podia começar a usar o pino labial de duas peças, de resina e de madeira, o *tembetá*⁵³. Passavam a usar brincos de plumagens completas de algumas aves: gaviões, araras, papagaios e tucanos⁵⁴. O ornamento era pendurado por uma fibra de bromélia através de um orifício no lóbulo da orelha e um furo na plumagem da ave. Parava de usar o longo colar de sementes e passava a usar o colar transversal de dentes de quati.

O corpo afirmado é destotalizado com a perfuração feita pelo *tembetá* no lábio inferior, o que lhe atribui, assim, valor a essa parte do corpo. Os meninos com os seus lábios e orelhas furadas transformam-se em jovens caçadores.

⁵³ No filme “Os Xetá na serra dos dourados” há alguns planos que apresentam a confecção do tembetá, adorno labial, usados exclusivamente pelos homens, que é constituído de duas peças perpendicularmente ajustáveis entre si. Para confeccioná-lo, é extraído do jatobá a resina ‘uratxu’ de um pequeno. Conforme o comentário presente no filme, o “fragmento dessa resina endurecida é trabalhado com uma lasca de sílex até sua forma se aproximar grosseiramente de um fuso. A seguir a peça de resina segurada por um tenar de bambu é mantida em cima de brasas, quando aquecida torna-se moldável permitindo ao índio dar o verdadeiro aspecto fusiforme. Adquirida essa forma definitiva, a peça é regularmente polida com areia e água sobre a superfície lisa de uma pedra. O lustre final da superfície é obtido com a fricção da peça em uma folha de embaúba, cuja luminosidade permite dar a mesma uma aparência vítrea. A peça horizontal fixadora do adorno no lábio é feita de um pequeno segmento de madeira, que, trabalhado com um seixo de pedra adquire forma cilíndrica de forma a poder se ajustar no interior da boca na frente da arcada dentária inferior. Para esta operação, utiliza meia arcada de uma mandíbula de um roedor, cujos dentes foram convenientemente preparados. Escava-se no meio desse suporte de madeira, na qual se vai encaixar perpendicularmente a peça fusiforme de resina. Sobre o objeto de madeira introduzido na boca é encaixada a peça de resina pela perfuração feita no lábio”.

⁵⁴ Para confecção desses brincos usava-se uma faca de bambu, as aves eram cuidadosamente depenadas e a pele esticada sobre uma cabaça para permitir a sua secagem sem encolher.

O caçador era um homem com filhos, com habilidade para comunicar com os animais da floresta. Tuca, Kuein e Tikuein contam que houve um tempo, o do grande alagamento, em que os animais falavam como gente. Eles eram dotados com a habilidade da fala, organizavam-se, tinham seu “lugar” e se portavam como gente. Falavam a língua dos antigos Xetá, de modo que todos se entendiam. Os antigos Xetá, “*atxi atxagwi*”, seguiam-nos aprendendo as coisas que o Sol ensinava. Ainda que os animais tenham perdido a habilidade da fala, eles têm outro tipo de linguagem, a dos sons, plenamente reconhecida pelos caçadores que os identificavam e as emitiam quando queriam capturá-los e anunciar ao seu grupo que sua caçada foi bem sucedida.

Carmen Silva (2003) descreve que geralmente os animais tinham dois nomes: o nome verdadeiro dado pelo Sol e o outro é marcado por locuções descritivas, acompanhados dos sufixo normalizador *_ai*; *_ei*. Kuein conta que a capivara era uma índia velha. Ela era a avó do Sol, que a chamou *ka'piwai*. Todos nós falávamos *ka'piwai* quando ela não tinha sido caçada, porque quando a gente caça não chama *ka'piwai*. Se alguém dizer, traz má sorte, não pega mais esse bicho. Todo mundo tem que dizer *haj'kã húua,i* carne de caça que faz hu,u, hu,u no lugar do nome verdadeiro. Senão diz assim, pode dizer só *haj kã* carne. O segundo nome é a conversa do bicho, que é hu u, hu u. (KUEIN *apud* SILVA, 2003).

O emprego do nome descritivo para os animais denotava ainda a forma como foram abatidos, se com borduna, arco e flecha ou armadilha. Neste caso, marca-se o modo como o animal foi morto de forma a descrever ação que o tornou presa do caçador. Por exemplo, o nome do cachorro do mato era *háwaj*, mas quando era caçado era denominado *haj kã atxidjaparurádja* e quando apanhado em armadilha *haj kã tuftuaj*. Aryon Rodrigues (1960 *apud* Silva, 1998) menciona sobre a proibição de se

pronunciar o nome do animal caçado era mantido até depois que a carne tivesse sido consumida.

O conhecimento dos hábitos e mobilidade dos animais também pode ser evidenciado nos cantos Xetá. Neles, os caçadores emitem os sons que expressam os movimentos dos bichos, o canto traça uma imagem dos gestos dos animais, a altura dos vãos, o bater das asas, o balançar da cabeça. O grande destaque está nos sons produzidos pelo cantor, com relativa liberdade, de modo a assumir o canto de um dado animal, uma vez que todos eles tinham seu próprio canto. No entanto, nem todos os caçadores sabem cantar todo o repertório.

Carmen Silva destaca que, “se o universo da caça é marcada pelo tempo, os cantos também o são, pois estavam associados ao período que antecede o nascer e o pôr do sol, ao dia e à noite, à madrugada e ao alvorecer. Para entoá-los era necessário observar esses horários, vinculados aos hábitos dos animais” (SILVA, 2003).

No canto do urubu, os cantores explicaram para Silva (2003), que pela entonação da voz o seu alongamento e altura, se sabe qual é o movimento do animal, se ele está flutuando, se bate asas, se sobrevoa o centro da aldeia. Pelo ritmo do canto se sabe que espécie de urubu é objeto do canto – se é o urubu-rei, se é o urubu da cabeça vermelha. O conhecimento dos hábitos e mobilidade dos animais pode ser evidenciado nos cantos Xetá, que dizem que cada animal tem seu canto, mas nem todos os homens sabem adotar a perspectiva das subjetividades animais. Todos os cantos eram longos e cantados feitos de sons glotais e laringalizados (AYTAI, 1981; SILVA, 2003).

O conhecimento do caçador dos hábitos e mobilidades dos animais tornam-se possíveis quando ele assume um estado xamã, isto é, através de seus corpos (canto e

dança), os caçadores estão aptos a controlar este conjunto de capacidades (CARNEIRO DA CUNHA, 2009; VILAÇA, 2000; VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002, 2008). Entre os Araweté o conhecimento é todo meio que os coloca em contato com os *Mai* – o que inclui os sonhos, a morte e os estados de choque por doença e ferimentos.

Para Viveiros de Castro (2002), generalizando para toda a Amazônia indígena, o caráter híbrido (interespecífico) do xamã não diz respeito apenas à linguagem por ele veiculada ritualmente, mas, sobretudo à noção que ele possui de seu próprio corpo. Isso porque, se ele pode transitar pelos diferentes pontos de vista – humanos como não-humanos – é porque ele pode ocupar diferentes corpos.

Em relação aos ossos das caçadas realizadas, muitos transformariam em adornos das casas e adornos para os Xetá. Eles usavam colares de dentes de quati e penduravam amuletos de crânios de animais em certas árvores dentro do acampamento ou sobre o teto e a armação exterior de suas choças. As mandíbulas eram sempre fortemente amarradas com cipó e exibidos como forma de evidenciar o sucesso na caça.

Em suma, o corpo dos xamãs, assim como a palavra por eles veiculada, poderia ser designado como continente de relações. Ora, graus distintos de redes de relações pressupõem graus distintos de xamanismo e, por conseguinte, de xamãs, que estabelecem certas relações com espíritos, animais, agentes patogênicos, brancos (SZTUTMAN, 2012).

Rito de Caça ao Urubu

Kozák soube a primeira vez do rito de caça quando, por acaso, encontrou na floresta restos pendurados de um urubu. O ritual foi posteriormente feito por Eirakán e seus parentes, para câmera de Kózak, a fim de documentá-lo (1981:101).

Para alguns, os Xetá encenam para a câmera de Kózak, e aí estaria o ficcional no filme dito etnográfico, Lévi-Strauss menciona que os ameríndios concebem tão pouco a noção de ficção que seu vocabulário carece de uma palavra para designá-lo e para distingui-la da pura e simples mentira. Contudo, eles também não concebem a noção de uma história única, e somente essa, de um ponto de vista Ocidental, seria capaz de satisfazer a exigência de verdade (1984).

Logo, não se trata, portanto, de regimes de verdades que estarei propondo aqui com o filme etnográfico sobre o ritual de caça ao urubu feito por Kózak e analisado pelo etnomusicólogo Desidério Aytai (1981). A proposta é explorar as potencialidades desse material tendo como o caso de referência os Tupinambá e os Araweté, na tentativa desdobrar as comparações feitas em pesquisas etnológicas, sobretudo, no “Araweté: os Deuses Canibais” para esse material cinematográfico. Trata-se também de pensar como a história ou a noção de tempo se efetua via esse esquema de ritual.

Desidério Aytai (1981) na tentativa de explicar este rito emprega a noção de sacrifício. Esta noção fora usada de diversas formas para descrever os rituais Tupi, por exemplo, o complexo canibal Tupinambá do século XVI ter sido frequentemente interpretado como uma forma de sacrifício humano, seja no sentido metafórico da expressão, seja em um sentido conceitualmente preciso como fez Florestan Fernandes. A caça ao urubu, não se trata de um sacrifício ritual, como pensado por Hubert e Mauss (2008) em “A noção de sacrifício”, embora estivesse mais próximo da noção de sacrifício debatido por Lévi-Strauss (1962), como aponta Viveiros de Castro (2002) para os Araweté ao pensar o canibalismo escatológico como continuação da antropofagia ritual dos Tupi.

Entretanto, diferentemente dos Araweté onde o sacrifício se impõe no seu discurso escatológico, entre os Aché e os Yanomami é no rito funerário que o avesso se coloca como o sentido regressivo, sacrificial. Para os Xetá, o sacrifício, possivelmente, incide no rito de caça ao urubu, este urubu-inimigo que vê os vermes da carne podre como peixe assado. Apenas em um estado xamã, sob condições especiais e controladas, os Xetá conseguem ver e comunicar com os urubus, que assam seu alimento. Como no mito (M3) o xamã Xetá, logrou dele o fogo de cozinha. Se todos conseguissem ver os vermes que infestam um cadáver como peixes grelhados, significaria sinal de doença.

Um caçador é um vidente dos espíritos dos animais, ele vê, os demais ouvem. O urubu-espírito, após sua morte pelo caçador Xetá, é música. O caçador-matador assume a posição do urubu pelo canto. Os homens podem ir ao céu sem estar mortos, e voltar – os caçadores; ou podem ficar na floresta sem ser devorados – os xamãs. Todos os humanos e os animais mortos também possuíam uma alma chamada mōu. As almas dos entes humanos falecidos e dos animais caçados eram consideradas como inimigas, potencialmente prejudiciais aos viventes, na qualidade de espíritos dos mortos.

Os Xetá temiam muito esses espíritos. O mōu vivia na floresta e retornava para perseguir os vivos, na morte de um humano ou de um animal morto na caça. Seguiam as pessoas que andavam pela floresta, era invisível e causava doenças. Os Xetá notavam sua presença pelo mau cheiro.

O urubu-inimigo morto pelos caçadores Xetá, não para ser comido, mas para ser música, bem como para adornar as flechas dos caçadores com suas penas. O corpo é o lócus da perspectiva e as penas são dotadas do poder de transformar as flechas em eficazes homicidas e com isso afastar do caçador a panema. O arco e flecha feitos com

penas de urubu são os instrumentos que os caçadores utilizam para se deslocarem pela floresta. A caça ao urubu produz pessoas e relações intensivas – xamanismo e caçador, caça e xamã – a partir da morte da ave, trata-se muito menos da substância, da carne do urubu que é incomedível e sim de tomar a posição do inimigo-urubu e incorporar o aspecto subjetivo dele, que come carne podre, come o que cheira mal, em suma, assa os mortos e os come.

O caçador come o que mata, mas antes disso lança mão das técnicas de preparo desse corpo. O fogo mata o espírito, sua fumaça é um dos principais instrumentos dos caçadores para extirpar a substância. A fumaça da queima da madeira de pau d'óleo protegia o caçador e seus parentes das agressões do mōu do animal morto e que vive na floresta. Por isso preferem os alimentos, sobretudo, a carne de caça assada (sem substância).

Para o xamã Araweté é a fumaça de tabaco que ressuscita os mortos no céu. Esta substância, em suma, é um conversor ontológico de “mão dupla” efetuando passagens morte-vida vida-morte e um transformador natureza-(cultura)-sobrenatureza, como no mito de criação dos animais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 533)⁵⁵.

O perspectivismo tende a incidir em espécies como a do urubu, que é um grande carnicheiro, sendo que a dimensão constitutiva das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais espírito e presa, urubu e Xetá. Diferentemente, da antropofagia ritual tupinambá descrito pelos cronistas, missionários e viajantes continua por outros meios via xamanismo na caça, sendo que nos dois casos o que se visa é

⁵⁵ Os animais criados eram humanos, antigamente. Para os Tupi-Guarani, ciclo mítico “onça/gambá” – cru/podre. Para os Piaroa, a relação entre anta/sucuri – terra/água, a relação de canibalismo e de afinidade se dá entre os humanos e os animais, e os deuses aparecem como aliados dos homens face a vingança dos animais (doenças) contra o canibalismo humano. Já para os Araweté, o tema do canibalismo e da afinidade se joga entre homens e deuses, e a animalidade é um pólo relativamente não-marcado (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 224-225).

precisamente a incorporação do aspecto subjetivo do inimigo.

Para os Tupinambá, antes de ser cunhado (paradoxal), o inimigo era uma ave rara. Os animais de estimação favorito dos Tupi eram (e são) as aves belamente coloridas, cuja plumária fornecia a ornamentação para os ritos de execução. Os cantos que antecederiam a morte do cativo o comparavam com um papagaio: “se tu foras um papagaio, voando nos fugiras”, diziam as mulheres, e ainda: “nós somos aquelas que fazemos esticar o pescoço ao pássaro” (CARDIM *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 662).

Já o executor arremedava uma ave de rapina, em sua aproximação da vítima. Thevet descreve a emplumação do cativo e a chuva de penas de papagaio com que as mulheres o cobriam em sua entrada na aldeia, como signo de sua morte. As aves de estimação das mulheres Araweté são os papagaios e as araras, suas plumárias, muitas vezes, são usadas para enfeitar os homens. As aproximações entre guerra e caça possibilita traçar paralelos entre o aprisionamento de inimigos ao cativo das aves ornamentais.

Note-se, entretanto, que as aves de estimação não eram criadas para serem comidas; ao passo que os inimigos sim. Mais que um papagaio, o cativo era uma espécie de “jaboti com plumas”. No seu conceito de perspectivismo, postulo que o universo ameríndio é povoado de diferentes subjetividades e que cada sujeito é dotado de pontos de vista radicalmente distintos. Urubu, pilão, flechas, plumária, tembetá, armas, pinturas corporais, técnicas corporais e técnicas materiais, que agenciam transformações no contexto ritual e escatológico. O pensamento ameríndio está postulando sobre o conceito é coextensivo para humanos e não-humanos, a

particularidade está nos objetos e nos corpos.

Voltando ao esboço traçado do rito de puberdade masculino xetá talvez possa ser vislumbrado, mais especificamente, no rito de caça Urubu como sendo o espaço de relações intensivas entre animal e espírito. Neste rito, os caçadores assumem a posição xamã e estabelecem uma guerra com o urubu ao tomar o ponto de vista dele. Já entre os Araweté, a posição marcada, incide sobre as relações entre humanos e deuses e para os Tupinambá entre humanos e animais.

CAPÍTULO 4 : O CONTATO E O GENOCÍDIO XETÁ

Só o presente e o futuro são realmente tempo. O passado, por causa de ser fixo, imutável, é muito mais espacial que temporal”

Ao pensar sobre a feitura das fotografias e notas cinematográficas de Vlamidir Kozák e do filme “Os Xetá na Serra dos Dourados”, levanto ainda mais uma pergunta: para os Xetá, o que pensavam em relação à equipe do SPI e a equipe científica da Universidade do Paraná? Não se trata de explicar, e sim, a partir dos relatos e mitos Xetá, expressar as razões indígenas. Antes disso, pontuo algumas razões não-indígenas para o genocídio Xetá e o desastre ecológico na região noroeste paranaense.

Os projetos de colonização

Na primeira metade do século XX, inicia-se a colonização da região noroeste do Paraná. Para o Estado consistia em uma região pouco populosa e de difícil penetração por ser recoberta de florestas tropicais densas. Grande parte dessa área fora uma reserva florestal, onde viviam diversos povos ameríndios, mas por volta de 1940, o estado do Paraná passa a vender essas terras para empresas de colonização, que demarcavam glebas e derrubavam a mata. Assim, instalaram-se companhias de colonização, empresas madeireiras e cafeicultores (SILVA, 2003). A partir do filme ‘Os Xetá na Serra dos Dourados’ e de fotografias feitas por Vladimir Kozák com os Xetá, é possível tecer algumas considerações sobre a violência desse “progressismo” ecocida e genocida nessa região da bacia hidrográfica do Paraná.

Nos primeiros planos do filme “Os Xetá na Serra dos Dourados”⁵⁶, há informações sobre a presença Xetá na região noroeste do estado do Paraná, para isso usa letreiros, mapas e comentário (*voz em off*) para a localização do grupo encontrado pelas expedições organizadas pelo SPI e pela Universidade do Paraná. Detalhadamente, o primeiro plano do filme é composto pelo mapa do estado do Paraná e o comentário diz: “Até 1902 acreditava-se que as tribos coletoras e caçadoras nômades haviam abandonado o noroeste do Paraná, cujas florestas vinham sendo devastadas pelas plantações de café, quando agrimensores avistaram índios”.

O mapa presente no plano 1 do filme, que traça uma linha que vai da capital Curitiba até a região da Serra dos Dourados, indica o percurso empreendido pelas expedições de pesquisa da Universidade do Paraná e as expedições de contato do SPI, contexto no qual este filme foi produzido. Além disso, o comentário feito sobre as imagens desse primeiro plano aponta para 1902 como o ano da última menção sobre existência dos Xetá presente no estado paranaense. Ao mencionar o nomadismo Xetá, cria-se como efeito o vazio demográfico em terras paranaenses nas primeiras quatro décadas do século XX. O que o filme não diz, é que o estado do Paraná racionalizava a presença indígena na região noroeste, desde fins do século XIX, através de pesquisas feitas pelo Museu Paranaense e Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense (IHGEP), onde eram realizadas viagens para conhecimento e exploração da região recoberta de densas florestas tropicais. Cotejando os documentos produzidos na época, pouco a pouco, se traça as referências dessa presença (BIGG-WHITER, 1976).

Conforme Carmen Silva (2003), no que tange à ocupação humana, tanto os dados da memória Xetá como as fontes documentais (NIMUENDAJU, 1987) indicam

⁵⁶ Uso uma das versões desse filme, mais especificamente, a versão com o comentário em língua portuguesa.

que as margens do rio Ivaí estavam habitadas no mínimo desde o século XIX pelos Guarani, Xetá, Kaingang. Tais grupos eram designados pelos Xetá como *Mbia*, termo utilizado para se referirem a outros indígenas.

Curt Nimuendaju (1987), a serviço do SPI, viajou pelo médio Paraná em 1912, nas margens do rio Ivaí, lá identificou os Ivaporé, Guarani e Kaingang. Em suas pesquisas, ele também traçou as migrações empreendidas pelos Guarani no princípio do século XIX até o a primeira década 1910, do lado direito e do lado esquerdo do rio Paraná. Entre os grupos Guarani daquela região, xamãs inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas do fim iminente do mundo; juntaram à sua volta adeptos em maior ou menor número, e partiram em busca da ‘Terra sem Mal’, seja por deslocamentos espaciais – alguns a julgavam situada no centro da terra, mas a maioria a punha no leste, além do mar – seja por rituais, via cantos e danças.

Um grupo Apapocúva, chefiado pelo Capitão Ruyzinho, tentando escapar dos “coletores de mate paraguaios”, fugiu do Iguatemi para margem esquerda do rio Paraná, estabelecendo-se na foz do Ivaí (quarenta pessoas) (NIMUENDAJU, 1987). Nimuendaju apontou os motivos que levaram os Apapocúva escaparem dos coletores de mate paraguaios⁵⁷ em consonância com a filosofia guarani.

Estudos historiográficos e econômicos feitos por Queiroz (2012), neste mesmo período da virada do século XIX-XX, na porção central da bacia platina – lado esquerdo e direito do médio rio Paraná, em uma região que abrange tanto o estado do Paraná quanto do estado do Mato Grosso do Sul – apontam para os projetos de colonização via exploração da erva-mate. A plantação de café seria um projeto, apenas estabelecido, a

⁵⁷ O “profetismo” guarani é um fenômeno sustentado por uma série de concepções relativas à condição humana e à socialidade e por um impulso de evasão, de busca por territórios desconhecidos muitas vezes designados como “terra sem mal”, lugar onde a ordem social como que se inverte (SZTUTMAN, 2009).

partir da década 1940.

De toda forma, sabemos que os ameríndios que viviam na região Atlanto-platina, mais especificamente, na bacia platina, na virada do século XIX-XX estavam sob a mira de um projeto de colonização via exploração da erva-mate e, depois, do café e exploração madeireira, que fora legitimado pela criação do mito do vazio demográfico em terras do oeste paranaense, para impulsionar essa colonização de forma intensa e extensiva. O historiador Brasil Pinheiro Machado deu sustentação ao mito do vazio demográfico: como membro do Museu Paranaense na primeira gestão de José Loureiro Fernandes, ocupou cargos distintivos de direção na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Paraná. Chegou a governar o estado do Paraná no ano de 1946, como interventor federal (ROSATO, 2009).

O diretor do Museu Paranaense e antropólogo Loureiro Fernandes, em função de herança de sua formação médica, fez pesquisas com ameríndios situados no Paraná e suas análises contribuíram para reforçar o mito do vazio demográfico presente em discursos oficiais e acadêmicos. As pesquisas feitas com os Kaingang teriam ênfase em questões de antropologia física, que distinguia os índios em puros e impuros através do estudo de sua hematologia. Os indígenas que não estivessem em reservas seriam impuros, misturados. Tal visão seria adequada àquela visão clássica da geografia demográfica ou da historiografia paranaense nem com as esferas governamentais locais. A mistura seria transformada em um argumento para as ações políticas do/de estado frente aos ameríndios, não criando mais reservas indígenas, além das existentes, para Kaingang e Guarani:

Movido por esse ideário de colonização, o Governo do Paraná incrementou seu projeto colonizador oficializando apoio às Companhias de Colonização. Nessa época, os agentes do governo estadual e do Serviço de Proteção aos

Índios (SPI) afirmavam que não havia mais povos indígenas autônomos, sem contato com a sociedade regional no Paraná. Portanto, o espaço estava livre para ser ocupado pelas lavouras de café, pelo gado e agricultura, promovendo, assim, o “progresso e desenvolvimento do Estado (SILVA, 2003: 5).

No final da década 1940, o governo destinou extensas áreas à colonização na região noroeste paranaense, que até então não tinha sido totalmente penetrada pelas frentes de colonização, localizada “entre os rios Ivaí e Paraná, numa área de cerca de 300.000 hectares. Os serviços demarcatórios foram ativados na zona sul e oeste do Município de Campo Mourão. Haveria de ser iniciados os estudos para colonização das terras do oeste, incluindo os sertões dos baixos Ivaí e Piquiri no vale do Paraná” (COSTA *apud* SILVA, 2003).

As notícias sobre a existência de um grupo indígena desconhecido nos caminhos das Companhias Colonizadoras atuantes no norte e noroeste do Paraná em meados da década de 1940, confrontando os planos de “desenvolvimento” traçados pelo governo local para a região, pouco a pouco foi apresentando-se como uma imposição que não podia ser mais ignorada. A migração, a derrubada da mata, o trânsito de máquinas, veículos e equipamentos pesados, a abertura de clareiras e roçados vieram acompanhados por tiros de armas de fogo, muitas vezes nas “caçadas” que garantiam o sustento aos novos habitantes, mas não poucas vezes também contra os ameríndios (SILVA, 2003).

Desta forma, o projeto de colonização da região por si só empreendia tanto o etnocídio quanto o genocídio dos Xetá, ao entender que tratavam-se de terras sem gente, pois as pessoas que por lá viviam não seriam tão humanas assim, poderiam ficar sujeitas a morte e à escravidão. Conforme os relatos dados à antropóloga Carmen Silva, os Xetá

já sofriam os efeitos da chegada dos projetos de colonização muito antes do estabelecimento do contato efetivo com os brancos.

Para o filme *Os Xetá na Serra dos Dourados*, o primeiro encontro e/ou o mau encontro ocorreu quando “agrimensores avistaram os índios”: anterior à chegada das expedições de contato e de pesquisa, ainda na década de 1940, os agrimensores eram responsáveis pelo loteamento das terras que estavam sendo desmatadas no noroeste do Paraná. Os vestígios desse “mau encontro” passam a ser noticiados nos jornais de Curitiba, uma vez que crianças Xetá – Tucanambá José Paraná (Tuca), o Kaiuá, Maria Rosa ã Xetá – são levadas à Curitiba pelos agrimensores e funcionários do SPI.

Conforme dados de entrevista de Dival José de Souza, 72 anos, casado, indigenista da FUNAI, ex-chefe da 7ª IR/SPI em Curitiba/ PR durante o período do contato dos Xetá com os brancos, o nome José é extraído do seu, enquanto o sobrenome Paraná, indica que sua origem é o estado em questão. Dival era filho do Inspetor do SPI, Deocleciano de Souza Nenê, por quem Tuca foi criado (SILVA, 1998: 38).

Os funcionários do SPI vinham tentando, desde 1949, pacificar os Xetá, porém o contato oficial ocorre em 1954, quando um grupo de seis homens Xetá chegaram à fazenda Santa Rosa, situada no córrego Peroba, afluente do Indoivaí, de propriedade do deputado estadual Antônio Lustosa de Oliveira, como descreve Vladimir Kozák (1981) e Carmen Silva (1998). Essa propriedade fora instalada na floresta em 1952, local de caça e coleta dos Xetá, em um contexto de desmatamento para loteamento. Quando Antonio Lustosa de Freitas, administrador da fazenda e primo do deputado Lustosa de Oliveira, iniciara a derrubada da floresta para o seu estabelecimento, os Xetá observaram suas atividades e apanharam os seus machados de aço deixados na floresta.

Dentre os seis que decidiram ir até a fazenda, segundo Kuein, nem todos

concordaram com a aproximação. Os mais velhos foram contrários e irredutíveis, sendo que a iniciativa foi tomada por Adjatukã⁵⁸, filho mais novo dessa família extensa, primo cruzado de Kuein. Os seis Xetá contatados foram: Iratxameway, Ajatukã, Eirakã, Kuein Nhaguakã, Nhaguá e Eirakã; três primeiros adultos e os demais jovens. Em 8 de dezembro de 1954, como descreve Vladimir Kozák, os Xetá vão ao encontro da família de Freitas:

preparava-se Antonio de Freitas para sair para seu trabalho diário na fazenda, quando sua mulher, Carola, chamou-o por ter ouvido vozes lá fora. Olharam pela janela e viram seis índios dirigindo-se à casa. Estavam nus, com exceção de uma pequena tanga púbica. Usavam pinos da cor do âmbar nos lábios inferiores e colares de dentes de animais. Apesar de estarem desarmados e avançarem cuidadosamente, acreditou Antônio de Freitas que sua casa estava sendo atacada. Abriu a porta e começou a bater contra o umbral com a prancha de machadinha, esperando afugentá-los. Depois, Carola de Freitas saiu e colocou algum alimento e açúcar no chão, sabendo que, em geral, os índios apreciam doces. Os Hetá, contudo, mostraram pouco interesse no açúcar e no alimento, pois não sabiam que tais substâncias eram comestíveis. O grupo de índios permaneceu à frente da casa durante horas. (...) Dois dias depois, Eirakán, acompanhado de sua mulher, Alúa, e duas crianças, voltou a Santa Rosa, onde ficaram três dias, recebendo alimentação de Freitas durante toda sua estada. Antonio e Carola de Freitas não mais viram índios até mais ou menos seis meses depois, quando 29 deles vieram acampar próximo a Santa Rosa (KOZÁK, 1981).

Depois de um primeiro coletivo partir para o contato definitivo com os brancos, mais algumas pessoas se juntaram em 1955 à fazenda. Com a colaboração de Ajatukã o administrador da fazenda Santa Rosa consegue alcançar o acampamento de Mã, irmão de Ajatukã e Iratxameway. No entanto, esse coletivo não se instala definitivamente na fazenda, faz visitas periódicas e retorna para o acampamento situado mais ou menos 6 quilômetros da fazenda.

História Xetá, nomes e pronomes

⁵⁸ Adjatukã era irmão de Mã, Haykumbay, “caçador de anta”, que estava acampado com seu grupo familiar em um ponto afastado da fazenda, em sua área de caça (SILVA, 2003: 11).

A “descoberta” da presença de um subgrupo Xetá – do ponto de vista do estado, sob o governo de Moisés Lupion, nunca visto e quase dizimado – vai consolidar o nome de José Loureiro Fernandes na antropologia. Apesar deste antropólogo ter feito pesquisas entre os Kaingang, os Xetá lhe renderam maior visibilidade, pois era visto como mais primitivo (isolado⁵⁹). Sobre os Xetá o autor publicou seis artigos científico, além da produção do filme *Os Xetá na Serra dos Dourados*. Os resultados ou dados dessas pesquisas com os Xetá foram noticiados em artigos apresentados em congressos nacionais e internacionais por Loureiro Fernandes (1953; 1958; 1961).

Até 1955, ano que o antropólogo José Loureiro Fernandes inicia as expedições de pesquisa no rio Ivaí e cria o etnônimo Xetá, há poucas pesquisas e algumas referências documentais, fotográficas e linguísticas em relação aos possíveis Xetá que viviam na proximidade desse rio. Em diferentes períodos viajantes, colonizadores e funcionários de órgãos governamentais como Saint-Hilaire (1820), Bigg-Wither (1873), Telemaco Borba (1904), Nimuendaju (1912) mencionam a presença indígena situada tanto na margem direita quanto esquerda do Rio Ivaí, descrevendo-se e dão-lhe um nome.

⁵⁹ Em 1968, Roberto Cardoso de Oliveira, aponta para o caso desviante, por todas as singularidades que o cercam, que não se enquadraria em sua classificação da sociedade brasileira em áreas indicadoras de “desenvolvimento”, no caso, seria a presença de grupos “isolados” em regiões de altas produções industriais – os Xetá na Serra dos Dourados, região noroeste do Paraná. Em sua classificação, o Brasil poderia ser dividido em áreas de alta produção e áreas de baixa produção. A maioria das áreas de alta produção estaria na região Sul e Sudeste e/ou próximas as capitais dos estados. Ao indicar o “desvio”, explicita as limitações dos indicadores e da metodologia adotada em “Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica” (1968). Como um “grupo silvícola” considerado “isolado”, era caracterizado por possuir uma cultura do tipo neolítica, dependentes, portanto, de uma tecnologia extremamente rudimentar, mantinham sua autonomia, independência econômica absoluta, razoável controle sobre o seu território, descritos, portanto, como autóctones. No entanto, para Cardoso de Oliveira essa definição não era suficiente para compreensão das condições de existência dessas populações e sua diferenciada possibilidade de lograr o desenvolvimento econômico e social. Sem se deter nas razões desse desvio, ele arrisca em levantar duas hipóteses: (i) os Xetá se encontraram marginalizados da economia regional; (ii) os Xetá estavam localizados em um nicho serrano que surpreendentemente permaneceu intocada pela sociedade nacional até 1956. Assim, se o relato da existência dos Xetá, mencionados por Cardoso de Oliveira, remete à 1956, a tentativa desse trabalho ronda sobre as fontes desse relato.

Pode-se dizer que cada nome remete a uma imagem que se configura como uma forma de classificação empreendida por viajantes, exploradores, pela antropologia, arqueologia e pelos próprios ameríndios. Bigg-Whiter ([1873] 1976) usou a designação Botocudos ao encontrar com os possíveis Xetá, por usarem o tembetá, um adorno labial. Telemaco Borba (1904) em suas viagens pelo Ivaí, no final do século XIX, descreve sobre os Aré, “conhecidos pela denominação de Botocudos – são selvagens de índole pacífica, completamente agregados ao convívio de outras tribos, não tem agricultura, vivem exclusivamente da caça, pesca, frutas silvestres, ainda hoje seus instrumentos são de pedra e de osso”. Diz também que alguns deles viviam como cativos dos Kaingang, que os denominavam Kuruton.

Em 1912, Curt Nimuendaju, à serviço do SPI, estabeleceu relações com Guaraní, de modo a levá-los para os postos indígenas recém criados. Em sua descrição, faz uso de uma tipologia entre índios mansos x índios bravos, considerando todos os grupos Guaraní encontrados como mansos; somente os estranhos Yvaporé – os Botocudos dos brasileiros – perambulavam como caçadores esquivos e inacessíveis pelas matas do baixo Ivaí ou viviam como escravos entre os Kaingang. Eles estão no mesmo nível cultural dos Guayakí do Paraguai, que também falavam o Guaraní (NIMUENDAJU, 1987:16). Nimuendaju observou que os Guaraní referiam-se a eles como Yvaporé.

Metraux e Baldus (1946) escrevem um verbete para o Handbook of South American Indians (HSAI) sobre os possíveis Xetá como Guayaki devido à simplicidade da cultura material e à proximidade geográfica dos Xetá com os Guayaki (rios Ivaí e Paraná). Ambos os grupos, na época, não possuíam a cerâmica nem se dedicavam ao cultivo, vivendo somente da caça e da coleta. Essa descrição compõe a imagem

denominada Povos Marginais, criada dentro de uma tipologia empreendida pelo HSAI⁶⁰, que combina um esquema de áreas culturais, uma tipologia de níveis de integração sociocultural e uma teoria que elencava como fator determinante o ambiente sobre o “núcleo cultural” de cada sociedade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 320)⁶¹.

Denominados como Séta, os Xetá também aparecem citados numa outra fonte literária do início do século XX. A vinda de Fric para o Brasil, em 1907, resultou em uma obra intitulada ‘Indiani Jizni Ameriky’(1943), na qual o autor registra dados de suas viagens pelo Paraná. Essa obra tornou-se referência fundamental para os pesquisadores das expedições de “contato”, empreendidas em meados dos anos 1950, já que constavam registros históricos, linguísticos e fotográficos sobre um grupo indígena desconhecido, habitantes da região do rio Ivaí, aos quais foram denominados Séta. Quando os Xetá de Serra dos Dourados foram contatos, os dados de Fric, especialmente os dados linguísticos coligidos, foram fundamentais como ponto de partida tanto para Vladimir Kozák quanto para José Loureiro Fernandes iniciarem seus estudos a respeito desse grupo indígena (ROSATO, 2009).

⁶⁰ O HSAI, composto por cinco volumes e editado pelo antropólogo Julian Steward entre 1946 a 1950, construiu um modelo para organizar a diversidade de culturas e ambientes presentes na América do Sul.

⁶¹ Neste modelo de classificação, os Povos Marginais, classificados como os mais simples, englobam uma série de sociedades heterogêneas, principalmente os Jê, mas também os Tupi, apresentados pelo grupo Ivaporé: Aré-Xetá (STEWART, 1946, vol. 6: 298). Todos os “marginais” teriam algo em comum por compartilharem uma tecnologia de subsistência bastante rudimentar, por carecerem de instituições políticas, por serem predominantemente caçadores-coletores nômades, por viverem em bandos e tirarem seu sustento de um ambiente inóspito. Esses povos estavam concentrados em três áreas de campos abertos, mas de climas diferentes: Cone Sul, Chaco e Brasil Central. Marcela Coelho (2002) aponta que “falar em culturas “marginais” supõe obviamente a existência de culturas de algum modo “centrais”. Se a América do Sul indígena foi geralmente apreendida sob o prisma da oposição entre as civilizações andinas e os povos das terras baixas, no contexto da qual estes últimos podiam todos aparecer como igualmente “rudimentares”, não é menos verdade que, desde cedo, um segundo contraste foi chamado a duplicar internamente aquela oposição, distinguindo os índios horticultores das florestas tropicais de seus congêneres que, por uma razão ou por outra, condenados a ambientes menos favorecidos, não teriam podido ainda desenvolver (ou teriam perdido) esta “cultura” afinal fundamental: a da terra (COELHO DE SOUZA: 2002). A ausência (ou incipiência) da agricultura e o nomadismo tornam-se então a marca distintiva de um tipo de sociedade imaginada por contraste à do índio paradigmático plantador de mandioca encarnado pelos Tupi-Guarani da costa atlântica (e mais tarde identificado de modo mais geral aos habitantes da floresta tropical) (COELHO DE SOUZA: 2002).

Para os estudos linguísticos feitos naquela época, os Sétas de Fric não eram os Xetá contatados, isso permitiu ao antropólogo Loureiro Fernandes atribuir a “descoberta” desses índios à cátedra de Antropologia da Universidade do Paraná, dando-lhes o etnônimo de Xetá (FERNANDES, 1960). Do ponto de vista de Kozák (1981), a questão continuou em aberto, pois, considerava que os índios da Serra dos Dourados não foram descobertos, mas descobriram-se a si próprios (“they discovered themselves”), como escreverá de maneira recorrente em seus manuscritos; além disso, considerava incipientes os resultados linguísticos que levaram à classificação dos índios na direção contrária das conclusões de Fric. Por fim, considerava também equivocado o etnônimo Xetá atribuído ao grupo, cujas pessoas, segundo ele, pronunciavam uma palavra com significado de “muitos índios aqui”: a palavra “Hêta”⁶².

Ao elencar os etnônimos que aparecem na documentação secundária referente à história Xetá, localizamos como dado nome emerge na relação com os não-indígenas⁶³. Marcela Coelho (2002), a partir da etnografia feita por Urban com os Xoc Leng, analisa a história do problema das denominações grupais na América do Sul indígena, esses nomes — supostos etnônimos — se comportariam mais frequentemente como pronomes. No argumento formulado por VIVEIROS DE CASTRO (1996; 2002), voltamos a encontrar o problema da “cultura” ou de “condição partilhada” que definiria

⁶² Este foi o principal motivo que o levou a tomar tal termo como etnônimo dos índios da Serra dos Dourados.

⁶³ No entanto, o nome ou mesmo o etnônimo não assume os mesmos significados, é prudente estranhá-los. Claude Lévi-Strauss, em um seminário intitulado *L'identité*, em 1977, tinha corroborado e ao mesmo tempo provocado os vários expositores sobre as mudanças de nome tanto no ocidente quanto entre os ameríndios, no que tange as diferentes configurações no tempo e no espaço sobre o ato de nomear: “Vocês nos deram uma apaixonante lição de exotismo. O exemplo que há elegido demonstra de uma maneira impressionante até que ponto é possível encontrar em uma sociedade qualquer tudo o que existe em outras, mas em forma de projeções, seja microscópicas ou macroscópicas; porque no fundo, quando nos assombramos ao ver nos relatos dos índios kwakiutl indivíduos que trocam de nome vinte vezes no curso de suas vidas (de modo que resulta terrivelmente difícil seguir a trama), constatamos que conosco, em casa, se dão fenômenos do mesmo gênero e que, simplesmente, há que saber discernir em uma escala microscópica, contanto que em outras partes aparecem a uma escala maior” (LÉVI-STRAUSS, 1981, tradução minha).

os Humanos e que se referia Lévi-Strauss em *Raça e História*:

a humanidade acaba nas fronteiras da tribo, do grupo linguístico, por vezes mesmo da aldeia, a tal ponto que um grande número de populações ditas primitivas se designam por um nome que significa os “homens” (ou, por vezes – digamos com mais discrição –, os bons, os excelentes, os perfeitos, implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participam das virtudes – ou mesmo da natureza – humanas, mas são, quando muito compostos por maus, perversos, macacos de terra ou ovos de piolho) ([1952] 1993).

De volta à etnografia Xetá, uma nota Silva menciona que “os sobreviventes, protagonistas [de seu] trabalho, discordam da designação Xetá para identifica-los enquanto etnia. Seus depoimentos informam que o termo não possui qualquer significado para eles, ao contrário de Héta, empregado por Kozák (1980), que significa muito (a), muitos (as), mas que não é uma autodesignação do grupo. Um dos termos utilizados por eles para se referir ao grupo como um todo era ñandereta, ‘nós gente e/ou nossa gente’, que também não é uma autodesignação, mas que constituía um modo de referirem aos seus” (SILVA, 2003: 1).

As expedições de contato e de pesquisa

Ainda ao mirarmos o filme “Os Xetá na Serra dos Dourados”, mais especificamente, nos planos 3 e 4, vemos a floresta tropical da serra dos Dourados. Logo depois, a imagem de uma “palmeira”. Durante esses dois planos, o comentário diz: “na Serra dos Dourados, um grupo de 20 remanescentes da tribo foram estudados. Tendo servido como guia um índio jovem capturado na infância e educado em Curitiba”.

Em 1955, é realizada a primeira expedição de contato pela 7ª IR/SPI, acompanhada por José Loureiro Fernandes, antropólogo e professor da Universidade Federal do Paraná, pelos dois Xetá (Tuca e Kaiuá) capturados em 1952⁶⁴, dentre outras pessoas. A expedição localiza acampamentos e artefatos, que se acham atualmente preservados pelo MAE-UPR. A equipe, porém, não encontra novos grupos, nem mesmo os seis que visitaram a fazenda Santa Rosa.

A segunda expedição do SPI ocorre um mês depois (novembro), Tuca e Kaiuá acompanham a equipe como interpretes, na fazenda encontraram algumas pessoas do grupo Xetá. A expedição chega também ao acampamento onde viviam os irmãos Mã e Ajatukã, nesta ocasião ã (Moko), irmã do interprete Kaiuá e prima de Tuca, é levada pelo chefe da 7ª IR/SPI, Dival José de Souza, para Curitiba (SILVA, 1998).

Os primeiros filmes de pesquisa feitos por Vladimir Kozák entre os Xetá são de 1956, nos dias 20 a 22 de fevereiro, na segunda expedição de pesquisa organizada pela UPR, coordenada por José Loureiro Fernandes. Nesta ocasião, Ajatukã, Mã e Tuca, juntamente com Antônio de Freitas e o mateiro Pedro Nunes, localizam outro acampamento Xetá, sendo que nenhum Xetá acompanha a equipe até a fazenda Santa Rosa.

Após expedição da Universidade do Paraná, e mesmo com a confirmação da localização de mais dois núcleos familiares, o governo do estado não diminui suas ações colonizadoras, pelo contrário, declarou as terras Xetá de utilidade pública⁶⁵. No mesmo ano de 1956, o núcleo familiar localizado pelos pesquisadores na viagem de fevereiro foi massacrado por jagunços armados, que mataram e queimaram os corpos e as casas. Nhengo, que conseguira escapar do ataque, foi localizado, sozinho e levado por repórteres da Revista Manchete⁶⁶ para junto daqueles que viviam nas imediações da fazenda Santa Rosa. Nesse local, ele contou o que acontecera. Mais tarde,

⁶⁴ “Na mesma ocasião, o deputado estadual Antônio Lustosa Oliveira (PSD) propõe a criação de um Parque Estadual na região da Serra dos Dourados, local onde deveria ser destinada uma área Xetá” (SILVA, 1997:4).

⁶⁵ Ver Relatório Figueiredo volume XVIII e XIX.

⁶⁶ Ver anexo 4 a notícia feita pela Revista Manchete sobre “os índios da idade da Pedra”.

em 1960, narrou o fato a Tuca e Aryon Rodrigues (SILVA, 2003).

No final daquele ano, em novembro de 1956, mais uma expedição de pesquisa foi organizada pela Universidade do Paraná, que voltou à área no Córrego 215, porém não encontravam nenhum grupo e não localizavam mais o acampamento de fevereiro de 1956. Neste mesmo ano Tiguá, filha de Iratxameway, aproximadamente com oito anos, foi retirada de seus pais e levada para ser criada pelo administrador da fazenda e sua esposa, Carolina Alves de Freitas.

Em 1957, Tikuein, filho de Mã, é retirado dos pais para ser criado pelo administrador da Fazenda.

Em 1958, de 12 a 29 de janeiro, nova viagem para fins de pesquisa é feita por Vladimir Kozák, os filmes são feitos com os Xetá que viviam na fazenda Santa Rosa.

Em 1959, nos meses de julho e outubro, são realizadas mais expedições de pesquisa com vistas à localização de outros grupos Xetá, bem como levantamento fitogeográfico da região. Aproximadamente, a seis quilômetros de distância da fazenda Santa Rosa, é encontrado um pequeno acampamento Xetá habitado por Ajatukã, suas duas esposas e dois filhos, e Eirakã, esposa e a filha Ana Maria Tiguá.

Em julho e setembro de 1960 e em 1961, no período de janeiro a fevereiro, uma equipe composta por Aryon Rodrigues (linguista), Vladimir Kozák (fotógrafo e cineasta) e Annete-Lampierre (arqueóloga) realiza uma pesquisa entre parte do grupo que entrou em contato com os moradores da Fazenda Santa Rosa e viviam em um acampamento próximo à fazenda.

Além dessas expedições de pesquisa empreendidas pela UPR, aconteceu uma outra em 1964 por meio da Faculdade de Presidente Prudente/ SP, porém nenhum outro

grupo foi localizado.

Vladimir Kozák acompanhou os Xetá que viviam na fazenda ou próximos à fazenda pelos diferentes postos indígenas para onde foram deslocados (SILVA, 1998). Conforme os Xetá contaram para Carmen Silva, o “mau encontro” com os brancos, não foi uma mas várias, que tiveram como consequências fugas, rapto de crianças, guerras. Nos jornais do período, as manchetes anunciam o genocídio: “Os Xetá desaparecem do cenário paranaense: sobrevivem apenas alguns indivíduos” (SILVA, 1997: 8). Tais sobreviventes são justamente aqueles Xetá que foram ao encontro da família Freitas juntamente com mais algumas outras crianças que foram capturadas.

De forma paralela ao contato e à localização dos índios Xetá, o Estado (federal e estadual) promoveram mudanças nas leis com vistas à diminuição do território das reservas indígenas dos Guarani e Kaingang no estado do Paraná.

Em 12 de maio de 1949, o governo do Paraná celebrou um acordo com a União Federal que visava a reestruturação das terras destinadas aos índios no estado. Até mesmo aquelas áreas já tituladas e doadas aos índios foram alvo dessa determinação. Como consequência desse ato, os Kaingang e Guarani habitantes desses espaços perderam 89,03% de seus territórios, que foram reduzidos de 115.702ha para 26.630ha (SILVA, 2003: 8).

Como indicam os documentos contidos no Relatório Figueiredo, às terras foram destinadas à colonização e uma série de ações por parte do estado do Paraná e dos funcionários do SPI impossibilitou a garantia de proteção ao território indígena. Apesar da “descoberta” dos Xetá e da criação de uma reserva indígena Xetá dentro do Parque Nacional das Sete Quedas em 1961.

Por fim, podemos verificar tal projeto desastroso o ecocida a partir de algumas fotografias de Vladimir Kózak apresentados no fim desse capítulo e de algumas

sequências do filme *Xetá*. Neste sentido, podemos destacar duas sequências do filme. Numa delas, o linguista Aryon Rodrigues, profere algumas palavras sobre a região da Serra dos Dourados: “Eu estou de volta, hoje aqui na região da Serra dos Dourados, onde estive no começo da década de sessenta, isto está completamente mudado. Naquela época, era uma região de floresta tropical muito desenvolvida com árvores muito altas. Agora é campo limpo tudo” (ARYON RODRIGUES).

Na outra sequência do filme *Xetá*, podemos ver como o antropólogo Ney Barreto descreve o desastre ecológico na região da Serra dos Dourados, tanto com o desmatamento quanto com a plantação de café, projetos ecocidas alavancados por uma teleologia do progressismo e desenvolvimento a qualquer custo:

A terra totalmente esgotada, foi uma devastação muito grande, tinha um interesse, uma ganância dominante, que destruíam toda aquela floresta e não aproveitavam madeira nenhuma, a madeira de lei era toda incinerada, eles queimavam aquilo, ficavam queimando meses. (...) E na época já se sabia tecnicamente que as terras aqui, embora sustentasse uma floresta frondosa, eram terras que não sustentariam outra vegetação, porque a base toda é de arenito, areia e uma pequena camada de humus que se acumulou em milhares de anos, mas retirando essa camada de humus, isso daqui se desertificaria. (...) Era uma terra roxa, onde o café exuberante durante uns poucos anos também subiam uns 2 metros, era impressionante, lindo. Mas, depois não nascia nada também, porque a cova era muito pequena, depois com aquele arenito kaiowa, não dava segmento (NEY BARRETO).

A criação dos brancos

Tikuein e Tuca contam sobre a criação e destruição do mundo, dos índios e de como o branco surgiu. Os Xetá narram em seus mitos que os brancos surgiram dos índios. Kikâdy, quer dizer o branco para os Xetá. Então, diz que os índios contavam que tinha um casal de índio, que tinha dois filhos, o mais novo e o mais velho. Os dois irmãos tinham roupas, Tuca e Tikuein não sabiam onde eles tinham arrumado aquelas roupas, apenas sabiam que eles andavam vestidos junto com os seus pais. Quando

anoitecia, eles deitavam e conversavam muito. Os dois irmãos perguntavam assim para o pai deles⁶⁷:

— Pai como é o bicho que comia gente?

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

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

Ele pegou, 'no mato nós tínhamos assobio de macaco, aí assobiou bastante, aí ficou atrás da moita esperando, daqui a pouco veio o macaco sentou naquele toco, aí tirou casca de pau e pegou aquele bichão de cara feia. Ele chegou e meteu a faca, tchou! Já derrubou. Aí, chamou o irmão dele e diz que pegou a mão do macaco e diz que cortava que nem navalha, aí falou:

— Essa meu pai contou ontem.

Aí diz que ele chegou lá no acampamento, falou para o pai:

— Olha! Nós pegamos aquele macaco velho. Começaram a caça, devoraram a caça, comeram o macaco assado. Aí passou outro dia, diz que eles perguntaram se era porco do mato branco, que só comia palmeira, e se porco do mato comia gente também. Aí, diz que o pai falou comia. Tá bom! Deixou.

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

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

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

No outro dia, chamou o irmão dele para caçar, aí chegou lá no mato, aí chegou a volta, aquele caminho mesma coisa que abrir com a máquina né, aí ele falou, olhe!

⁶⁷ Tikuein e Tuca contaram esse mito para Carmen Silva em 2001, quando andavam nas imediações do rio Ivaí.

É aquilo que o pai contou ontem. Aí diz que foram lá. Aí ele falou assim, vai devagarinho e eu vou à frente. Aí ele foi. Aí ele disse, 'acho que aquele tatu voltou correndo', ele já estava enterrado né! E ele escondeu atrás de um pau, aí diz que ele chegou perto do pau e ficou batendo com o rabo. Aí, ele pegou e pulou, puxou o tatu pelo rabo. Matou aquele tatu e não conseguiram carregar aquele tatu que era muito grande pra levar pra tratar [preparar] né. Aí ele foi buscar o pai dele, aí chamou a turma dele pra [cortar] o tatu. Daí, arrumaram, limparam, picaram o tatu, assaram e comeram.

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

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

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

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

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

— Aí passou, ele perguntou um dia para o pai dele se tinha um bugio que ficava com o rabo pendurado em cima do caminho, que a gente ia passando ali embaixo e ele pegava a gente pelo cabelo assim e levava na moita assim na árvore e comia. Aí diz que o pai dele falou:

— É verdade! Tem mesmo! Come a gente, lá embaixo da árvore.

Aí outro dia, ele convidou o irmão dele outra vez e foi para o mato caçar. Aí diz que chegou lá, ele disse que sabia onde estava o macaco. Diz que estava embaixo das árvores. Aí diz que botou a flecha assim, diz que a gente passava por baixo, ele grudava na cabeça da gente e levava a gente para cima da árvore para comer a gente. Aí diz que ele pegou, soltou a flecha nas costas do bicho e caiu lá de cima. Ele chamou o irmão dele. O irmão veio. Tá bom, comia gente, então, nós vamos matá-lo. Então matou, aí levou lá para o acampamento para contar para o pai dele que tinha matado aquele bicho. Aí comeram o bugio. Daí, ele pegou e matou um tamanduá à flecha e o pai dele não queria que matasse com flecha, porque os índios do mato não matavam tamanduá com flecha. Eles pegavam o tamanduá pelo rabo e

matava com pau, com uma cacetada no focinho dele, assim na cabeça. Ele, o mais velho soltou a flecha e matou o tamanduá com a flecha. Daí o pai ficou bravo, o xingou, chamou a atenção dele. Aí diz que ele falou: 'amanhã eu vou embora'. Daí diz que o irmão dele, eram só os dois, andavam juntos os dois. Aí diz que no outro dia, ele despediu do pai, o pai chorando e a mãe chorando disseram que era para ele não ir embora. Ele disse: vou embora sim. Aí, diz que o irmão dele foi andando atrás dele até uma altura, chorando que queria ele voltasse. Não vou voltar, não vou voltar! Vou embora, o pai xingou a gente, me xingou. Se você quer, volta lá para casa pega suas coisas e vamos! O irmão dele voltou, pegou as coisas dele também e foram embora. Marcou o rumo do sol e rumou para lá. Onde anoitecia, eles pousavam, no meio do mato. Aí diz que foi um dia, o irmão dele começou a chorar porque achava que eles já estavam perdidos. Ele falou para o irmão:

— Não, nós não estamos perdidos. Nós vamos descobrir outro grupo de gente nossa e foram em frente. Um dia, o mais velho percebeu que onde eles passavam tinham galho quebrado que nem nós fazíamos lá no mato. Ele falou e mostrou para o irmão dele: aqui tem gente. O irmão dele ficou mais contente. Afundaram [foram] mais para frente. Aí mostrou para o irmão! Aí diz que foi indo e saiu num carreiro mesmo. Aí o irmão dele, mais novo, ficou contente. Chegaram ao acampamento desse pessoal, outra gente nossa né. Eles não estavam lá. Eles tinham pegado uma anta, estavam assando a anta lá no barreiro. Aí, diz que pegaram e foram lá onde estavam os índios tudo assustado, porque os índios no mato não tem roupa e viram aqueles dois de roupa, vestidos. Aí ficaram assustados. Aí falavam a linguagem também. Aí diz que falaram a linguagem com eles e tal, eles ficaram desconfiados, mas eles falavam a linguagem! Contaram de onde vieram. Foram contando para eles. Quando foi de noite, diz que o mais velho pediu uma criança para dormir com eles. Aí o índio deu, aquela criança para dormir com eles. Só que quando foi de noite, as crianças cagaram neles e eles levantaram bravos. E começou a falar que a criança cagou neles, xingou. Daí, os índios pediram a criança. Aí eles pegaram e tiraram a roupa, trocaram outra, deitaram e dormiram. Aí, os índios mataram eles. Os índios mataram eles dormindo. Para eles mataram né! Derrubaram o pau na cabeça deles e mataram! Aí, para os índios eles mataram né! Aí diz que pegaram e vieram embora. Aí diz que no outro dia, quando passaram uns dias, eles voltaram lá onde é que estavam os dois mortos, eles não estavam mais lá onde eles tinham deixado. Aí diz que eles tinham aberto uma picada, onde que o sol entra também. Abriram, a tal picada. Aí, diz que foi cortado árvore, derrubando mato, derrubando mato, abriram a picada [atalhos] com foice, facão e sei lá mais o que. Abriram tudo, eles abriram tudo. Aí foram embora! Aí com o tempo, é que foi aparecendo o branco. Então o branco, foi gerado do índio também. Os índios contavam que o branco foi gerado do índio também, foi gerado de nós. Que os dois eram filhos dos índios também, os brancos né. Aquele que eles mataram! Com o tempo eles apareceram. Daí os índios falaram: 'nosso filhos, esses caboclos'.

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

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

Por isso, que eu te digo que nossa história não começou depois dos

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

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

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

A criação dos brancos contados por Tikuein e Tuca se relaciona a um regime simbólico de uma ampla difusão também entre outros indígenas, que refere-se a uma economia da alteridade onde o conceito de ‘inimigo’ assinala o valor cardinal. Pode-se dizer que, a partir da socialidade, os Xetá já conheciam o branco desde muito antes do contato. Ao usar a noção de “sociedade fria”, não como um dado em si, mas algo como uma descrição possível para pensarmos atitudes frente à história, Eduardo Viveiros de Castro, consegue elucidar como os ameríndios se inserem na historicidade.

Os outros foram o que somos [humanos], e não, como para nós, são o que fomos [animais]. E assim se percebe quão pertinente pode ser a noção de “sociedades frias”: a história existe sim, mas é algo que acontece aos outros, ou por causa deles. Este processo não fala de uma diferenciação do humano a partir do animal, como é o caso em nossa mitologia evolucionista moderna. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Como aponta Lévi-Strauss (1993), a “abertura ao Outro” são aspectos estruturantes do pensamento ameríndio, tais como a lógica dualista, que teria relação com a abertura estrutural deles ao Outro: afins, animais, inimigos, brancos, espíritos, estrangeiros. As aqui chamadas categorias da alteridade constituem posições de um contexto relacional específico, um lugar privilegiado para elaboração de novos eventos e para absorção de novas pessoas e coletividades.

Para os Xetá, os brancos eram inimigos, quando não estavam fugindo deles e sendo mortos, estavam procurando-os para matá-los ou, simplesmente, para lograr suas ferramentas. Esses encontros se caracterizavam, muitas vezes, como uma relação de guerra seja porque os Xetá viam os brancos como inimigos e quiseram se vingar dos ataques empreendidos por eles no território em que se encontravam, seja porque o inimigo é ontologicamente um Xetá, “o branco surgiu do índio”, “eles eram irmãos”, “eles surgiram de nós, dois irmãos que agiram errado, agiram diferente de nossos antigos”, “os dois eram filhos dos índios também, os brancos”, “aqueles dois que tinham roupa e que os outros nossos mataram, aqueles que eles mataram era Xetá também, só que os de outro grupo”⁶⁸. O branco é um parente distante, um tipo de inimigo, com quem se estabelece relações de guerra. De acordo com o pensamento ameríndio, Xetá e inimigo são posições intercambiáveis. Consequentemente, dizer que o inimigo está ‘incluído na sociedade’ não é dizer que o Outro é, no final das contas, um tipo de Eu, mas sim que o Eu é, antes de mais nada, uma figura do Outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 429). O exterior é *imanente* ao interior, pois este é englobado por aquele.

⁶⁸ Trechos retirados do mito de criação dos brancos coletado por Carmen Silva (2003).

Ao decidirem, por fim, estabelecer uma aliança com os brancos, os Xetá guiavam-se por um conjunto complexo de motivos, que, se incluía o interesse pelos machados de ferro e outras ferramentas, não se restringia a eles, pois que estavam cansados das fugas incessantes dos brancos que destruíam rapidamente seu território.

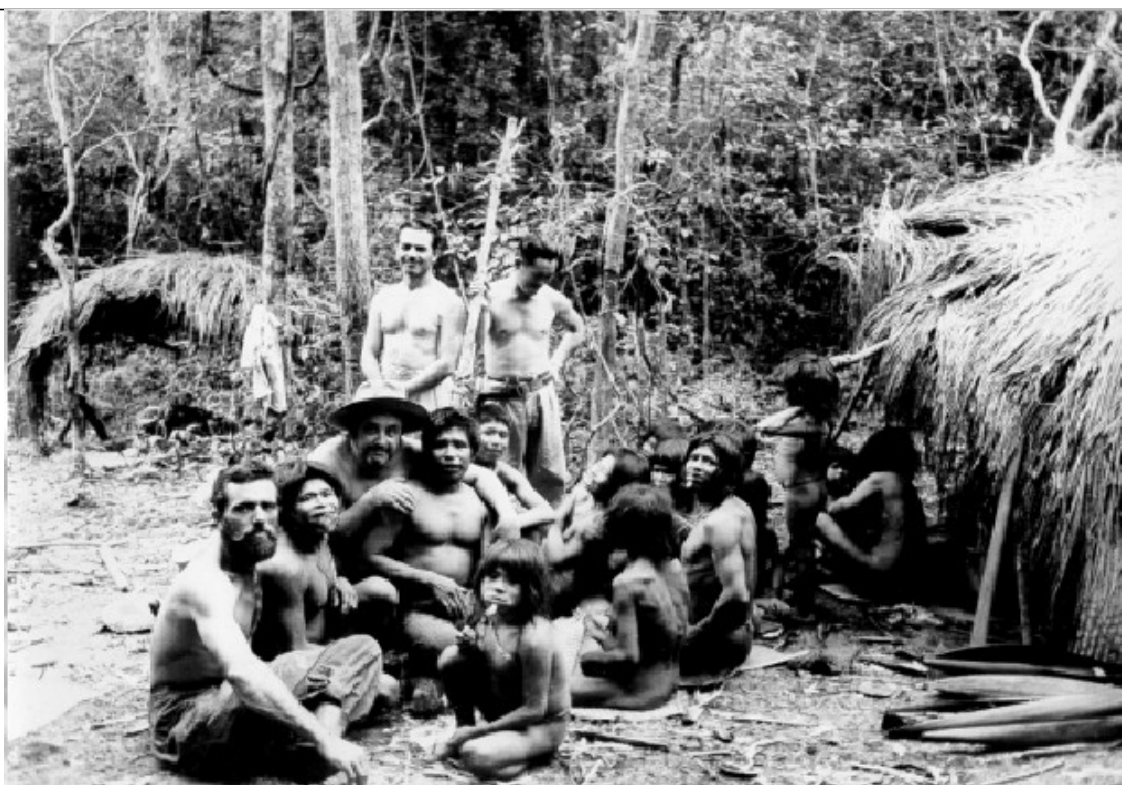
Paradas e o “Mau encontro”



Serra dos Dourados, entre o rio Ivaté e córrego 215



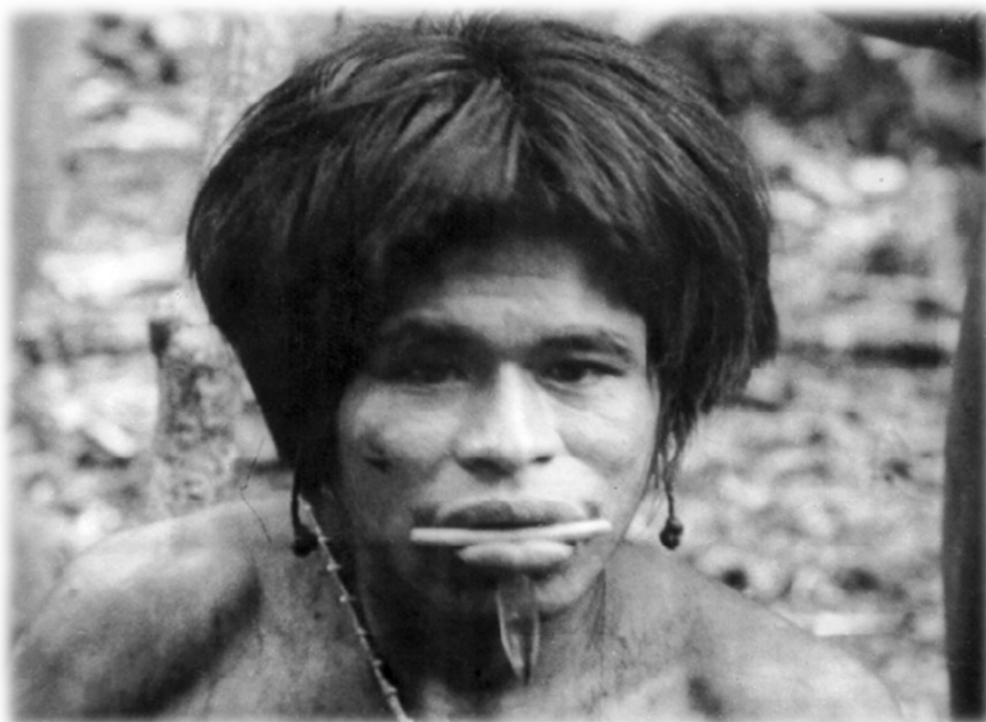
Tapuy



Funcionarios da Cia. Miyamura, prof Loureiro, Ajatukã, Tuka, grupo familiar de Nhengo



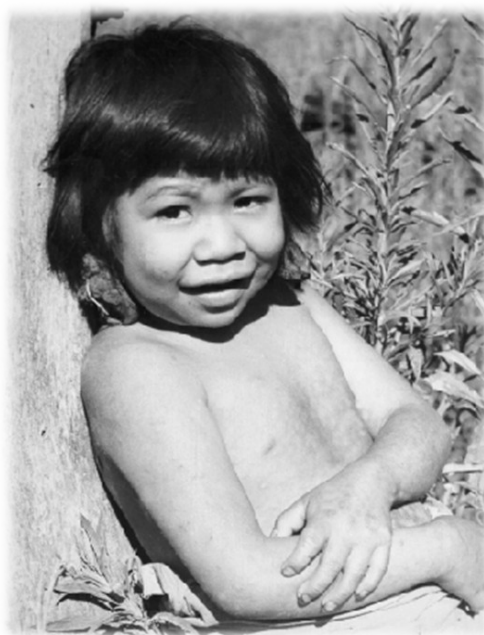
Nhengo e seu grupo familiar



Labrete usado no interior do lábio, onde se encaixa o tembetá



Ã, no burrico, e Dival José de Souza (SPI)



Ã com brincos de plumária



Tikuein Ueió (Kaiuá) e ã (Moko) sua irmã



Tukanambá José Paraná (Tuca)



No Passeio Público em Curitiba, 1958: Kuein, Mã (Haikumbay) e Tikuein (Mã)



Fazenda Santa Rosa – 1958



1957/ 1958 – rancho de atração, construído pelo SPI. Prof. Loureiro, Tuka, pessoal do SPI e da fazenda



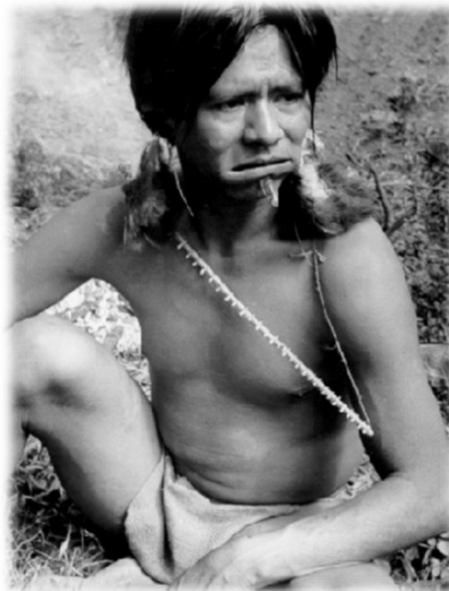
1960 ou 1961 – Aldeia na margem do Indováí – pesquisadores Annete-Lampierre, Aryon Dall'Igna Rodrigues, Aruay (mulher de Eirakã), Eirakã, crianças (filho de Atajukã e Aruay), Tiguá, Tuka e Mã

Vladimir Kózak e Tuka





Homem (Eirakã) com arco e flecha adornada



Homem (Kuein)adornado e usando tanga



Ajatukã adornado e portando o machado com lâmina de pedra



Frentes de expansão



Devastação da mata



Nhengo com buraco labial para introduzir o tembetá

NOTA FINAL

No intuito de tecer algumas considerações finais dessa dissertação, elenco alguns pontos conclusivos. O primeiro diz respeito ao ato de realizar essa pesquisa se situar contra uma posição iconoclasta na prática científica. Bruno Latour, numa busca de descolonizar o conhecimento científico dos iconoclastas, um deles em relação aos trabalhos realizados com os dados secundários presentes em museus, diz:

Não são os museus os templos nos quais sacrifícios são feitos para se pedir desculpas por tanta destruição, como se quiséssemos de repente parar de destruir e estivéssemos começando o culto indefinido de conservar, proteger, reparar? (...) Assim, pedir aos destruidores de ídolos que despedacem os muitos mediadores da ciência para atingir o mundo real lá fora, melhor e mais rápido, seria uma chamada à barbárie, não à iluminação. Nós realmente teremos que passar mais um século alternando violentamente entre construtivismo e realismo, entre artificialidade e autenticidade? (LATOUR, 2008).

Daí, ir aos museus e tomar o seu acervo com uma postura iconoclasta – mesmo sabendo que, todo “monumento de cultura” é também de barbárie, ou, dito de outra forma, o processo de perda não é algo exterior ao discurso e à prática de redenção, é mesmo constitutivo dessa forma que mobiliza os sentidos e as ações de destruição e preservação de maneira indissociável – impossibilitaria levantar perguntas outras ao acervo preservado.

Não sabia de antemão o que havia nos museus: Museu Paranaense e Museu de Etnologia e Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Depois, com o objeto-sujeito – filmes, fotografias, cantos, palavras – passei a descrever e a examinar o

material. Procurei outras propriedades das/nas imagens⁶⁹, para além de apenas mostrar como elas foram geradas ou a que espécie de iconoclasmo têm sido sujeitadas, apontar, sobretudo, como elas produzem conexões. Para isto, empreguei um tipo de comparação para fazer com que as imagens dissessem algo da própria ontologia indígena. A partir dessas imagens do real e com auxílio das teses de Carmen Silva e Eduardo Viveiros de Castro, oscilações de perspectivas se impuseram como resultado do tipo de interpretação, a que cheguei ao final deste trabalho. Não se tratam de todas as oscilações possíveis, apenas algumas sugeridas nas correlações entre imagens e escritas.

O segundo ponto levado em consideração diz respeito às interpretações feitas na época por José Loureiro Fernandes (1958; 1959; 1961) para o estabelecimento de aproximações bem diversas ao mundo Xetá. Apesar do pensamento da época sobre cultura e tendo clareza de tais interpretações tão limitadas, outras teriam sido passíveis conforme a perspectiva do observador ou dos diferentes modos de agenciar, justificar e correlacionar às imagens postas. Ainda havia um ranço e/ ou certo recalque em considerar a diferença como sinal de atraso na flecha da História. Esta História baseava-se em uma noção de tempo linear para ordenar essa construção temporal e obscureceu as outras Histórias. Como em relação aos Xetá, que já na década 1970, eram noticiados como extintos por um imaginário duplamente viciado: pelo colonialismo da locomotiva do progresso e por uma xenofobia projetada.

Ao estudar a História ameríndia, a origem não diz respeito aos primeiros contatos com o branco, mas, se este for o ponto de partida da pesquisa, como no nosso caso, e ainda, entre toda a documentação referente ao evento houver filmes e fotografias, multiplicam-se os elementos para pensar esse passado, pois, sobretudo,

⁶⁹ Na definição de imagem para Latour, inclui qualquer signo, obra de arte, inscrição ou figura que atua como mediação para acessar alguma outra coisa.

essas imagens fixas e em movimento não são frutos apenas de subjetividades de quem está por trás das câmeras e, sim, produtos de compartilhamentos, diálogos, silêncios e participações, no caso, entre Vladimir Kózak e os Xetá.

Embora, tais filmes e fotografias demonstrem certo enquadramento, as técnicas e as memórias corporais revelam-se insubmissas independentemente dos formatos feitos com as câmeras e permanecem potentes como descrição de mundos e, assim, mesmo que de forma residual, temos acesso à ontologia.

Para finalizar, o terceiro ponto diz respeito às relações entre conhecimento e alteridade e como traduzi-las. Na presente pesquisa, os primeiros contatos com os Xetá foram examinados a partir da noção formulada por Pierre Clastres de “mau encontro” entre índios e brancos, mas também a partir do pensamento Tupi-Guarani para responder uma pergunta figura-fundo aparente: Quem são os brancos para os Xetá? Era possível entender essa “sociedade primitiva” em seus próprios termos: as relações que as constituem e que ela constitui, sobretudo, a partir da memória das falas e corpos? É possível correlacionar e verificar por meio do dispositivo imagético conceitos como “cultura”, “técnica”, “matéria”, tais quais elaborados pela disciplina antropológica, e ainda, submetê-los aos próprios “conceitos” do nativo, no caso, dos Xetá?

As respostas a tais perguntas evidentemente não podem ser conclusivas, mas creio que este é exatamente o trabalho do antropólogo, traduzir, ou seja, equivocar-se, no sentido dado por Eduardo Viveiros de Castro.

I wish to make clear is that equivocation is not just one among other possible pathologies that threaten communication between the anthropologist and the “native”— such as linguistic incompetence, ignorance of context, lack of personal empathy, indiscretion, literalist ingenuity, commercialization of information, lies, manipulation, bad faith, forgetfulness, and sundry other

deformations or shortcomings that may afflict anthropological discursivity at an empirical level. In contrast to these contingent pathologies, the equivocation is a properly transcendental category of anthropology, a constitutive dimension of the discipline's project of cultural translation. It expresses a *de jure* structure, a figure immanent to anthropology. It is not merely a negative facticity, but a condition of possibility of anthropological discourse [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2004: 10 *apud* CAIXETA DE QUEIROZ, 2012).

Os percalços de traduzir se dão mesmo quando se faz uma pesquisa de campo “tradicional”, quando se vive e conversa com o nativo, isto certamente torna-se ainda mais evidente quando não se faz trabalho de campo, como é o caso desta pesquisa, e, fica-se limitada à consulta da bibliografia produzida por terceiros, bem como de imagens feitas por terceiros. Então, não podemos subestimar o mérito deste tipo de pergunta em negativos de imagens preservados pelos museus, sobretudo, acerca do modo de vida, pensamento de um povo, bem como as relações tecidas que compõem sua realidade – se quiser, à sua ontologia – posição essa aliás, defendida pelo próprio Lévi-Strauss em “*Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas levantados por seu ensino*” sobre o papel dos museus de antropologia como prolongamentos do campo.

De fato, o contato com os objetos, a humildade inculcada aos museógrafos por todas as pequenas tarefas que estão na base de sua profissão – como a desembalagem, a limpeza, a manutenção –, o profundo senso do concreto desenvolvido por esse trabalho de classificação, identificação e análise das peças da coleção, a comunicação com o meio indígena, estabelecida indiretamente por intermédio de instrumentos que é preciso saber manejar para conhecer, e que possuem além disso uma textura, uma forma, muitas vezes até um cheiro, cuja apreensão sensível, milhares de vezes repetidas, cria uma familiaridade inconsciente com modos de vida e de atividades remotos e, por fim, o respeito pela diversidade das manifestações do gênio humano, que fatalmente resulta de tantos e incessantes testes para o gosto, a inteligência e o saber, a que objetos aparentemente os mais insignificantes submetem de uma riqueza e de uma densidade que não devem jamais ser subestimadas (LÉVI-STRAUSS, 2008b: 532-533).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYTAI, Desiderio. In: KOZÁK, Vladimir et. Um microcosmo musical: cantos dos índios Hetá. In: “Os índios Hetá: peixe em lagoa seca”. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, Curitiba, v. 38, p. 121-159, 1981.

BAZIN, André. Ontologia da Imagem fotográfica. In: A experiência do cinema – antologia, Ismail Xavier (org). Rio de Janeiro: Ed. Graal: Embrafilme. 1983.

BIGG-WITHER, Thomas, P. Novo caminho no Brasil meridional: a Província do Paraná. Rio de Janeiro, [1878] 1974.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira? In: Sobre o Pensamento Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988.

CARNEIRO, Robert. Introdução. In: KOZÁK, Vladimir et. “Os índios Hetá: peixe em lagoa seca”. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, Curitiba, v. 38, p. 13-17, 1981.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica. In: Cultura com asas. São Paulo: Cosac Naify, [1985] 2009a.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Vingança e temporalidade. In: Cultura com asas. São Paulo: Cosac Naify. 2009b.

COELHO DE SOUZA, Marcela. O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Cineastas indígenas e pensamento selvagem. Devires (UFMG), v.5, p. 98-125, 2008a.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. “Do movimento ao fixo (e vice-versa) em Lévi-Strauss”. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R. & Freire Nobre, Renarde (org.), Lévi-Strauss: Leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Between the sensible and the intelligible: Anthropology and the cinema of Marcel Mauss and Jean Rouch. Vibrant, v.9, n. 2, 2012.

CLASTRES, Hélène. Terra sem Mal. O profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. Entre silêncio e diálogo. Série L’ Arc Documentos – Lévi-Strauss. São Paulo: Editora Documentos LTDA, 1968.

CLASTRES, Pierre. Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

CLASTRES, Pierre. Etnocídio. Arqueologia da Violência. São Paulo, Cosac Naify, 2004.

COMOLLI, Jean-Louis. Ver e poder: a inocência perdida: cinema, televisão, ficção, documentário. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

FAUSTO, Carlos. Os índios antes do Brasil. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.

FRANÇA, Luciana. CAMINHOS CRUZADOS: parentesco, diferença e movimento entre os Kagwahiva. Tese de doutorado em antropologia. PPGAS-Museu Nacional, 2012.

FRANCE, Claudine de. Cinema e antropologia, Campinas, SP, Editora da Unicamp, 1998.

- FRANCE, Claudine (org.). Do filme etnográfico à antropologia filmica. Campinas, Editora Unicamp, 2000.
- FREIRE, M. & LOURDOU, P (ORG.). Descrever o Visível: cinema documentário e antropologia filmica. Edição Liberdade, 2009.
- FERNANDES, Florestan. A função social da guerra na sociedade Tupinambá. São Paulo: Hucitec, [1952] 1970.
- FERNANDES, José Loureiro. Os índios da Serra dos Dourados (os Xetá). Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia 27-46. Recife, 1958.
- FERNANDES, José Loureiro. A dying people. Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research, [s.1], n.2, 1959.
- FERNANDES, José Loureiro. Le peuplement du nord-ouest du Paraná et les Indiens de la Serra dos Dourados. Boletim Paranaense de Geografia da Universidade Federal do Paraná 2/3: 79-91. Curitiba: UFPR. 1961.
- GELL, Alfred. Definição do problema: a necessidade de uma antropologia da arte. Poesis: Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Contemporâneos das Artes. n. 14, ano 10, agosto de 2009.
- GOLDMAN, Márcio. Alguma Antropologia. Rio de Janeiro, 1999.
- GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. Etnográfica, Lisboa, v. 10, n. 1, maio 2006.
- HARTMANN, Thekla. Bibliografia. Revista de Antropologia, v.22, p. 193-195, 1979.
- HECKENBERGER, Michael J.; NEVES, Eduardo G.; PETERSEN, James B.. De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 41, n. 1, 1998 .
- HEIDER, Karl G. Uma historia do filme etnográfico. Cadernos de Antropologia e Imagem/UERJ. Vol.1, n1, p. 31-54, 1995.
- HELM, C. Memória da antropologia no sul do Brasil. Editora da UFSC/ABA, 2006.
- LARAIA, Roque de Barros. Tupi : índios do Brasil atual. São Paulo : USP, [1972] 1986.
- LATOUR, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? Horizonte antropológico, Porto Alegre, v. 14, n. 29, June 2008.
- LEROI-GOURHAN. A. Cinema et sciences humaines. Le film ethnologique existe-t-il? Revue de Géographie Humaine et d'Ethnologie 1948; 3:42-50.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. In: Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, [1958] 2008a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas levantados por seu ensino. In: Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, [1958] 2008b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. La identidade. Barcelona: Editiones Grasset, [1977] 1981.
- LÉVI-STRAUSS. Minhas Palavras. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: Antropologia estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1952] 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A origem dos modos à mesa: Mitológicas III. São Paulo: Cosac Naify, [1968] 2006.
- LIMA, Tânia Stolze. O pássaro de fogo. Revista de Antropologia, São Paulo , v. 42, n. 1-2, 1999.
- KOZÁK, Vladimir et. The Hetá Indians: fishs in a dry pond. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 55, part 6, pp. 349-434, 1979.
- KOZÁK, Vladimir et. “Os índios Hetá: peixe em lagoa seca”. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, Curitiba, v. 38, p. 11-120, 1981.

MARANHÃO, Maria Fernanda Campelo. Contextualizando Imagens Paranistas (1940-1950): O filme etnográfico de Vladimir Kozák e as Ciências Sociais no Paraná. Monografia de Especialização em História e Geografia do Paraná da Faculdade Padre João Bagozzi. Curitiba, 2006.

MAUSS, Marcel. As Técnicas Corporais. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo, Cosac Naify, 2008.

MELATTI, Julio César. Por que áreas etnográficas? 2011. Disponível no site: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/01porque.pdf>

MÉTRAUX, Alfred. A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis. São Paulo, Companhia Nacional/ Edusp, [1928] 1950.

MONTE-MÓR, Patrícia & PARENTE, José Inácio. Cinema e Antropologia: horizontes e caminhos da antropologia visual. Rio de Janeiro: Interior Produções, 1994.

NIMUENDAJU, Curt. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Hucitec, Edusp. 1987.

NOELLI, Francisco Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. Revista de Antropologia. Vol. 39 n2, p.7-53, 1996.

PIAULT, Marc-Henri. A antropologia e a sua “passagem à imagem”. Cadernos de Antropologia e Imagem/UERJ. Vol. 1, n1, p. 23-30, 1995.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora da UNESP/Nuti-Pronex, 2007.

RAMOS, Alcida Rita. Uma crítica a desrazão indigenista. Série Antropologia, 1998.

RODRIGUES, Aryon. A língua dos índios Xetá como dialeto Guaraní. Revista Brasileira de Linguística Antropológica. Volume 3, n2, p.211-215, dezembro de 2011.

ROSATO, Márcia Cristina. Uma Constelação de Imagens: a experiência etnográfica de Vladimir Kozák. Tese de doutoramento em sociologia. UFPR, 2009.

SAMAIN, Etienne. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul./set. 1995.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. Boletim do Museu Nacional n. 32, 1979.

SILVA, Carmen. Em Busca da Sociedade Perdida: O Trabalho da Memória Xetá. Tese de doutoramento em antropologia. UNB, 2003.

SILVA, Carmen. Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. Dissertação de mestrado. UFSC, 1998.

STRATHERN, Marilyn . O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas, Editora da Unicamp. 2006.

SZTUTMAN, Renato. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP, 2012.

TREVISAN, E. Biografia de Vladimir Kozák. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, Curitiba, v. 37, 1979.

TROMBINI FILHO, Wladimir Oympio. Vladimir Kózak. Curitiba: Mercambo, 1984.

VILAÇA, Aparecida. 2000. “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. RBCS, 15(44): 56-72.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté: Os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, [1984] 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guaraní. In: As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São

Paulo: Hucitec, Edusp. 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A imanência do inimigo. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multinaturalismo ameríndio. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”. *Mana*, 8(1), 113-148. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; FERREIRA, P. P. [et al]. A identidade na era de sua reprodutibilidade técnica. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. In: João Urbano (org), *Revista Nada*. Lisboa: Urbanidade Real, n. 11, p. 34-51. 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo Transversal. In: CAIXETA DE WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*, São Paulo: Cosac & Naify: 2010.

Revistas

Revista de Antropologia. Pequenas Comunicações. Volume 2, n2, junho de 1954.

Revista de Antropologia. IV Reunião Brasileira de Antropologia. Separata do volume 8, n1, junho de 1960.

Revista de Antropologia. Volume 10, n1 e 2. Junho e dezembro de 1962.

Revista de Antropologia. Noticiário. Volume 9, n1 e 2, junho e dezembro de 1961.

Revista Manchete, 22 de setembro de 1956.

Filmes citados

BRAUNBERGER, Pierre & BRAUNBERGER, Myriam . *La Course de taureaux*. 1958 p&b, 75’.

LOUREIRO FERNANDES, José. *Os Xetá na Serra dos Dourados*. 1958. 16 mm, 47’.

SEVERO, Fernando. *O mundo Perdido de Kozák*. 1988. 16 mm, 15’.

SEVERO, Fernando & SILVA, Carmen. 2010. *Os Xetá*. 35 mm, 20’.

Cd-Room

SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA DO PARANÁ. *Quem são os Xetá*. CD-ROM. Curitiba: Museu Paranaense. 2000.

Sites visitados

ABA: www.portal.abant.org.br

CNRS: www.cnrs.fr

Biblioteca Curt Nimuendaju/FUNAI: www.funai.gov.br

ISA: www.socioambiental.org

MAE – UFPR: www.proec.ufpr.br/links/mae.htm

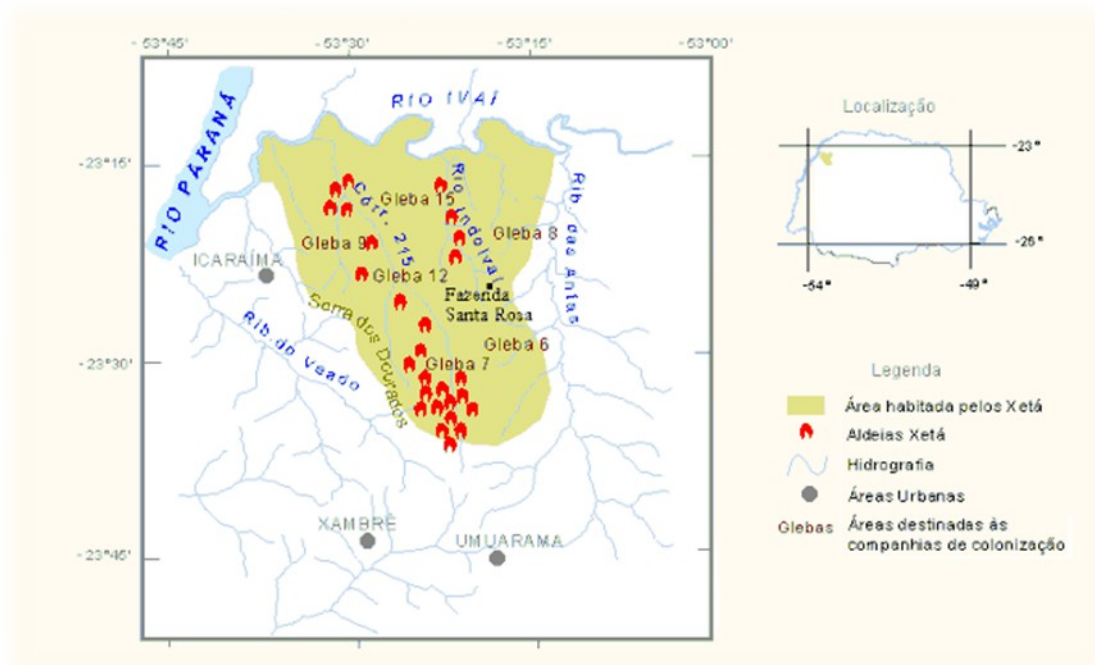
Museu Paranaense: www.museuparanaense.pr.gov.br

MPF – volumes XVIII e XIX do Relatório Figueiredo: 6ccr.pgr.mpf.mp.br/institucional/grupos-de-trabalho/gt_crimes_ditadura/relatorio-figueiredo

Página do Melatti: www.juliomelatti.pro.br

ANEXOS

1. Mapa da área habitada pelos Xetá na margem esquerda do rio Ivaí



Fonte: CD-Room Quem são os Xetá. Museu Paranaense – Secretaria de Estado da Cultura do Paraná. 2000.

2. Mapa da Área Etnográfica Atlanto-Platina



Fonte: www.paginadomelatti.com.br

3. Catalogação das Notas Cinematográficas de Vladimir Kozák

Hetá: 1ª parte, colorido, 55m., início da viagem à Serra dos Dourados, caçada, manufatura de machado lítico, refeição de ratos, manufatura de flechas, refeição de palmitos e jaracatá, levantamento de tapui;

Hetá: 2ª parte, colorido, 55 m., preparo de erva mate, larvas, tecelagem indígena, manufatura de tembetá de resina de jatobá, aparecem Heiracan e Meo, curativo com pele de onça, cobra assada, flechada, adornos de penas de arara;

Hetá: 3ª parte, colorido, 55m., derrubada da palmeira de jerivá, ritual do urubu, artesanato de vasilhas de ferver água eram feitas de tangua mamba e espátula floral de jerivá, porungos, artesanato de contas, brincos de penas, artesanato de animais em cera, caçada, construção do tapui, tembetás de resina de madeira da jatobá e outras.

Hetá: 4ª parte, colorido, 55 m., refeição de larvas de palmeira, assado de tatu, lavagem das mãos com urina, artesanato de bichos em cera, escalada de árvore em escada de tronco, cura com unguento de urtiga e abanação com couro de onça, tembetás, preparo de chá de mate.

Hetá: 5ª parte, colorido, 60 m., manufatura de machado lítico, derrubada de palmeira, palmito, vasilha de espátula floral de jerivá ao fogo, banho de criança no rio, manufatura de waúra haimbé, preparo de wúa hatimai (flecha de mão ou lança), arremesso de wúa hatimai, mordedura de cobra, tratamento com mate, assado de cobra.

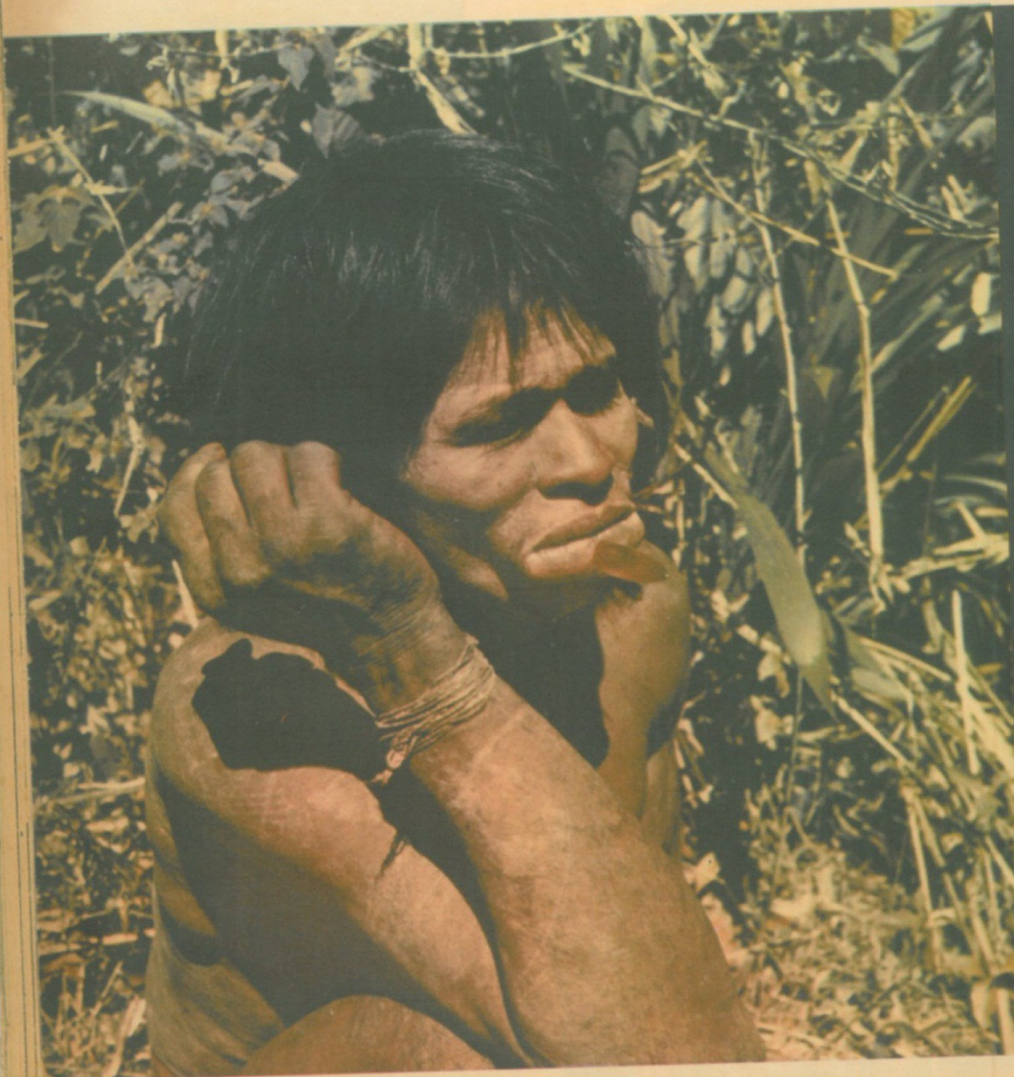
Hetá: 6ª parte, colorido, 40 m., manufatura de colar, armas, curativo.

Hetá: 7ª parte, colorido, 60 m., armadilha contra furto de caça (manduka), mulheres na aldeia, assado de macaco, preparo do mate, banho no rio, manufatura de pino para boca, colheita de banana de mico, escalda e cipó, Meo - espírito mau, derrubada de mel silvestre, inseto serrador, assado de tatu branco, Nhango à procura de vermes, procura de larvas, tecido no tear, sono ao pé do fogo.

4. Reportagem da Revista Manchete 22 de setembro de 1956

Capa da Revista

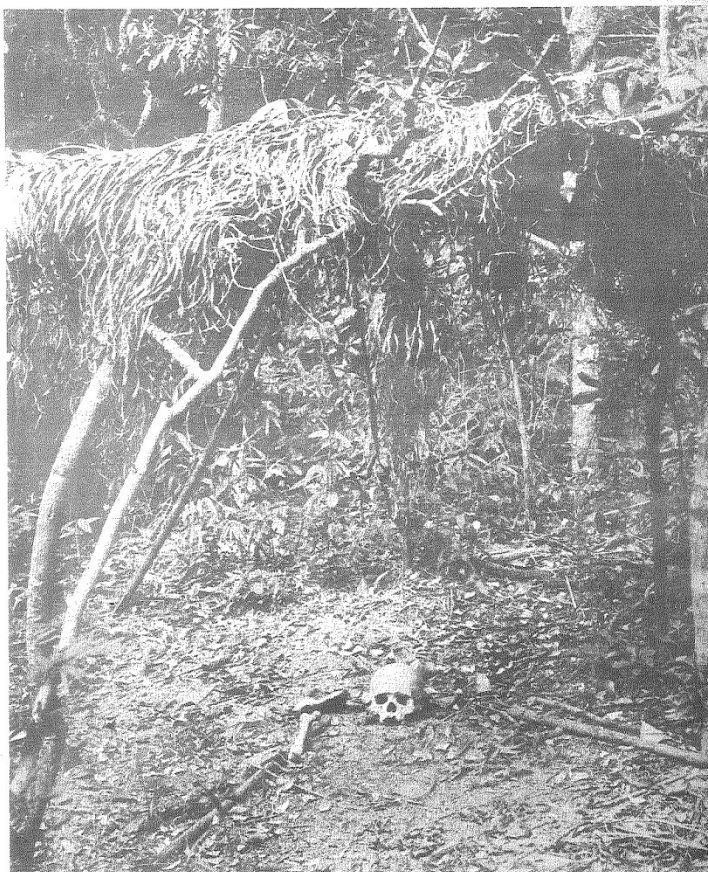
MANCHETE DESCOBRE UMA TRIBO DA IDADE DA PEDRA

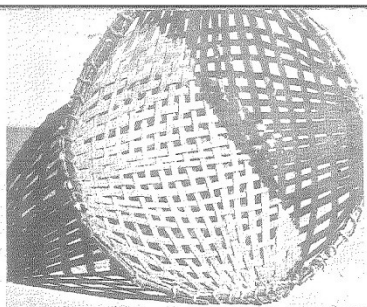


Reportagem

O grupo indígena da serra dos Dourados (noroeste do Paraná) com que a reportagem de MANCHETE acaba de entrar em contato constitui o mais recente mistério da etnologia brasileira. Pela primeira vez uma revista publica fotos desses silvícolas, cuja origem ninguém sabe, cuja língua (o prof. José Laureiro Fernandes, da Universidade do Paraná, acredita ser de fundo tupi-guarani) é inteiramente desconhecida dos estudiosos e que, ao que tudo indica, encontram-se em plena idade neolítica — idade da pedra polida — isto é, a dezenas de milhares de anos da civilização. Anteriores à agricultura, vivem da caça e de frutos silvestres, são nômades, seu artesanato é primaríssimo, em suma, seu estágio cultural é o mesmo em que Pedro Álvares Cabral encontrou nossas tribos, ao descobrir o Brasil.

O propósito de nossa reportagem era ir até as faladas da serra dos Dourados, região virgem de pé civilizado, e de lá trazer as primeiras fotos e informações dessa tribo remota, de que quase nada se sabia. Nem mesmo se tinha o mau hábito de comer gente. A viagem até Maringá, no interior do Estado, foi de avião — uma sopa! Em Maringá, embarcamos num ônibus para uma viagem de sete horas de duração num percurso de 170 quilômetros. Em Cruzeiro do Oeste, pernaitamos. Depois, de jipe, rumamos até à serra dos Dourados, onde organizamos uma pequena expedição e de lá, ainda de jipe, fomos até a fazenda Santa Rosa, cerca de oitenta quilômetros, por um picadão cheio de estrepes. O jipe era obrigado a uma marcha de seis a oito quilômetros horários e várias vezes capotou. Dormimos em Santa Rosa, em plena serra dos Dourados, e, na manhã seguinte, com o sr. Antônio Lustosa de Freitas, delegado do S.P.I., e Adiatucã, índio semicivilizado, viajamos mais oitenta quilômetros, de jipe, agora por picadas estreitas e acidentadas. Inúmeras vezes tivemos de empurrar o jipe, atolado na areia que o vento arranca da terra sem árvores. Finalmente, na tarde desse dia, chegamos a um local conhecido por "Japonês", onde tudo o que há é um pequeno armazém de comestíveis. Era o derradeiro pósto do mundo civilizado. Ainda nessa tarde, com "seu" Antônio e o índio Adiatucã à nossa frente, penetramos na floresta virgem.





As mulheres fazem cestos e enfeites. Os homens fazem armas.



Na região em que vivem (Serra dos Dourados) faz frio (8 graus às vezes) e os índios vivem inteiramente nus. Dormem tão perto do fogo, que trazem o corpo chamuscado.

O fogo anda na mão dos índios de um lado a outro da floresta

Nossa primeira incursão na selva nos levou, depois de sete quilômetros de marcha, a três "tapuys" (cabanas) utilizados pelos índios. Não havia ninguém, ali. Os "tapuys" revelavam o instinto nômade de seus donos, incapazes de fazer uma choupana, sofrível pela menos: suas casas não são mais que dois arbustos presos, um no outro, pela copa. Explorando o lugar descobrimos um pilão de moer erva-mate e uma boa porção da erva com que preparam infusões. Numa das choças havia uma surpresa desagradável para dois repórteres jovens e desarmados: um crânio humano. Mais adiante, um fêmur. Sabíamos que esses selvagens costumavam enterrar os seus mortos e, portanto, não seria de um deles a ossada que achamos. Adiatucã, que não fala uma só palavra de português, não nos podia ajudar na decifração do mistério. Em torno das choças descobrimos outros crânios (de animais) espetados em varas. Antes da noite cair (Adiatucã, como seus irmãos de tribo, não anda de noite no mato), retornamos ao armazém do japonês, base de nossas operações na selva.

No armazém moram, além do dono, vinte japoneses vindos de sua pátria há cerca de dois meses, contratados por uma firma brasileira, para abrir estradas naquela região. A visão do crânio humano, que trouxemos, os aterrorizou. Admitiram, de entrada, que os índios eram antropófagos. "Seu" Antônio lembrou que a região é infestada de onças (de noventa a cem quilos de peso) e que possivelmente o crânio pertencia a um índio comido por uma delas. Não era uma hipótese agradável, mas, naquela altura, preferíamos ser devorado por onça que por homens como nós. Dormimos e, na manhã seguinte, entramos outra vez no mato. Levávamos mantimentos para dois dias, prevendo algum contratempo. Durante cinco horas, num passo rápido, andamos sem parar. O sol era forte e, mesmo dentro do mato, suávamos de encharcar a camisa. A certa altura, Adiatucã perdeu a rota e começou a voltar, procurando um rastro qualquer, uma saída. Dava dez passos numa direção e já tornava atrás. O cansaço se manifestava e a sensação era a de que não mais sairíamos dali. Nossos pés, pesados como de chumbo, mais pareciam atrapalhar nossos passos. Os cipós e espinhos nos obrigavam a uma marcha difícil e acidentada. Finalmente, Adiatucã descobriu vestígios de gente sua e a marcha se fez outra vez numa só direção. Cinquenta metros adiante, encontramos fogo aceso, frutas silvestres e chimarrão. Adiatucã examina tudo e, novamente, se pôs a caminhar. Vamos nas suas pegadas. Duzentos metros mais, nova fogueira, frutos silvestres que provamos e que nos amenizam a sede. Adiatucã não nos espera, siga atrás dele, com "seu" Antônio. Gervásio se demora e toma outro rumo. De repente, ouvimos um berro: "Chega, pessoal!". Era Gervásio e, quando chegamos, ele estava, de faca em punho, diante de um índio que segurava acima da cabeça um grosso pedaço de pau aceso, feito tacha. Adiatucã se adianta e fala com o índio. "Seu" Antônio nos explica que, por terem muita dificuldade em acender fogo, os índios andam meses inteiros com tijeões acesos, de um lado e outro do mato, para evitar que se apague. Ouvimos, então, um som estranho, como se alguém soprasse num chifre. Adiatucã perguntou ao índio onde estavam os seus companheiros. O índio abria as mãos no peito e punha o indicador na boca. Os outros morreram, era o que ele parecia dizer. "Está mentindo", esclareceu-nos "seu" Antônio. E, na verdade, mais adiante encontraríamos um grupo de índios, certamente os companheiros de Nhango (o índio capturado primeiro). Não se mostraram hostis à nossa presença, antes pareciam amedrontados. Os homens são fortes e altos, enquanto que as mulheres (mães desde os 12 anos) são magras e de aspecto fatigado. Também elas é que fazem tudo na tribo: os homens apenas caçam. Quando voltamos trouxemos Nhango conosco. Fizéramos uns trinta quilômetros pela selva naquele dia.



Comem frutas silvestres (e berne às vêzes), cujo nome ninguém sabe e que eles carregam em cesto de folhas (improvisado) pendente da cabeça.



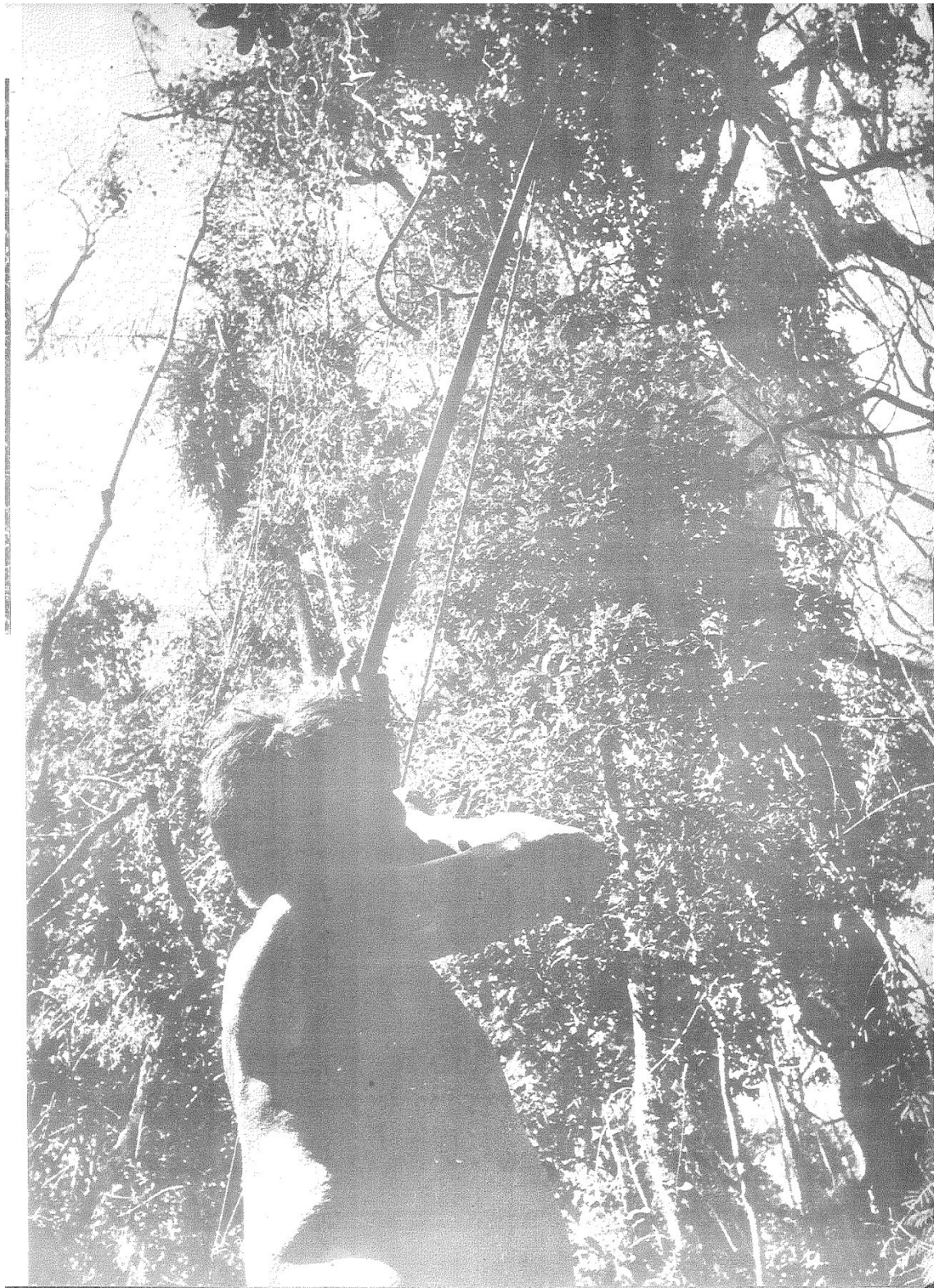
Esta foto foi tirada pouco antes da segunda expedição à floresta virgem: da esquerda para a direita, "seu" Antônio, Haroldo, Nhango, Gervásio e o japonês do armazém.

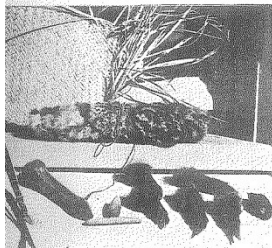
A expedição se perde e o repórter desmaia seis vezes

A experiência que guardaríamos para sempre daquela penetração na selva íamos ter, no dia seguinte, quando realizamos uma nova marcha (a última) de mais de cinquenta quilômetros, acompanhados pelo sertanista Antônio Lustosa de Freitas, Adiatucá e o outro índio, Nhango, capturado na véspera.

Planejamos fazer uma espécie de vasculhamento da região, para ver se descobríamos indícios de novos grupos de índios. Levávamos comida para uma breve refeição: duas latas de sardinha e duas salsichas, com meio quilo de farinha de mandioca. Tivemos rumo diferente das marchas anteriores, e embora a mata, para estas bandas, fosse fechada e feia, os dez quilômetros iniciais foram perfeitamente suportáveis. Entre nove e meia e dez horas da manhã, encontramos um riacho de água limpa e fresca, a cujas margens acampamos. Comemos, bebemos água a valer e o Lustosa chegou mesmo a dar um banho no Nhango, que estava muito sujo. Após vinte minutos de descanso, reiniciamos a caminhada. Um bambual espesso nos surgiu pela frente e mal contive o temor de ser picado por alguma serpente (afinal, levava algumas injeções antiofídicas no bolso do casaco). Para onças é que não levávamos nenhuma defesa, a não ser um revólver calibre 44, de "seu" Antônio Lustosa, nem sempre a melhor arma para enfrentar aquela fera. À medida que avançávamos, o caminho se tornava mais difícil de vencer. Um cipóal cada vez mais denso se oferecia a nossos passos. Éramos já obrigados a vergar o corpo para poder caminhar, e com as mãos afastávamos os espinhos que ameaçavam nos dilacerar o rosto. Nossas roupas iam ficando aos pedaços nos galhos de espinhos. Uma fadiga invencível tomava nosso corpo, as pernas pesavam, e era preciso apoiar as mãos nas árvores para vencer o cipóal que nos prendia o pescoço e os pés. Ali, as cobras deviam se confundir com os galhos e eu já não me importava com elas. Tudo o que me interessava, então, era sair daquela inferno. O coração parecia querer saltar-me pela boca e uma sede terrível me queimava a garganta. Em dado instante, desesperado, gritei qualquer coisa e atirei-me no chão. Foi meu primeiro desmaio, de uma série de seis. Ergui-me e a marcha infernal continuou. Agora, andava

aos tropeços, arranhando-me nos espinhos, jogava-me no meio do cipóal e ficava estirado, o grupo me olhando. Lustosa disse-me, depois, que temia ser necessário carregar-me nos ombros, coisa praticamente impossível, num matagal fechado como aquele. Eu, por mim, via dezenas de garrafas de água gelada na minha frente; pensava-me abrindo frascos de refrigerantes, miragens que me torturavam. Punha-me em pé e seguia os outros. Os índios, que iam na frente, andavam numa velocidade que era penoso acompanhar. De minuto a minuto, perguntava a "seu" Antônio quantos quilômetros faltavam para sairmos dali. Um pouco mais e alcançaremos a orla da floresta — dizia-me ele, para me confortar. A verdade é que estávamos perdidos e os dois guias índios tinham desaparecido de nossa vista. Com o facão "seu" Antônio ia, à frente cortando o mato, abrindo uma estreita passagem na rede miúda dos cipós. Gervásio olhava-me alarmado, temendo com certeza que eu não resistisse por muito tempo mais. Sua camisa estava em farrapos e seus braços sangravam em vários pontos, rasgados de espinhos e mordidos de mosquitos. Quanto a mim, não mais me importava com os cipós, arrastava-me sem vontade. Se via uma nesga livre na minha frente, jogava-me por ela, de qualquer maneira. Minhas forças estavam no fim. Os troncos de árvores caídas no meio da floresta constituíam sério obstáculo à minha marcha: debruçava o corpo no tronco e me deixava resvalar para o outro lado. Caminhava porque via os demais caminhando à minha frente. Na verdade, tudo o que desejava era deitar-me, descansar, mesmo que condenado a ficar ali para sempre. Mas, eis que o ouvido de Lustosa, acostumado aos ruídos das selvas, distingue vozes nas proximidades. Sua esperança se renova, mete o pé no mato com redobrado esforço. Tanto quanto nos é possível, acompanhamos-lhe o passo até que — afinal! — surge uma picada: sentados à beira do caminho, Nhango e Adiatucá conversam, tranquilos, em sua língua de grunidos monossilábicos. As duas e trinta da tarde, mais mortos que vivos, chegamos ao acampamento japonês. No dia seguinte, iniciávamos o caminho de volta à civilização, pela mesma estrada em que viemos e que nos obrigou mais a empurrar o tipo que, propriamente, viajar nele.





O abano de palha, a faca de osso, a pele de onça (para o frio), um colar e patas de bichos que eles penduram nas orelhas.

Tribo sem tabo, estes índios erram pela mata, sempre famintos e desabrigados.

Vocabulário

Aqui vão algumas palavras dessa língua que, como os que a falam, é inteiramente desconhecida dos estudiosos. Colhemo-las de uma filha do sr. Antônio Lustosa de Freitas (Fazenda Santa Rosa) que as aprendeu de uma indiazinha, filha de Adiatucã.

Nhatiê	— mulher
Tiquén	— menino
Tiguá	— menina
Men	— pai
Rai	— mãe
Quião	— nada
Nabi	— orelha
Tidiora	— boca





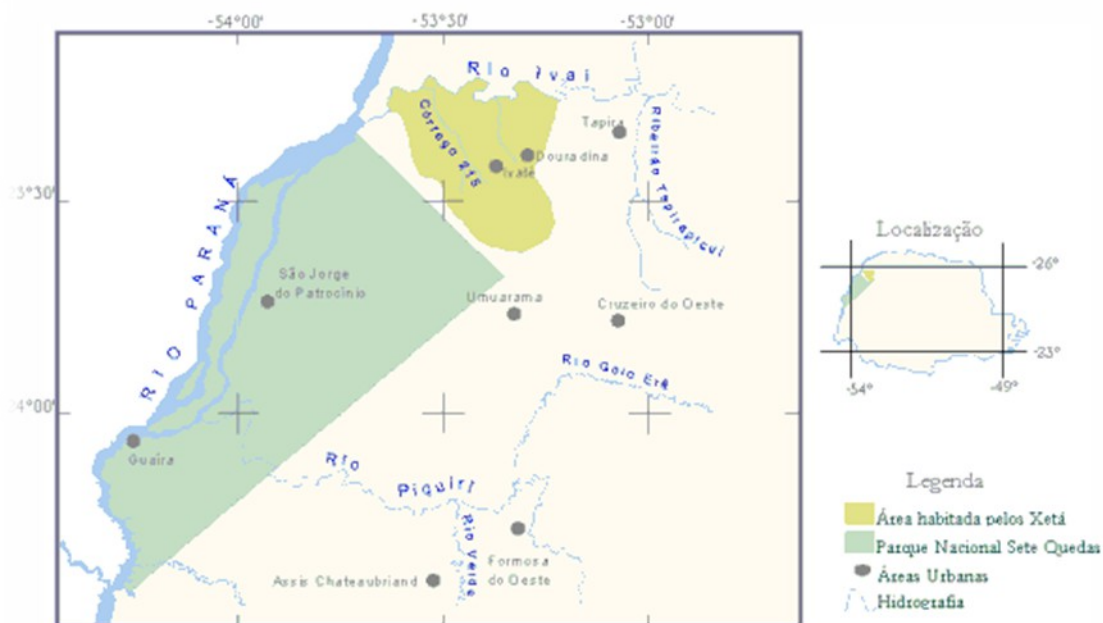
Acima à esquerda, o prof. Loureiro Fernandes, etnólogo; à direita, sr. Dioval de Souza, delegado do SPI do Paraná; embaixo à esquerda, o deputado Lustosa de Freitas; à direita, o engenheiro Diógenes Cabral. Esses quatro homens muito nos ajudaram.

A selva já tem dono

O prof. Loureiro Fernandes, com o auxílio do deputado Lustosa de Freitas e do próprio Governo do Paraná, vem se batendo pela criação de um parque indígena naquela região, único remédio capaz de evitar a dizimação daquela tribo. Não conhecendo a agricultura, ser-lhes-ia impossível subsistir em pequenas áreas. O deputado Lustosa de Freitas fez aprovar na Assembleia Legislativa do Paraná um projeto-de-lei que concedia àqueles silvícolas uma área de setenta quilômetros de extensão. Depois, verificou-se que essas terras já se achavam legalizadas ou em vias de legalização, sendo, portanto, impossível a doação. O prof. Loureiro Fernandes, grande estudioso, e batalhador da causa indígena, com a cooperação de todos os interessados, solicita agora o auxílio do Governo Federal para instalação desse parque indígena, estando o processo em estudos no Ministério da Agricultura.

5. Mapa do Projeto do Parque Nacional Sete Quedas

Fonte: CD-Room Quem são os Xetá. Museu Paranaense – Secretaria de Estado da



Cultura do Paraná. 2000.

6. Resolução da IV Reunião de Antropologia – Curitiba, 18 de julho de 1959

Na IV Reunião de Antropologia ocorrida em Curitiba em 1959 aprova em sessão plenária as discussões propostas pelo Seminário sobre Problemas de Antropologia Aplicada em relação ao indígena brasileiro a Resolução nº1:

a contribuição que as pesquisas etnológicas interessadas nos problemas de sobrevivência e de integração das populações indígenas podem dar na formulação e na execução de uma política indigenista cientificamente fundamentada e capaz de assegurar melhores perspectivas de vida às populações indígenas do Brasil; o grande número de grupos indígenas que foram levados ao extermínio logo depois dos primeiros contatos com nossa sociedade e que várias tribos foram chamadas ao nosso convívio nos últimos anos, estando igualmente ameaçadas de extermínio por carência dos serviços assistenciais para ampará-las; as repetidas tentativas de espoliação das terras em que vivem grupos indígenas, cuja propriedade lhes é assegurada pela Constituição e por copiosa legislação e indispensável à sobrevivência dos referidos grupos; as condições precárias e extremamente complexas em que os índios Xetá da Serra dos Dourados estão entrando em interação com a sociedade nacional e a ameaça de pronta descaracterização e extinção que possam sofrer os mesmos,

Resolve:

1. Sugerir ao Serviço de Proteção aos Índios e ao Conselho Nacional de Proteção aos Índios a conveniência de recorrer a etnólogos profissionalmente qualificados na elaboração e na execução dos serviços de assistência às populações indígenas.
2. Encarecer ao Serviço de Proteção aos Índios a necessidade de prestar à opinião pública esclarecimentos precisos sobre o que está ocorrendo com

grupos recentemente pacificados como os Xavante e os Kayapó, uma vez que somente com o apoio da mesma poderá preservar-se a ação indigenista instaurada por Rondon e que constitui um orgulho para o nosso povo.

3. Solicitar a atenção da opinião pública e da Procuradoria Geral da República para o fato extremamente grave e atentatório à dignidade nacional de que os índios brasileiros estão ameaçados de perder a parcela mínima de terras que ainda detêm – como é o caso dos Kadiweu do sul de Mato Grosso – benefício de interesses locais subalternos.
4. Dirigir um apelo ao Estado do Paraná, à Universidade do Paraná e ao Ministério da Agricultura sobre a necessidade imperiosa de instituir-se o Parque Florestal da Serra dos Dourados, dotando-o de administração própria, autônoma e integrada por cientistas capazes de tratar adequadamente o problema de assistência aos índios Xetá, da preservação do patrimônio florístico e faunístico da área, bem como de coordenar as pesquisas científicas naquele laboratório de estudos do Homem e da natureza.

Curitiba, 18 de julho de 1959” (83-84).

7. Resoluções do XXXIV Congresso Internacional de Americanistas – Viena,

18 a 25 de julho de 1960

De 18 a 25 de julho de 1960 reuniram-se em Viena, para XXXIV Congresso Internacional de Americanistas, mais de 300 cientistas provindos de todas as partes do mundo. O programa, elaborado pela comissão do congresso, abrangia simpósios, sessões gerais e sessões de assuntos especiais.

RESOLUÇÕES DO 34º CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS (Viena, 1960)

Do sr. Professor Dr. Robert Heine-Geldern, Presidente do 34º Congresso Internacional de Americanistas, reunido em Viena em julho do ano passado, recebemos cópia de uma carta enviada, em nome daquele Congresso, ao sr. Presidente da República do Brasil, bem como de três moções aprovadas pelo mesmo Congresso e de especial interesse para os antropólogos brasileiros. Trata-se dos seguintes documentos:

Viena, 25 de julho de 1960.

Senhor Presidente:

O congresso Internacional de Americanistas, fiel às tradições que o têm levado em outras ocasiões a congratular-se com o Governo Brasileiro por sua política indigenista, sente-se no dever de submeter à alta consideração de Vossa Excelência a seguinte moção aprovada em sua XXXIV Sessão realizada nesta Capital, em julho de 1960.

O exame da situação das tribos indígenas brasileiras com respeito à posse das terras que habitam e que são indispensáveis à sua sobrevivência, deu lugar a mais uma nova apreensão quanto ao destino dos índios Xetá, recentemente descobertos na serra dos

Dourados, na parte ocidental do Estado do Paraná.

O avanço dos plantadores de café no vale do Rio 215, no qual esses índios viviam em 1956, os ameaça de serem espoliados de seu território tradicional, o que representaria sua condenação ao extermínio. A nosso ver, a medida legal para fazer face a esta ameaça consistiria na criação de um Parque Indígena Nacional na região em questão. Tomamos a liberdade de consultar Vossa Excelência sobre a possibilidade de ser estudado um projeto de lei a esse respeito.

Ao ensejo desejamos manifestar nossa segurança de que o espírito humanitário que orienta a política indigenista do povo brasileiro se reafirmará mais uma vez pela aprovação da referida medida.

Respeitosamente,

(ass.) Professor Dr. Robert Heine-Geldern

Presidente do XXXIV Congresso Internacional de Americanistas

Ao Excelentíssimo Senhor Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil

Resolution

De nombreux aspects de l'aculture des tribos indiennes de l'Amérique du Sud et Centrale actuellement en voie de transformation rapide ou même de disparition ne pouvant être fixés qu'à l'aide de documents films, le 34e Congrès International des Américanistes:

1. Décide l'institution d'une section du film ethnographique dans le cadre du Congrès dont le but sera de projeter les films récentes dans ce domaine et de les

examiner au point de vue de leur intérêt scientifique,

2. Recommande aux expéditions futures la réalisation de films de caractère purement ethnographique en raison de la situation précaire dans laquelle se trouvent actuellement presque toutes les tribus indiennes,
3. Conseille d'établir un programme de tâches urgentes du film ethnographique en Amérique du Sud et Centrale afin de réaliser prochainement un certain nombre de films indispensables aux recherches futures.

Resolution

Adopted by the 34th International Congress of Americanists in its Closing Session, Vienna, July 25th, 1960, and endorsed by the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences in its General Assembly, Paris, August 6th, 1960.

Considering that it is well known that certain epidemic diseases, particularly tuberculosis, are destroying thousands of American Indians every year;

Considering that little has been done to face these urgent sanitary problems and that these problems are common to most countries of the Americas where there is still an Indian population, the International Congress of Americanists requests the World Health Organization

1. To consider the sanitary problem (tuberculosis, verminosis, etc.) of the Indian populations of the Americas as one of its objectives;
2. To study the possibility of practical work being done in the course of the next years for the protection of the health and life of Indians in association with local

governments, missions, etc. including vaccinations, erection of isolating buildings, chemotherapy, chemo-prophylaxis, etc.

Resolution

Adopted by the 34th International Congress of Americanists in its Closing Session, Vienna, July 25th, 1960, and unanimously endorsed by the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences in its General Assembly, Paris, August 6th, 1960

The 34th International Congress of Americanists,

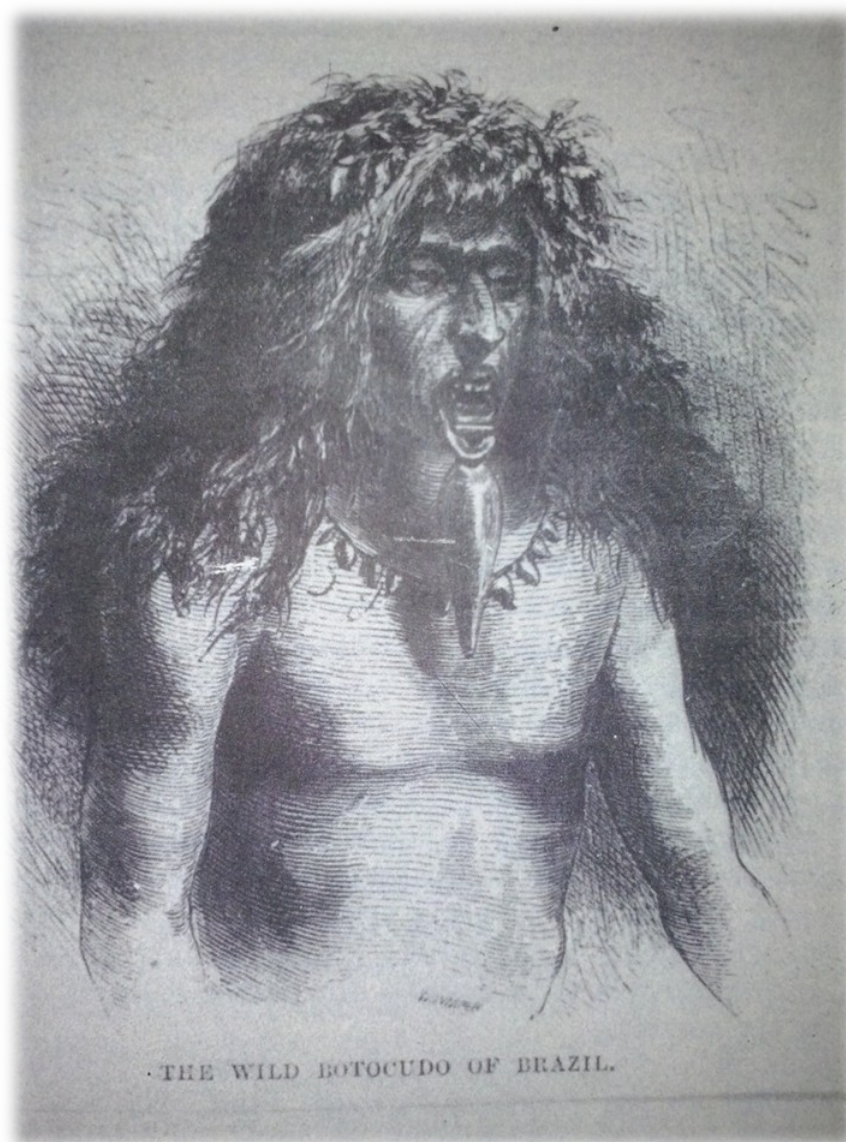
Considering that the Shetá Indians who were recently discovered in the State of Paraná, represent for science the exceptional case of a group that has succeeded in retaining its Stone Age culture in the heart of one of the most developed regions of Brazil, thus offering us the unique opportunity of knowing the ways of life of the primitive inhabitants of Southern Brazil before Columbus; Considering that the culture of these Indians will undergo rapid changes and that in a very short time it might be too late to undertake their study, and that thus the last chance of solving many scientific problems might be lost;

Recommends that as soon as possible means should be found to send specialists among the Shetá in order to study them, using all the resources of modern anthropology;

Expresses the wish that such studies should not only benefit the science of man, but should also serve in helping the Shetá to get all the necessary medical and technical assistance which they need in order to find their place in the modern world.

Fonte: Revista de Antropologia. Noticiário. Volume 9, n1 e 2, junho e dezembro de 1961.

8. Ilustração de Thomas Bigg-Wither (1878) e Vladimir Kozák (1981)



Thomas Bigg-Wither (1878)

BOLETIM DO INSTITUTO
HISTÓRICO, GEOGRÁFICO E ETNOGRÁFICO
PARANAENSE

VOLUME XXXVIII

ANO 1981



HÊTA
SIE WHITERS 1870
VLADIMIR KOZÁK 1970

OS INDIOS HÊTA

EDIÇÃO ESPECIAL COM A COLABORAÇÃO DA FUNDAÇÃO NACIONAL
DO INDÍO E DE THE AMERICAN MUSEUM OF NATURAL HISTORY

Vladimir Kozák (1981)