

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

**MEMÓRIA E IDENTIDADE DO POVO XETÁ:
Narrativas Visuais e Memória Coletiva no Quadro da Dispersão**

MARIA ANGELITA DA SILVA

**MARINGÁ
2019**

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

**MEMÓRIA E IDENTIDADE DO POVO XETÁ:
Narrativas Visuais e Memória Coletiva no Quadro da Dispersão**

MARIA ANGELITA DA SILVA

**MARINGÁ
2019**

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

**MEMÓRIA E IDENTIDADE DO POVO XETÁ:
Narrativas Visuais e Memória Coletiva no Quadro da Dispersão**

Tese apresentada por MARIA ANGELITA DA SILVA, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de DOUTORA em Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientador(a):
Prof.^a Dr(a).: NERLI NONATO RIBEIRO MORI

**MARINGÁ
2019**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

S586m	<p>Silva, Maria Angelita da</p> <p>Memória e identidade de povo Xetá : narrativas visuais e memória coletiva no quadro da dispersão / Maria Angelita da Silva. -- Maringá, PR, 2019. 276 f.: il. color., figs., tabs.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Nerli Nonato Ribeiro Mori. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2019.</p> <p>1. Povo Xetá - História. 2. Índios - Paraná - Brasil. 3. Etnogênese. 4. Povos indígenas - Xetá - Memória coletiva. 5. Transfiguração epistemológica e identidade. I. Mori, Nerli Nonato Ribeiro, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.</p> <p>CDD 23.ed. 981.62</p>
-------	--

MARIA ANGELITA DA SILVA

**MEMÓRIA E IDENTIDADE DO POVO XETÁ:
Narrativas Visuais e Memória Coletiva no Quadro da Dispersão**

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dra. Nerli Nonato Ribeiro Mori (Orientadora) -UEM

Prof. Dr. Allan Rocha Damasceno -UFRRJ- Rio de Janeiro-RJ

Prof. Dr. Estêvão Fernandes – UNIR – Porto Velho-RO

Prof. Dr. Márcio Pascoal Cassandre - UEM - DAD

Prof.^a Dra. Elsa Midori Shimazaki - UEM

Prof.^a Dra. Cristina Cerezuela - SEED (suplente interna)

Data de Aprovação
25 de novembro de 2019

Ao Pedro e ao Lucas

Ao Povo Xetá

AGRADECIMENTO

Agradeço a Nerli Nonato Ribeiro Mori, professora orientadora, que me acolheu num momento de decisão e tornou a realização deste trabalho possível.

Agradeço às mulheres Xetá, corajosas e atuantes na luta do Povo Xetá por existência.

Agradeço à família Xetá de Umuarama-PR, família guardiã do território tradicional Xetá.

Agradeço ao PPE, na pessoa do Professor Doutor Mario Luiz Neves de Azevedo e também de Hugo e Marcia, precisos e dedicados, sempre à disposição.

Agradeço ao Professor Doutor Luiz Roberto Evangelista, do Departamento de Física, pela amizade, brilhantismo e acessibilidade, e por entender de analogias.

Agradeço ao Professor Doutor Estêvão Fernandes, pela generosidade e novidade, que me ajudou a ampliar o meu campo conceitual.

Agradeço ao cacique João Candido da Silva, da TI São Jerônimo, de São Jerônimo da Serra - PR, pelo espírito de liderança, equilíbrio e senso de justiça.

Agradeço a João Rios Mendes, servidor público do Senado Federal, fotógrafo que ama passarinhos, escritor e amigo, por usar a sua sensibilidade para estender a mão.

Agradeço a Vladimir Kozak (in memoriam) e Priscila Esclarski, a conexão na arte das narrativas visuais nesse trabalho.

Agradeço a Manu, Milena e Mário, amigos para sempre, dádivas em forma de gente.

Agradeço a Wagner Djagoj Candido, por ser fiel escudeiro.

Agradeço aos autores, autoras com quem dialoguei ao longo dessa jornada, e em especial à antropóloga Carmen Lúcia da Silva, por seu brilhantismo e por sua atuação ininterrupta ao longo da trajetória do Povo Xetá.

Agradeço às mulheres de minha família que me ensinaram o valor do feminino e que para cada problema existem dez soluções.

Agradeço a Deus, por tantas outras pessoas que estiveram ao meu lado, elas também são expressão do amor e carinho de Deus.

“Parece que eu estou pensando assim longe, sabe, querendo lembrar coisas assim que eu não consigo lembrar...”

(MT [Haycumbay] às margens do Rio Xambrê – setembro de 2018)

SILVA, Maria Angelita da. **Memória e identidade do povo Xetá: narrativas visuais e memória coletiva no quadro da dispersão**. 276 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Nerli Nonato Ribeiro Mori. Maringá, 2019.

RESUMO

Essa tese objetiva analisar a formação da identidade Xetá e suas manifestações. O povo Xetá, povo indígena originário do Paraná, teve suas terras ancestrais submetidas a esbulho no processo de colonização do norte desse Estado, localizado na Região Sul do Brasil. Desde sua dispersão forçada, o povo Xetá se esforça por se reorganizar, luta por seus direitos e pelo retorno ao território, e tem enfrentado a invisibilização e a negação de sua existência, num debate que se estende, entre outros meios, pelas universidades e pelas mídias. O estudo escolhido para essa análise é fundamentado na psicologia social e na antropologia social, tendo como pressupostos a teoria da memória coletiva (HALBWACHS, 1990) (BOSI, 1987) (MORI, 1998) que visa compreender quais as representações que os sujeitos têm de si mesmos no quadro social, em suas relações com a memória individual, histórica e coletiva; e os conceitos de etnogênese (HILL, 1996) (BARTOLOMÉ, 2006); e transfiguração epistemológica. Nossa hipótese, confirmada pela análise dos dados coletados, é que a identidade Xetá resiste ao tempo e ao processo ininterrupto de colonização através da memória enquanto instrumento de construção e reconstrução na formação da identidade. A relação com a sociedade não-indígena, desenvolvida no quadro da dispersão, no qual se produz essa resistência e essa memória, se dá a partir de uma episteme própria, de uma forma de lidar com os desafios da pressão externa à cultura Xetá, ressignificando, no seu interior, os signos da cultura dominante, num processo de etnogênese. Foram selecionados para a pesquisa seis sujeitos, constituintes de uma família Xetá – mãe, filha, cônjuge e netos – que vivem no espaço urbano, na cidade de Umuarama, PR. A investigação baseou-se, essencialmente, em procedimentos metodológicos qualitativos, estruturados a partir da combinação de três técnicas de investigação: Foto-elicitação, Técnica de Interpretação por Desenhos (TID) e Caixa da Memória, que produziram documentos orais (depoimento e história de vida), visuais (desenhos e fotografias) e escritos (textos). A relevância do estudo está em reconhecer a dispersão – vista pela academia e pelas mídias como ponto final de um processo de extinção do povo e de sua cultura – como um processo histórico de múltiplas experiências e histórias, em que a resistência étnica se dá a partir da memória, produzindo identidades; e em reconhecer a transmissão da memória como um processo educativo específico, que permite a manutenção e reprodução da episteme indígena, como forma particular a um determinado povo de ler a realidade à sua volta. O estudo aponta também para a necessidade de futuras pesquisas sobre a dispersão, sob a ótica da memória do Povo Xetá, suas identidades e presença no cenário paranaense.

Palavras-chave: Povo Xetá; Memória Coletiva Xetá; Identidade Xetá; Etnogênese; Transfiguração Epistemológica; Dispersão.

SILVA, Maria Angelita da. **Memory and identity of the Xetá people: visual narratives and collective memory in the framework of dispersion.** 276 f. Thesis (Doctor in Education) – Universidade Estadual de Maringá. Supervisor: Prof^a. Dra Nerli Nonato Ribeiro Mori. Maringá, 2019.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the formation of Xetá identity and its manifestations. The Xetá people, indigenous people originating from Paraná, had their ancestral lands subjected to divestment in the process of colonization of the north of this state, located in the southern region of Brazil. Since its forced dispersal, the Xetá people have struggled to reorganize themselves, fight for their rights and return to the territory, and have faced the invisibility and denial of their existence, in a debate that extends, among other means, to universities and the media. The study chosen for this analysis is based on social psychology and social anthropology, having as assumptions the theory of collective memory (HALBWACHS, 1990) (BOSI, 1987) (MORI, 1998) which aims to understand which representations the subjects have to themselves in the social framework, in their relations with individual, historical and collective memory; and the concepts of ethnogenesis (HILL, 1996) (BARTOLOMÉ, 2006); and epistemological transfiguration. Our hypothesis, confirmed by the analysis of the collected data, is that the Xetá identity resists time and the uninterrupted process of colonization through memory as an instrument of construction and reconstruction in the formation of identity. The relationship with non-indigenous society, developed within the framework of dispersion, in which this resistance and this memory is produced, comes from an episteme of its own, a way of dealing with the challenges of pressure from outside Xetá culture, re-signifying , inside, the signs of the dominant culture, in a process of ethnogenesis. Six subjects from a Xetá family - mother, daughter, spouse and grandchildren - living in the urban space, in the city of Umuarama, PR, were selected for the research. The research was essentially based on qualitative methodological procedures, structured from the combination of three research techniques: Photo-elicitation, Drawing Interpretation Technique (DIT) and Memory Box, who produced oral (testimony and life story), visual (drawings and photographs) and written (texts) documents. The relevance of the study is to recognize the dispersion - seen by researchers and the media as the end point of a process of extinction of the people and their culture - as a historical process of multiple experiences and histories, in which ethnic resistance comes from memory, producing identities; and in recognizing the transmission of memory as a specific educational process, which allows the maintenance and reproduction of indigenous episteme, as a particular way for a particular people to read the reality around them. The study also points to the need for future research on the dispersal, from the perspective of the memory of the Xetá people, their identities and presence in the Paraná scenario.

Keywords: Xetá people; Collective Memory Xetá; Xetá Identity; Ethnogenesis; Epistemological Transfiguration; Dispersal.

LISTA DE SIGLAS

AIEX	Associação Indígena da Etnia Xetá
BDTD	Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações
CGID	Coordenação Geral de Identificação e Demarcação
CTL	Coordenações Técnicas Locais
DPT	Diretoria de Proteção Territorial
EUA	Estados Unidos da América
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBICT	Instituto Brasileiro de Informações e Tecnologia
PPA	Programa de Pós-Graduação em Antropologia
PPE	Programa de Pós-Graduação em Educação
PPG	Programa de Pós-Graduação em Geografia
PPH	Programa de Pós-Graduação em História
PPL	Programa de Pós-Graduação em Linguística
RPCTV	Rede Paranaense de Televisão
SEED	Secretaria de Estado da Educação
TI	Terra Indígena
UEL	Universidade Estadual de Londrina
UEM	Universidade Estadual de Maringá
UFCE	Universidade Federal do Ceará
UFMT	Universidade Federal do Mato Grosso
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UFT	Universidade Federal de Tocantins

UnB	Universidade de Brasília
UNESP	Universidade Estadual Paulista
UNIR	Universidade Federal de Rondônia
CDHS	Comissão de Direitos Humanos do Senado
ALEX	Associação Indígena da Etnia Xetá
ISA	Instituto Sócio Ambiental
PL	Projeto de Lei
PLS	Projeto de Lei do Senado
NTIC	Novas Tecnologias da Informação e Comunicação
TICs	Tecnologias da Informação e Comunicação
ONU	Organização das Nações Unidas
SPI	Serviço de Proteção ao Índio

LISTA DE FIGURAS

- FIGURA 1** FOTO: Wagner Djagoj Candido. Xambrê PR. 07/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.
- FIGURA 2** FOTO: Wagner Djagoj Candido. Xambrê PR. 07/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.
- FIGURA 3** FOTO: Wagner Djagoj Candido. Xambrê PR. 07/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.
- FIGURA 4** FOTO: Wagner Djagoj Candido. Xambrê PR. 07/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.
- FIGURA 5** FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 07/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá
- FIGURA 6** FOTO: Wagner Djagoj Candido. Xambrê PR. 07/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.
- FIGURA 7** FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 07/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.
- FIGURA 8** FOTO: Wagner Djagoj Candido. Rio Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá
- FIGURA 9** FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.
- FIGURA 10** FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.
- FIGURA 11** FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá
- FIGURA 12** FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 13 FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 14 FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 15 FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 16 FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 17 FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 18 FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 19 FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 20 FOTO: Lorena Morais. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 21 FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 22 FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 23 FOTO: Vladimir Kozák. Acervo: Álbum de família de MT. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

FIGURA 24 FOTO: Wagner Djagoj Candido. TI São Jerônimo. Jun/2017

FIGURA 25 FOTO: IT. Acervo: Álbum de família no Facebook. Set/2017. ↵

FIGURA 26 FOTO: Amigo da família. Acervo: Álbum de família no Facebook.

Umuarama-PR, ago/2018.

FIGURA 27 FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 28 FOTO: Priscilla Esclarski. Rio Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 29 FOTO: João Rios Mendes. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 30 FOTO: Priscilla Esclarski. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá

FIGURA 31 FOTO: TB. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 32 FOTO: TB. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

FIGURA 33 FOTO: Maria Angelita Djapoterama da Silva. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 34 MT.: Desenho 1. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 35 MT: Desenho 2. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 36 MT: Desenho 3. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 37 MT: Desenho-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá

FIGURA 38 MT: Texto-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 39 IT.: Desenho 1. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 40 IT.: Desenho 2. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 41 IT.: Desenho 3. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 42 IT.: Desenho-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 43 IT.: Texto-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 44 WW.: Desenho 1. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 45 WW.: Desenho 2. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 46 WW.: Desenho 3. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 47 WW.: Desenho-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 48 FOTO: Maria Angelita da Silva. Xambrê PR. 14/10/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 49 WW.: Texto-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 50 LB.: Desenho 1. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 51 LB.: Desenho 2. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 52 LB.: Desenho 3. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 53 LB.: Desenho-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 54 LB.: Texto-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 55 TB.: Desenho 1. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

FIGURA 56 TB.: Desenho 2. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

- FIGURA 57** TB.: Desenho 3. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.
- FIGURA 58** TB.: Desenho-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.
- FIGURA 59** TB.: Texto-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.
- FIGURA 60** TB.: Texto-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.
- FIGURA 61** Foto: Wagner Djagoj Candido. 02/11/2018. Xambrê-PR. Encontro da Caixa da Memória: Devolutiva de material produzido na pesquisa e avaliação das oficinas realizadas.
- FIGURA 62** Foto: Vladimir Kozák Acervo: Álbum de família de MT. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.
- FIGURA 63** Foto: Vladimir Kozák Acervo: Álbum de família de MT. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.
- FIGURA 64** Foto: Vladimir Kozák Acervo: Álbum de família de MT. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.
- FIGURA 65** Foto: Vladimir Kozák Acervo: Álbum de família de MT. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.
- FIGURA 66** Revista Marie Claire. Acervo pessoal de Tig (Eirakã). Douradina-PR
- FIGURA 67** Revista Marie Claire. Acervo pessoal de Tig (Eirakã). Douradina-PR
- FIGURA 68** Folha de Londrina. Acervo pessoal de Sue. dez/2005.
- FIGURA 69** Foto: Vladimir Kozák. Acervo: Álbum de família de MT. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.
- FIGURA 70** Foto: Vladimir Kozák. Acervo: Álbum de família de MT. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.
- FIGURA 71** Foto: Vladimir Kozák. Acervo: Álbum de família de MT. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

FIGURA 72 Foto: Vladimir Kozák. Acervo: Álbum de família de MT. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

LISTA DE QUADROS

- Quadro 1** Dissertações localizadas no Banco de Dados do BDTD e Programas de Pós-Graduação. (1998-2018)
- Quadro 2** Teses localizadas no Banco de Dados do BDTD e Programas de Pós-Graduação. (1998-2018)
- Quadro 3** Participantes da Pesquisa
- Quadro 4** Coleta de Dados

LISTA DE GRÁFICOS

- GRÁFICO 1** Relação das produções em dissertações e teses de 1998 a 2018 / Fonte: Elaborada pela autora (2019).
- GRÁFICO 2** Distribuição das dissertações por Região brasileira (1998 a 2018) / Fonte: Elaborada pela autora (2019).
- GRÁFICO 3** Distribuição das teses por Região brasileira (1998 a 2018) / Fonte: Elaborada pela autora (2019).
- GRÁFICO 4** Distribuição das dissertações que abordam diretamente e indiretamente o tema Xetá. (1998 a 2018) / Fonte: Elaborada pela autora (2019).
- GRÁFICO 5** Distribuição das teses que abordam diretamente e indiretamente o tema Xetá. (1998 a 2018) / Fonte: Elaborada pela autora (2019).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	23
1 ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA	34
1.1 ABORDAGEM TEÓRICA	34
1.1.1 Etnogênese e hipostasia	34
1.1.2 Memória coletiva e Identidade	42
1.1.1.2 A memória, o indivíduo e a cultura.....	45
1.1.3 Transfiguração epistemológica	48
1.1.3.1 Transfiguração epistemológica: antecedentes.....	52
1.2 ABORDAGEM METODOLÓGICA.....	59
1.2.1 Narrativas visuais: identidade e fotografia.....	62
1.2.2 Narrativas visuais: identidade e literatura.....	65
1.2.2.1 As sociedades e seus estatutos de verdade no quadro social: o exemplo da literatura	67
1.2.3 Narrativas Visuais: Identidade e Caixa da Memória.....	70
1.2.3.1 Memória individual enquanto memória afetiva.....	73
2 MEMÓRIA HISTÓRICA XETÁ	82
2.1 ESTADO DA ARTE: BALANÇO DO CONHECIMENTO SOBRE O POVO XETÁ.....	90
2.2 CONTROVÉRSIA E RESISTÊNCIA	99
2.3 O TEMA DA EXTINÇÃO E EXISTÊNCIA NA PRODUÇÃO ACADÊMICA E NAS MÍDIAS.....	103
3 MEMÓRIA COLETIVA E FORMAÇÃO DA IDENTIDADE	119
3.1 CONHECENDO O CONTEXTO DA INVESTIGAÇÃO.....	119
3.1.1 Contexto histórico-social do grupo familiar: um lugar no quadro da dispersão.....	123

3.2	PRINCIPAIS UNIDADES TEMÁTICAS.....	128
3.2.1	Representações de si: “Quem fui?”; “Quem sou?”; “Quem “serei?”	128
3.2.2	Memória como formação da identidade	131
3.2.3	Identidade Xetá na vida atual	132
3.2.4	Expectativas	138
3.3	COLETA DOS DADOS	142
3.3.1	Atividade I: encontro de planejamento	143
3.3.2	Atividade II: oficina de fotografia Xetá	150
3.3.2.1	Definição da técnica: Foto-elicitación.....	164
3.3.2.2	Apresentação dos dados da oficina de fotografia Xetá.....	165
3.3.3	Atividade III: oficina de literatura Xetá	184
3.3.3.1	Definição da técnica: Técnica de Interpretação por Desenhos (TID)..	184
3.3.3.2	Apresentação dos dados da oficina de literatura Xetá.....	189
3.3.4	Atividade IV: Caixa da Memória	216
3.3.4.1	Definição da técnica: Caixa da Memória.....	216
3.3.4.2	Descrevendo o encontro.....	217
3.4	ANÁLISE DOS DADOS.....	233
4	RETECENDO OS FIOS DA DISPERSÃO	260
	REFERÊNCIAS	265
	ANEXO	272

INTRODUÇÃO

Na segunda metade de 2010, devido à necessidade colocada pelo meu trabalho como professora das séries iniciais do ensino fundamental – desenvolver a data comemorativa “Dia do Índio” - voltei à universidade para pesquisar o tema indígena, e lá conheci uma população originária do Estado do Paraná (SILVA, 2017), o povo Xetá, povo que oficialmente foi considerado extinto e que há décadas luta pela sua identidade e memória: suas demandas e direitos. Na ocasião, membros dessa população participavam, na Universidade Estadual de Maringá (UEM), de uma oficina de revitalização de sua língua e cultura.

Como paranaense, natural da cidade de Maringá-PR, aluna e depois professora da educação básica - também como universitária, jamais havia ouvido falar dessa população tradicional do Estado do Paraná. Durante o evento ocorrido de 24 a 26/08/2010, fui convidada por uma mulher do povo Xetá (Reg, esposa do Zez, filho/enteado de Tikuein Mã) - como professora de crianças que eu era - a colaborar com eles/elas para criação de uma escola Xetá na TI - Terra Indígena de São Jerônimo, no município de São Jerônimo da Serra - PR. Esse fato me colocou em contato com a realidade de invisibilidade e luta pela conquista de direitos dessa população e me fez iniciar atividade acadêmica sobre o tema da cultura da infância Xetá.

Levei muito a sério a solicitação e convite de Reg para conhecer a realidade Xetá. Imaginei que uma forma potente de cooperar seria concorrer a uma vaga de mestrado em Educação. Por isso me inscrevi para a seleção do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá em setembro de 2010 (os conheci no dia 24 de agosto de 2010), com um projeto para educação infantil¹ Xetá na TI São Jerônimo: a demanda que me apresentaram era sobre o cuidado das crianças menores para os pais trabalharem na lavoura; as crianças maiores tinham escola indígena, porém não era Xetá.

Fui selecionada para o Programa de Pós-Graduação em 2010. Em 2011, matriculada no Programa de Pós-Graduação, tive contato com o tema da Educação

¹ Tinha experiência como Pedagoga na Educação Infantil, com pesquisa na área do desenvolvimento infantil e ludicidade e experiência na elaboração de PPP para a Educação Infantil de duas instituições.

Social e, no programa de pesquisa e extensão que eu pertencia, buscava desenvolver uma atuação militante na área de direitos humanos, no eixo de defesa da infância e adolescência. A memória desse povo era memória da infância, o que para a Sociologia da Infância, área que eu investigava, representava uma contribuição a ser considerada. No registro etnográfico oficial foram as lembranças da infância de, principalmente, três, de oito sujeitos Xetá, que desenvolveram um quadro social da memória Xetá (SILVA, 1998, 2003).

Minha atuação, nesse sentido, enquanto pesquisadora, como aluna da Pós-Graduação e militante da Educação Social, se desenvolveu na dupla condição de articular saberes acadêmicos e sua aplicabilidade na extensão universitária como educadora social. Por anos - 2011-2013 e 2014-2017 - participei de projetos de pesquisa². O mais recente resultou na publicação de um livro: *Criança Xetá: da memória da infância à resistência de um povo* (2017), com lançamento na Sessão Especial dos Povos Tradicionais no Senado Federal (19/04/2018) e doação de exemplar para sua Biblioteca, com a presença de Clau – vice Cacique Xetá - que discursou, no plenário, sobre a existência Xetá versus extinção, afirmando aos presentes que estavam diante de um “fantasma” Xetá.

Além disso, no começo da itinerância de distribuição e divulgação das obras da *Coleção Memória Xetá*³, iniciamos na TI São Jerônimo (08/09/2017) com distribuição de exemplares; III Congresso Internacional de Educadores Sociais na UEM (out/2017) – com a presença da professora Sue Xetá e sua filha mais velha [filha e neta de Tikuein (Mã)]; VII ENES - Encontro Nacional de Educação Social, nas dependências da UFCE, em Fortaleza (12/10/2017); na FLIM – Festa Literária Internacional de Maringá (nov/2017); e nas Livrarias Curitiba, em Maringá-PR (abr/2018), com a presença do cacique Div, que contou histórias e mitos Xetá. Ainda: vários exemplares foram doados para universidades públicas (UEM - Universidade

² Projeto de Pesquisa Institucional intitulado "Jané reko poranuhá (o contar de nossa existência) - programa interinstitucional e multidisciplinar de pesquisa sobre o povo xetá" (Processo no 5281/2011) realizado pela UEM; Projeto de Pesquisa Institucional intitulado "CRIANÇA XETÁ: Histórias, Cultura e Direitos" (Processo nº 9535/2014) realizado pela UEM. Um membro da banca de defesa da dissertação (22/03/2013) solicitou que, mais que a devolutiva à comunidade científica em forma de publicação de artigos, o resultado dessa investigação deveria se tornar um livro para "estar em todas as bibliotecas de escolas do Paraná".

³ Duas obras que expressam a memória ancestral e atual do Povo Xetá: "Criança Xetá: da memória da infância à resistência de um povo" (2017) de Maria Angelita Djapoterama da Silva e "Ñanderetá! Contos inspirados na História, Cultura e Mitologia Xetá" (2017) de Wagner Djagoj Candido. A distribuição e divulgação das obras compreendeu uma pequena parte em vendas uma parte mais substancial em distribuição a autoridades e instituições e, a maior parte doação à liderança Xetá, para distribuição interna ao povo Xetá.

Estadual de Maringá; UNIR - Universidade Federal de Rondônia, UFAM - Universidade Federal do Amazonas), bibliotecas públicas (Maringá, Porto Velho, Manaus, Rio de Janeiro...), autoridades do poder local (legislativo e executivo, ALM - Academia de Letras de Maringá), estadual (legislativo), federal (legislativo) e internacional; do total de duzentos exemplares de cada obra cerca de metade foi doada a liderança Xetá, Div, para distribuição e divulgação.

Durante sete anos de atuação [2010-2017] como educadora social, junto ao povo Xetá, ao promover a mediação entre os poderes indígena e não indígena, procurei fazer um registro da memória coletiva atual, o que resultou nesses dois livros, além de um capítulo de livro (2017) e o convite para participar de uma publicação do ISA – Instituto Socioambiental (2017). No lançamento nacional fomos à Brasília com o vice Cacique Clau Xetá que na ocasião também participou – na mesa das autoridades – da Audiência Pública na Comissão Permanente de Direitos Humanos no Senado Federal - Brasília DF (20/04/2017), dias antes do evento nacional Acampamento Terra Livre - não participamos deste evento político indígena, infelizmente, os recursos e tempo não nos permitiram.

Da relação desse duplo papel – pesquisadora e educadora social - fui coordenadora adjunta, no intervalo entre o mestrado e o doutorado (2013 a 2015), de dois projetos de extensão⁴ [2015-2017] que promoveram, entre outras coisas, encontros políticos entre poderes como: o povo Xetá, lideranças indígenas, universidades, FUNAI - Fundação Nacional do Índio, MPF - Ministério Público Federal, MPPR - Ministério Público do Paraná e Senado Federal. Mais recentemente, como educadora social, essa atuação se confirmou com a mediação de representantes do povo Xetá com representantes da ALEP – Assembleia Legislativa do Paraná, em 2018, para discutir um PL - Projeto de Lei sobre o tema da preservação ambiental⁵ e ancestralidade indígena; e também com o poder público local municipal, em 2019, sobre o tema da promoção da cultura e identidade indígena na cidade, fazendo mediação entre lideranças indígenas junto ao poder

⁴ Coordenadora adjunta no Projeto de Extensão intitulado "Indígenas crianças, direitos Humanos e educação Social" (Processo no 4705/2015) realizado pela UEM.

Coordenadora adjunta no Projeto de Extensão intitulado "Outros Olhares: a cultura da infância indígena pela criança" (Processo no 4706/2015) realizado pela UEM.

⁵ Encontros e audiências públicas para a preservação do Rio Ivaí, território tradicional Xetá. (SILVA, 2017)

legislativo e executivo de Maringá. Foi aprovada e homologada uma lei municipal⁶ onde a data de 9 de agosto – Dia Internacional dos Povos Indígenas - será celebrada e promovida entre povos indígenas itinerantes do Paraná e sociedade urbana local. Na ocasião, MT Xetá⁷ compôs a mesa de autoridades na Câmara Municipal de Vereadores: articulação política do trabalho de educação social como mediadora e trabalho de memória coletiva atual da atuação com pesquisadora na elaboração da tese.

No campo acadêmico, em 2013 concluí a dissertação de mestrado sobre a temática do registro da memória coletiva atual Xetá e militância política e, desde então, desenvolvo investigação sobre a memória e a formação atual da identidade do povo Xetá, mas continuei com a atuação militante como educadora social.

Em 16 de abril de 2015, no Senado Federal, a TV Senado transmitia ao vivo a Sessão Especial dos Povos Indígenas e um senador com cocar se autodenominou o representante dos povos indígenas do Brasil. Liguei para seu gabinete, no dia seguinte, e o convidei para conhecer a realidade dos povos tradicionais da Região Sul, especialmente do Povo Xetá. Desse convite se desenvolveu uma relação frutífera com o Senado Federal; ele disponibilizou um assessor para nos visitar e conhecer a realidade Xetá. Dessa parceria muitas ações foram desenvolvidas, inclusive a elaboração de dois PLS - Projetos de Lei do Senado, que hoje tramitam no Congresso Nacional (SILVA, 2017, p. 164) e ações mais específicas/afirmativas na militância Xetá.

Em 2015 ainda, dezembro, voltando a vida acadêmica - de maneira mais direta e sistemática - no empreendimento de escrever um artigo sobre a criança Xetá no contexto latino-americano, para fins de aprovação em uma disciplina do doutorado⁸, me vi num dilema - tendo que transcorrer sobre o conceito de identidade e fronteiras simbólicas, sujeito e cultura latino-americana - ao perceber que, mesmo estudando autores atuais sobre o tema, sentia uma certa impotência ao organizar um marco conceitual capaz de alcançar o povo Xetá e suas especificidades (invisível

⁶ Lei N. 10.844 do Municipal de Maringá-PR dispõe sobre a realização do Encontro com as Culturas Indígenas do Município de Maringá no calendário oficial e dá outras providências.

⁷ Os seis sujeitos desta pesquisa serão identificados, ao longo do trabalho, com algumas de suas iniciais: MT (anciã Xetá); IT (filha); WW(neto); LB (neta); TB (neta) e RS (genro).

⁸ Trabalho dissertativo da Disciplina de Doutorado “Educação e Revolução na América Latina” apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação, área de concentração: ensino, aprendizagem e formação de professores, sob orientação do professor Dr. José Joaquim Pereira Melo.

versus visível), afinal ora são considerados extintos pela memória oficial e mídias, ora são considerados existentes, por conta de um movimento político de resistência.

Buscar antigos/recentes conceitos a fim de desvendar a complexa rede de relações que produzia efeitos nefastos à Cultura Xetá - sendo o maior deles a extinção oficial, largamente promovida pelas mídias e livros didáticos, por exemplo, ou por processos de demarcação de território tradicional, vastamente dilatados no tempo por discursos consumidos e reproduzidos como estatutos de verdade, ampliando a invisibilidade imposta - foi o que me fez refletir: talvez os marcos conceituais já elaborados e amplamente abordados na academia e reproduzidos socialmente fossem insuficientes – e no limite inadequados - para me fundamentar na práxis pretendida. Ou seria eu a ter que fazer novas relações e aprofundar leituras não obrigatórias, mas que pudessem oferecer novidade no ato político que é analisar e interpretar a realidade?

Na ocasião da elaboração do artigo de conclusão de disciplina, eu buscava a novidade, longe do Paraná, na região Nordeste (Itacaré, sul da Bahia) ao confrontar um modelo de identidade, num caldeirão de cultura onde estava submersa, no litoral baiano, “de férias”, buscando alcançar o objetivo que era discorrer sobre os quatro elementos conceituais/ unidades temáticas propostas para a criação daquele artigo: identidade, sujeito, cultura e fronteira simbólica.

Refletir sobre o conceito de identidade no Nordeste, longe de casa, longe do povo Xetá, e inserida num contexto de múltiplas realidades culturais; no Nordeste que, hibridamente, oferecia línguas de vários lugares do mundo, aparências distintas que denunciavam sua origem - além, é claro, do povo nativo daquela cidadezinha turística que fazia malabarismos para responder às expectativas de um mar de gente a invadir seu território tradicional - era um desafio a ser superado.

Suspeitava que os conceitos bem elaborados, como modelos teóricos amplamente difundidos e que faziam parte da minha rotina de leituras e estudos e repertório acadêmico, não me muniam de elementos que pudessem me emprestar um método que não fosse reproduzir o já proposto. Parecia-me um tanto injusto utilizar um modelo pronto para definir a identidade daquele povo sob pressão constante da ocidentalização.

Eu tinha o objetivo de decifrar códigos escondidos na cultura da infância Xetá, específica (SARMENTO, 2017), de origem não ocidental, que definia esse povo

tradicional, para com ele construir a novidade escondida na invisibilidade e no processo de expulsão e morte oficial a que esse povo é submetido. Corroborando o que foi dito acima, os livros de História e Geografia do Paraná confirmam a “verdade” da extinção; o Estado, através de seus agentes e instituições, confirma esta verdade, as mídias confirmam essa verdade.

Foi nesse processo de agonia conceitual de invisibilidade e extinção *versus* resistência e existência que eu me encontrava, quando me foi oferecido um documentário para assistir (algo para relaxar), totalmente diverso ao que eu vinha me dedicando ao longo daqueles dias, naquele cenário cosmopolita baiano, ao tentar encontrar conceitos que não apenas descrevessem este estado de coisas, mas que fossem capazes de criar possibilidades de superar tal violência: *As 100 maiores descobertas da Química*⁹. Os físicos e matemáticos, no início do século XX, sinalizavam para uma nova forma de interpretar as realidades sociais e, por acaso,¹⁰ tive acesso a uma nova forma de promover relações possíveis para o problema de pesquisa que era desvendar a dupla condição Xetá de existência e extinção simultâneas.

Essa parada para “descansar” trouxe uma nova possibilidade de interação, exercício de fazer relação: imaginação¹¹, pois ao discorrer sobre os seres humanos que realizaram proezas, percebi que foram aqueles que se atreveram a olhar outras coisas - ou as mesmas de forma diferente - que promoveram uma novidade ao exercício da observação, análise e interpretação da realidade; e se a forma convencional de interpretação promove injustiça, equívocos históricos e sociológicos, então esse exercício, por mais que fosse exaustivo e improvável, era digno.

Assim, estudando as realizações humanas que vão dos filósofos gregos (que entendiam que tudo que existia se originava a partir dos quatro elementos – água, terra, ar e fogo) à nanotecnologia (que se utiliza dos conhecimentos da anatomia e comportamento quântico – campo do conhecimento das partículas fundamentais que

⁹ As 100 maiores descobertas da Química. Nanotecnologia: tecnologia baseada na anatomia e comportamento do átomo. Dezembro de 2015. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=lu6iRAYSJZM> Acesso: 15/06/2017

¹⁰ Silva (1998) apresenta dois casos interessantes – que ela relaciona ao conceito de acaso em Peirano – de seu itinerário de pesquisadora que a levaram a uma importante mudança de rota, e a assumir a pesquisa com o Povo Xetá.

¹¹ Einstein afirma que a imaginação precede o conhecimento, pois considera que a mente humana vê melhor que o olho humano captura. E mais ainda, segundo o biógrafo Walter Isaacson (2007) a vida e obra de Einstein refletem o rompimento das certezas sociais e dos imperativos morais na atmosfera modernista nos primórdios do século XX.

são a base de tudo que existe), captei a novidade, para quem sabe, poder observar a mesma realidade com outros códigos de interpretação.

Ao observar a era dos computadores, cada vez menores e cada vez tendo mais potência, capacidade de armazenamento de informações, enfim: memória (avanços permitidos pelo estudo da física quântica); e relacionando-os às descobertas no mundo da química, daria para suspeitar de que uma nova forma de olhar para a realidade Xetá estava a se configurar. Pois estudos no campo da neurociência promovem avanços científicos em campos de tecnologia da comunicação e informação. Na defesa desta ideia podemos citar Evangelista (2011, p.21) quando afirma que “as conexões não são óbvias, certamente; nem tão pouco, lineares, ou mesmo unidirecionais. Não há um único sentido de conexão. Mas há sempre conexão.” Por que estudos no campo da física, da química, não poderiam promover avanços no exercício de interpretar e analisar a realidade no campo das ciências humanas?

O documentário sobre *As 100 maiores descobertas da Química* trouxe luz às minhas reflexões e novas possibilidades para testar minha hipótese de que os conceitos já consagrados na área das Ciências Sociais – ao menos os que estavam ao meu alcance naquele momento – poderiam ser insuficientes para desvendar e analisar descobertas sobre o povo Xetá e responder quem é a criança Xetá, que, ao ser *invisível*, carregava, na base *visível*, uma formação de identidade híbrida e original capaz de refutar a tese de extinção. Foi nesse contexto que formulei um conceito que - derivado da reflexão sobre a possível relação entre o conceito utilizado por dois antropólogos latino-americanos - transfiguração ética (RIBEIRO, 1989) e operações epistemológicas (CANCLINI, 2008) me permitiu pensar: a transfiguração epistemológica.¹²

Dois anos mais tarde, no final de 2017 e início de 2018, o processo de análise e o esforço de interpretação da memória e identidade Xetá me levaram a aprofundar a elaboração do conceito, elaborado a partir de uma proposta inicial - que era buscar alicerce na física moderna para explicar a formação da identidade Xetá, na dupla condição existência/extinção - para uma nova abordagem: reconhecer na episteme indígena uma forma singular de interpretar a realidade.

¹² Na Seção 1 no item *Abordagem Teórica* trataremos mais detalhadamente do conceito de transfiguração epistemológica.

Foi nesse momento que o conceito de transfiguração epistemológica se ampliou e se potencializou: poderia aplicá-lo não apenas entre campos científicos distintos, mas na forma distinta que há nove anos tenho observado o povo Xetá atuar, agir e reagir ao fenômeno da extinção consagrada oficialmente.

Mais um ano passou e no final do primeiro semestre de 2018 fui surpreendida com um novo conceito – novamente algo a mim oferecido pelo acaso: o conceito de memória coletiva de Halbwachs (1990) e que autoras brasileiras como Bosi (1987) e Mori (1998) lançaram mão para seus trabalhos na área da Psicologia Social. Mais ainda, percebi, relendo os trabalhos de dissertação e tese da antropóloga Carmen Lucia da Silva, que ela também utilizou o conceito de memória coletiva.

Não havia discordância teórica do que eu vinha buscando por ausência de uma teoria que me apoiasse na difícil tarefa de analisar e interpretar a identidade de um povo que existia e era extinto, simultaneamente; ao contrário, havia uma complementaridade com o conceito que buscava desenvolver – transfiguração epistemológica – desde 2015. Halbwachs, como sociólogo, contemporâneo da revolução einsteiniana, também recorrera à física moderna para extrair um conceito de tempo que validasse seu recente conceito de memória coletiva.

Em abril de 2019 surge uma nova e importante contribuição: os conceitos de etnogênese e hipostasia¹³ e, com eles, a interação entre os conceitos de cosmologia, história e memória, combinados para compreendermos a formação da identidade atual do povo Xetá.

Os autores e autoras apresentados determinaram uma nova fase para o desenvolvimento da tese: pensar na memória coletiva como pressuposto na formação da identidade e que isso é um processo de etnogênese me fez retornar aos conceitos da antropologia social. Aliás, esses conceitos da antropologia eram desconhecidos para mim, que apenas tinha tido contato com a escola de antropologia social/cultural (etnologia) francesa na qual seu principal representante é Lévi-Strauss (LAPLANTINE, 2003). A abordagem estruturalista está presente em contraste à norte-americana, com autores como Hill (1996) e o mexicano Bartolomé (2006), que desenvolvem e aplicam a antropologia social com uma abordagem marxista. Os conceitos que derivam desta abordagem parecem estar mais em consonância com a condição emblemática - a luta do povo Xetá por existência

¹³ Esses conceitos serão discutidos na Seção 1 no item *Abordagem Teórica*.

versus extinção – ao invés da abordagem estruturalista, ligada, por meio do trabalho de Silva (1998) ao conceito de “sociedades exterminadas”.

Nessa direção, a tese se desenvolveu no contexto em que, apesar do processo contínuo e ininterrupto do sistema colonizador e de aculturação (SAID, 2011), a formação da identidade Xetá persiste, com seus códigos identitários, suas relações simbólicas e objetivas - com a influência da sociedade não-indígena - através de um processo de resistência em que se insere o trabalho de memória coletiva. Esse trabalho, iniciado pelos então considerados guardiões da memória: Kuein, Tuca e Tikuein, se mantém como um processo-chave na resistência atual desse povo que teima em existir. Essa teimosia é o que nos esforçamos em apontar como hipótese de investigação: a identidade Xetá resiste ao tempo e ao processo ininterrupto de colonização através da memória: instrumento de construção e reconstrução na formação da identidade (MORI, 1998).

Podemos entender que a memória está ligada às nossas lembranças, às sobrevivências do que vivemos no passado e que permaneceram gravadas em nossas mentes. A memória, contudo, não é simples depósito dessas impressões, mas um conjunto ordenado delas, que se consolidam quando legitimadas nas relações coletivas, compondo um quadro social. Consideramos o quadro histórico em que o povo Xetá fez a travessia do momento do esbulho de suas terras para os dias atuais como um período de dispersão. Desse ponto de vista, a sua memória coletiva está firmemente ancorada no processo da dispersão. O fenômeno da dispersão, nesse sentido, não justifica a extinção, ao contrário, serve como elemento-chave no trabalho de memória e formação da identidade.

Em Halbwachs (1990) há um esforço teórico, ético, científico de analisar, interpretar e problematizar a produção de nossas lembranças, de descobrir como são coletadas, arquivadas e registradas e, principalmente, de entender o uso que se faz dessa memória. Por isso, seu conceito de memória coletiva nos possibilita perceber que o sujeito em sua cultura atua e se mobiliza no espaço-tempo uno – nas suas dimensões histórica, coletiva e individual, tendo sempre presente a sua relação com o território a expressar sua identidade, historicamente formada na cultura.

O conceito de memória do futuro (PACHECO, 2018) com a contribuição do conceito de memória coletiva de Halbwachs (1990) – que supõe a ação dos sujeitos em suas relações com e entre os grupos – nas sociedades tradicionais se voltam

sobre si mesmos: memória do passado, do presente e do futuro – este último como tempo ligado à territorialidade, à natureza e ao caráter mítico da cultura, e que remete sempre a um recomeço, a um retorno simbólico à terra ancestral que produz expectativas no presente.

No caso do povo Xetá – vítima de esbulho – mais que simbólico, pois faz parte de sua luta pelo retorno a seu território tradicional, e isso se dá, na materialidade de sua existência atual e ancestral, em relação com sua existência futura. As relações que selecionam, legitimam e organizam as lembranças que compõem a memória, contudo, não são “naturais”, mas, no embate entre os diversos grupos, remetem a necessidades e interesses: disputas históricas e jurídicas pelo território tradicional.

A tese foi organizada nas seções a seguir, explorando, em sequência, essas três dimensões da memória, aplicando-as à dimensão da experiência do povo Xetá, encarando-a como quarta dimensão a atuar e atualizar o tempo do território e o da ancestralidade: uma quadridimensionalidade.

Na seção 1 apresentamos a análise teórico-metodológica, organizada em abordagem teórica (conceitos de memória coletiva e identidade; etnogênese e hipostasia; e transfiguração epistemológica) e abordagem metodológica que apresenta as técnicas utilizadas para a coleta de dados (Foto-elicitación; Técnica de Interpretação por Desenhos (TID); e Caixa da Memória).

A seção 2 é dedicada aos antecedentes históricos do povo Xetá que estão registrados e ao esforço de estabelecer relações entre o conceito de memória coletiva (HALBWACHS, 1990), o conceito de formação de identidade (MORI, 1998), e os conceitos de etnogênese (BARTOLOMÉ, 2006) e transfiguração epistemológica. Procuramos desenvolver um estudo do estado da arte dos últimos vinte anos, tendo como início e referência os trabalhos da antropóloga Carmem L. Silva (1998; 2003). Problematizamos as versões de extinção e existência contidos nas mídias e trabalhos acadêmicos sobre o povo Xetá nesse período.

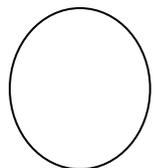
Na seção 3 apresentamos os seis sujeitos participantes da investigação e as principais unidades temáticas: Representações de si; a Memória como formação da identidade; a Identidade Xetá na vida atual e suas expectativas.

Os procedimentos metodológicos (História de Vida e Depoimento, obtidos a partir de Foto-elicitación; TID e Caixa da Memória) tiveram como objetivo, por meio

de oficinas de fotografia e literatura, reunir elementos para análise e interpretação da formação da identidade Xetá, através da relação entre memória coletiva e individual, em conexão com a memória histórica oficial. Um último procedimento, não menos importante e significativo, foi o encontro da *Caixa da Memória*, onde reunimo-nos em torno de um caixa, como fogo na vivência dos antepassados, para fazer o exercício de síntese e avaliação do caminho percorrido.

Podemos, nesse sentido, compor um quadro social de memória coletiva e narrativas visuais que podem fornecer dados significativos ao exercício de lembrar, analisar e interpretar a realidade e formação da identidade Xetá atual. Os sujeitos desta investigação, a contribuição da memória coletiva destes é fundamental, uma vez que esse grupo familiar continua a residir naquela parte do território Xetá onde, antes, os mais velhos registraram suas memórias em depoimento para o trabalho de Silva (1998, 2003). E, por ainda hoje lá residirem, poderíamos interpretar, seria o grupo familiar guardião “do que restou do território tradicional e da região onde está previsto a demarcação da TI Herarekã Xetá” (FUNAI, 2013, p.6). O fato de pouco ou quase nada do cenário do mato se manter e a trama da vida familiar acontecer no espaço urbano, como veremos, não confirma a tese de extinção, assimilação e aculturação, isso se o instrumental de análise estiver fundamentado em teorias que reconheçam esse processo como identitário. Modificar a lente transforma nossa compreensão. Por isso o esforço de criar um novo conceito, a transfiguração epistemológica, e depois, a contribuição dos conceitos de memória coletiva e etnogênese compuseram tão bem nossos esforços.

As considerações finais, onde procuramos retecer os fios do processo de dispersão, indicaram a importância desta investigação para o Programa de Pós-Graduação em Educação, que se configura em sua dimensão inclusiva – em relação aos povos indígenas a quem é endereçado o conhecimento sobre si mesmo – e educativa – tendo a memória como processo de manutenção e reprodução da episteme indígena e como saber necessário ao processo educativo de nossas crianças, à pluralidade, à diversidade.



1 ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA

P. WW, quando você vê essa fotografia o que ela te conta? [Fotografia da família Xetá no mato]

R. A curiosidade de ver coisas diferentes, fora do normal. Eles com uma maneira simples de viver lá e de repente chegam pessoas diferentes. Eles estavam expressando olhar de curiosidade.

WW., Xambrê-PR, 2018

Os eventos fundantes de nosso arcabouço teórico-metodológico podem ser resumidos a seis itens fundamentais, subdivididos em duas categorias: eventos fundantes teóricos, que seriam os conceitos de memória coletiva/identidade, transfiguração epistemológica e etnogênese/hipostasia; e eventos fundantes metodológicos, que seriam os três itens que compõem a defesa argumentativa que fazem parte da fundamentação do uso das técnicas utilizadas na coleta de dados (Foto-elicitación, Técnica de Interpretação por Desenhos e Caixa da Memória). Nas abordagens teórica e metodológica abaixo buscamos explicitar esses eventos fundantes, definindo e contextualizando cada item.

1.1 ABORDAGEM TEÓRICA

1.1.1 Etnogênese e hipostasia

A argumentação histórica, na Seção 2, partirá da relação entre os conceitos de transfiguração epistemológica e memória coletiva, pelo qual o processo de etnogênese se dá na formação da identidade Xetá, processo esse que se desenvolve também, simultaneamente aos processos de hipostasia.

Ao se revisitar a história e os/as parceiras teóricas que permitiram registros sobre a história Xetá, buscamos analisar as relações entre os registros jornalísticos, históricos, etnográficos e antropológicos e as narrativas promovidas pelo trabalho etnográfico Xetá (SILVA,1998) que revela a episteme Xetá em sua construção e reconstrução étnica, na dinâmica de colonização do seu território tradicional que se desenvolve, inclusive, atualmente.

O objetivo foi cruzar informações contidas em documentos oficiais, reportagens da época e as atividades acadêmicas que resultaram em trabalhos que,

mais do que confirmar o processo histórico de dizimação¹⁴ das populações originárias, oferecem dados que promovem novas versões ao mesmo fato histórico registrado. É nesse contexto que atuamos, no sentido de oferecer novas formas de interpretação e análise da memória histórica e social Xetá, tendo como base sua relação com a memória individual e coletiva Xetá.

Existem discursos em que o passado ganha novos alicerces, em que se eliminam as mudanças históricas que estabeleceram no presente uma situação de dominação de fato, levando esta situação a ser considerada “duradoura”, no sentido em que surge daqueles falsos alicerces e não das transformações ocorridas. Este processo de hipostasiar o passado é um processo de falseamento, como observa Whitten Jr. (HILL, 1996) ao citar, em seu artigo sobre o levante indígena na Venezuela em 1990, as estruturas de dominação surgidas do processo histórico de colonização:

Within any given structure of domination, we seem to find that those in power endeavor to maintain hegemony over those immediately below them by blaming those on the bottom (especially ethnically distinct indigenous and black people) for the lowly “undeveloped” condition of regions and communities which can be easily designated by reified ethnic terminology. The hypostatized “reality” is often inscribed in developmental reports, plans, and educational materials and in scholarly publications. At the same time, this symbolic but negatively concretized “reality” is challenged by powerful, dynamic counterideologies and social movements that seek to spark recognition of the falsity of the hypostatic ideological racialist structures. (WHITTEN Jr. apud HILL, 1996, p. 211)¹⁵

O processo de etnogênese, ao contrário, é “o processo de construção e reconstrução identitária” pelos quais aqueles “grupos étnicos considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’ ou ‘definitivamente aculturados’, reaparecem lutando pelo direito de existir” (BARTOLOMÉ, 2006, p.40).

¹⁴ Entender os conceitos de dizimação, extermínio e extinção é objetivo importante para compreender os processos de etnogênese e transfiguração epistemológica.

¹⁵ “Dentro de qualquer dada estrutura de dominação, julgamos descobrir que aqueles que tem poder se esforçam para manter a hegemonia sobre aqueles imediatamente abaixo deles culpando aqueles da base (especialmente povos negros e indígenas etnicamente distintos) pela condição pouco “desenvolvida” das regiões e comunidades as quais podem ser facilmente designadas por terminologia étnica reificada. A realidade hipostasiada é frequentemente registrada em relatórios, planos e materiais educativos e em publicações acadêmicas. Ao mesmo tempo, esta “realidade” simbólica, mas negativamente concretizada é desafiada por contraideologias dinâmicas e poderosas e movimentos sociais que procuram despertar para o reconhecimento da falsidade das estruturas racialistas ideológicas hipostáticas.” (Tradução livre)

No Brasil podemos destacar Oliveira Filho (2018) com o caso dos indígenas da Região Nordeste, os *índios misturados*, e suas estratégias de luta pela existência. O autor diz que o termo encontrado em documentos oficiais *índios misturados* “merece uma outra ordem de atenção, (que não seja o encontrado em documentos oficiais), pois permite explicitar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica.”

No caso dos indígenas da região Nordeste, Oliveira Filho colabora com o conceito de etnogênese quando afirma

A ‘etnologia das perdas’ deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural. (OLIVEIRA FILHO, s/n,2018)

Na história oficial temos bons exemplos de processo de etnogênese¹⁶, e também de hipostasia. Na colonização da Nova Zelândia e da Tasmânia (QUAMMEN, 2003), ambas executadas pelos ingleses; e mais recentemente, os registros etnográficos (SILVA, 1998, 2003) e da memória coletiva Xetá (SILVA, 2013, 2017) - entre outros - também podemos observar uma situação semelhante de ambos os processos.

Em 1803 invasores britânicos aportaram na Tasmânia, uma ilha no sudeste da Austrália, habitada pelos primeiros colonizadores aborígenes que lá chegaram a pé, aproximadamente, há 20 mil anos. O grupo de britânicos levou “colonos, militares, duas dúzias de presos condenados e um tenente de 23 anos no comando” (QUAMMEN, 2008, p.305).

Quammen (2008) aponta uma tensão entre as versões lendárias e as versões revisionistas. No caso das lendárias ele as cita como “*mito dos folclores das populações extintas*”, fortemente difundida na “historiografia da Tasmânia por mais de cem anos” (QUAMMEN, 2008, p.388) e cita exemplos dos registros oficiais: “Sem meios para se defenderem que não a própria astúcia e as mais primitivas armas de fogo. Em 1876, o último deles estava morto. Assim pereceu um povo inteiro.” (QUAMMEN, 2008, p.388).

¹⁶ “... A etnogênese é parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente, como parecia depreender-se das reações de surpresa de alguns pesquisadores sociais em face de sua evidência contemporânea.” (BARTOLOMÉ, 2006, p.41)

Relatos semelhantes na historiografia paranaense sobre a inferioridade de instrumental para combater o invasor potente, associado à suposta passividade e docilidade do povo Xetá, também foram amplamente difundidos. Quammen (2008, p.388) cita um intelectual respeitado da época que afirma: “Os aborígenes tasmanianos são um povo extinto.” O que também confere no meio acadêmico atual em relação ao povo Xetá, quando intelectuais respeitados também afirmam a extinção do povo Xetá.

Outro aspecto que nos permite fazer relação e supor que há um *modus operandi* na dinâmica de hipostasia (HILL, 1996) tem a ver com a questão da posse de terra. Quammen (2008) explica que por mais que “‘propriedade’ no sentido europeu da palavra não fosse um conceito que os aborígenes adotassem”, o que também se assemelha a identidade do povo Xetá, “é uma maneira possível de conceituar esse conflito (QUAMMEN, 2008, p.390).”

“Os aborígenes não tinham direito à *propriedade* original das terras e qualquer tentativa de defendê-las era interpretada como intenção criminosa pela legislação britânica (QUAMMEN, 2008, p.390).” Houve conflitos violentos, o que desmente a versão de passividade tão difundida na historiografia, assim como no caso do povo Xetá é possível verificar a mesma condição de estratégia do invasor.

Outro exemplo significativo na dinâmica de aplicar os conceitos de hipostasia e etnogênese - instrumental de luta entre ambos envolvidos na trama: invasor versus populações nativas - também da Oceania, é o caso da colonização britânica na Nova Zelândia.

River Queen ou *Honra e Liberdade* na versão em português, dirigido por Vincent Ward, lançado em 2006 mostra isso. O filme acontece na Nova Zelândia em 1868, durante a Guerra de Titokowaru entre as forças coloniais e o povo Maori. Retrata uma versão aproximada ao que os processos de etnogênese sugerem, contrariando as versões oficiais de rendição, precariedade, falta de estratégia de resistência e minoridade étnica.

O filme mostra um povo nativo organizado para o combate, com forte identidade étnica e saberes tradicionais, bastante praticados e mantidos, além de, também, reconhecerem os saberes alienígenas e, sem receio - embora com prudência e táticas de guerra - de lançar mão desses saberes quando se trata de doenças, por exemplo, contraídas da relação interétnica.

Contribuindo para essa análise Whitehead, em seu artigo sobre a ocupação europeia do Suriname nativo (apud HILL, 1996) apresenta a relação interétnica, de certa forma, horizontal, pois descreve que o colonizador dependia da organização social e econômica dos nativos para desenvolver seu projeto de colonização, e essa, diferente do que a historiografia omite, era negociada, não apenas assimilada. E essa organização social e econômica era continental, onde rotas comerciais estavam muito bem estabelecidas. Para os propósitos dos colonizadores espanhóis no comércio de pérolas na ilha Margarita, por exemplo, o suprimento de víveres exigia o contato diplomático com os líderes locais:

(...) the native regional links that connected the Amazon and Orinoco Basins, via the Rupununi savannas in the east and the Casiquiare watershed in the west, meant that at least diplomatic relations were necessary with the more eminent chiefs, known as *adumasi*, of the Wild Coast (...). Such relationships were critical to Spanish efforts in settling the northern coast of Venezuela because of the role of the *adumasi* in supplying foodstuffs to the booming pearl fisheries on Margarita and the realization that native economic and political systems spread far into the interior of the continent. (HILL, 1996, p.23)¹⁷

Como se esses exemplos entrelaçados ao caso Xetá não fossem suficientes para suspeitarmos de que a aplicação de um conceito, numa determinada abordagem teórica, pode alterar significativamente as conclusões ou versões de um fato, podemos lembrar do povo Tupinambá, considerado extinto por intelectuais e pela antropologia. Laraia, intelectual e antropólogo brasileiro, fora surpreendido por um Tupinambá que o informou da emergência de seu povo. O mesmo comentou com um jovem antropólogo: “Veja, considerávamos extinto o povo Tupinambá, e um deles veio me informar que eles existem.”

Silva (2003, p. 249) ao se referir à sua experiência com o povo Xetá, reforça em *Por uma etnografia das sociedades exterminadas* o processo acima quando

¹⁷ “(...) as ligações regionais nativas que conectavam as bacias do Amazonas e Orinoco, através das savanas Rupununi no leste e da bacia do Casiquiare no oeste, significava que pelo menos relações diplomáticas eram necessárias com os chefes mais importantes da Costa Selvagem, conhecidos como *adumasi* (Whitehead 1994). Tais relações eram críticas para os esforços dos espanhóis em colonizar a costa norte da Venezuela por causa do papel dos *adumasi* em suprir mantimentos para a extração de pérolas em expansão na ilha de Margarita e a compreensão de que os sistemas econômicos e políticos nativos se espalhavam longe no interior do continente.” (Tradução livre)

afirma: “Com a crescente tendência ao ressurgimento étnico (...) impõem-se um repensar no campo etnográfico.

(...) o caso dos sobreviventes Xetá assume novas dimensões. Não se trata mais de uma aventura temerária com meia dúzia de desgarrados cuja as memórias de infância renderiam apenas fantasias incoerentes e descoladas da realidade já extinta, mas de um trabalho minucioso e solidário com pessoas que vivem uma situação de re-emergência cultural, porque a identidade étnica nunca a perderam. Ao contrário, de vários grupos do Nordeste, que mantiveram a sociedade e perderam a memória cultural, os Xetá perderam a sociedade, mas mantiveram a sua memória. (SILVA, 2003, p. 250)

E, se referindo a Viegas (2002) e aos Tupinambás de Olivença ao sul da Bahia, ela conclui o seu pensamento, afirmando:

(...) depois de quinhentos anos de contato, os descendentes dos Tupi da costa juntaram os cacos do passado, (...) para formar uma sociedade que não é nem retrato da cultura passada, nem mímica da cultura regional, não indígena. É, sim, o prolongamento modificado de uma experiência interétnica que combina os ingredientes que a história foi cozendo à sua volta. (SILVA, 2003, p. 250)

Silva (2003) cita o trabalho de Florestan Fernandes (apud SILVA, 1998) sobre os Tupinambás, trabalho esse baseado em documentos históricos, para identificar os Xetá aos Tupinambás considerando-os como “sociedade exterminada”. A diferença em relação à abordagem de pesquisa para Silva é que Fernandes, sem contato com o povo, considerado extinto, se valeu de fontes escritas produzidas por não indígenas e ela se valeu da memória de sobreviventes do “extermínio”. Silva defende o seu trabalho, criticando a tendência acadêmica de dar crédito a documentos escritos ao mesmo tempo em que coloca em dúvida a memória individual e coletiva.

O que é preciso destacar é que Silva, ao mesmo tempo em que defende a pujança da memória coletiva Xetá, se mantém dentro do escopo teórico que sustenta a tese da extinção da sociedade ao identificar essa sociedade com a estrutura social descrita nos moldes da antropologia estruturalista. Ou seja, essa sociedade, ao ser desfeita pela ação violenta do colonizador no sentido do seu habitat e modos de vida, foi “exterminada” ou “extinta”. Silva admite o *ressurgimento étnico* ou a *re-emergência cultural*, mas não o processo de transformação histórica

que levou à dispersão e ao reencontro dos sujeitos históricos – fato para o qual ela mesma contribuiu – como um processo único, que transformou a dinâmica de existência desse povo, mas não o exterminou, no sentido da total extinção da sua sociedade. O que propomos que se deu aqui foi um processo de etnogênese. Portanto, não exatamente um ressurgimento étnico, mas uma aceleração do processo histórico de mudança étnica a qual todos os povos estão sujeitos.

No entanto, o conceito de hipostasia vem demonstrar que os fatos históricos ganham novas versões, e essas, sendo oficializadas, mantêm o povo no cativeiro do esquecimento. O processo de hipostasia (HILL, 1996) é também um processo geral, vinculado à estrutura de dominação contra a qual lutam os povos tradicionais. Entre outros agentes, o meio acadêmico tem um papel central tanto nos processos hipostáticos, quanto na resistência a eles. Quando um trabalho seminal acompanha, mesmo que inadvertidamente, posições teóricas que confirmam uma versão hipostática, contribuem de maneira significativa para um dos polos do processo.

Um caso que importa, como ilustração e problematização da aplicação de conceitos nas diversas abordagens teóricas, é o caso de Félix, um negro que lutou na guerra do Paraguai que, embora não seja uma narrativa “extraoficial” sobre povos indígenas, é uma narrativa “extraoficial” de um povo tradicional que sofre tanto as consequências do processo de etnogênese, quanto as de hipostasia.

O documentário premiado de Édson Fogaça, chamado *Félix, o herói da Barra*¹⁸, que foi exibido num encontro do NEIAB/UEM - o “Café Preto” - mostrou o contraste entre a memória oficial e a memória coletiva da comunidade quilombola de Barra de Aroeira em Santa Tereza (TO). Isabel Rodrigues, parente de Félix e presidente da Associação das comunidades quilombolas da Barra de Aroeira narra que:

Félix José Rodrigues é para nós, foi um grande herói, porque ele era negro, ele era fugitivo, quando ele foi ajudar na fazenda de meu

¹⁸ Este documentário faz parte da MOSTRA CINEMA E DIREITOS HUMANOS de 2016 em circuito no Brasil, em várias cidades através de CINECLUBES e PONTOS DE CULTURA/

<http://www.mostracinemaedireitoshumanos.sdh.gov.br/>

“Félix José Rodrigues é um herói fundador presente na memória coletiva da comunidade quilombola de Barra de Aroeira, Santa Tereza (TO). Ele, um ex-escravo, teria participado da guerra do Paraguai e recebido, das mãos do Imperador D. Pedro II, uma grande extensão de terras no antigo norte de Goiás, pela sua atuação no conflito. O filme aborda também aspectos históricos sobre a guerra do Paraguai, sobre o conceito de ser quilombola hoje e sobre a luta pelo reconhecimento da área que ocupam atualmente, um pouco mais de 1% do território original.” Édson Fogaça. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=F6WzwiGR0Wc>

senhor e ... ele foi para a guerra do Paraguai, ele foi ajudar o meu senhor, ajudou a vencer a guerra, D. Pedro II mandou buscar ele, para ver o que ele queria em troca dos serviços prestados na guerra do Paraguai. Ele foi lá onde estava D. Pedro. Não era só ele, eram muitos, na hora da reunião para dizer o que queriam, uns pediram ouro, outros, dinheiro, outros, medalha, e Félix exigiu uma terra.

No mesmo documentário a narrativa do historiador e professor Francisco Doratioto colabora para a reflexão sobre o instrumental que legitima a memória oficial que, por sua vez, está ancorada numa abordagem teórica que permite a aplicação de um conceito que favoreça determinadas versões em detrimento de outras: “Os heróis oficiais efetivamente são brancos, construídos posteriormente. Os heróis são construídos posteriormente.” (FÉLIX...,2015)

Luciene Dias, antropóloga e professora, oferece também a seguinte reflexão, no documentário, sobre o tema: “Se eu considero que uma nação é múltipla, eu vou questionar o conceito de herói nacional. Porque para uma nação múltipla, eu tenho que ter símbolos múltiplos, heróis múltiplos.” E ela completa: “Para a Barra de Aroeira, não existe herói maior, mais forte, mais consolidado, mais verdadeiro do que Félix José Rodrigues.” (FÉLIX...,2015)

A posse legal do território tradicional de sua família e comunidade segue sem resolução, em conflitos com os fazendeiros que invadiram essas terras, pois a história oficial não conta que a atuação de Félix foi decisiva no combate; no entanto, o herói oficial/nacional foi criado sem que a atuação de Félix tenha sido registrada na história oficial.

Ao observar o que a historiografia apresenta sobre o povo Xetá é possível fazer relações de que a interpretação e análise dos fatos registrados pela imprensa da época e pela academia possam ter criado algumas lacunas que só o exercício etnográfico de Silva (1998, 2003) foi capaz de elucidar. Aliás, a mesma, em seu trabalho, expressa, sobre a coleta de memória coletiva Xetá que

Suas narrativas de vida são mais que relatos e depoimentos que contemplam dados da memória individual e coletiva. Elas constituem testemunhos de acontecimentos e fatos históricos, que não foram contemplados pelos registros oficiais de época que trataram a respeito dos Xetá. (SILVA, 1998, p.17)

Portanto, há de se aplicar outros conceitos que não aqueles consagrados entre a comunidade científica, que afirmam a extinção de determinados povos com

justificativas que oferecem versões - muitas vezes lendárias - ao exercício de interpretar e compreender essas dinâmicas. Os conceitos de memória coletiva e formação de identidade, de etnogênese e hipostasia, são importantes nesse contexto, pois se trata aqui de compreender uma luta entre as populações tradicionais e a sociedade não-indígena pela primazia dos signos do passado. O conceito de hipostasia, ao lançar alicerces falsos ao passado tradicional, estimula a reação dos povos tradicionais no sentido de defender a sua memória e a formação de sua identidade, à medida que a situação histórica exige novas posturas a cada momento de luta e renova a cultura do povo. Esse processo etnogênico confirma, na transformação, a identidade cultural e a episteme indígena.

1.1.2 Memória coletiva e identidade

A memória coletiva é um conceito-chave no contexto de luta pela conquista ao direito de existir do povo Xetá, porque esse povo não quer ser reconhecido como fantasmas¹⁹, ou poucos remanescentes (5, 7 ou 10 indivíduos), vítima de uma sociedade exterminada.

O conceito de memória coletiva inaugurado por Halbwachs nos oferece elementos importantes para a análise de quem é o povo Xetá na atualidade, porque pode dinamizar e avaliar os pontos mais significativos registrados na memória histórica em relação com a memória individual, passando pelo filtro da memória coletiva Xetá. O autor afirma que a memória coletiva é “grupo visto de dentro e durante um período que não ultrapassa a vida humana, que lhe é frequentemente bem inferior (1999, p.88-89)”. Contudo, a qualidade desta memória está em problematizar as demais, especialmente as dadas como oficiais.

Nesse sentido, Silva (2003) destaca pelo menos quatro fatores como importantes na preservação da memória de Tikuein, um dos considerados guardiões da memória Xetá, responsável pela memória coletiva Xetá. “O primeiro, o fato de ter

¹⁹ “(...) E eu gostaria de presentear o Senador Telmário Mota com esse livro [com o livro *CRIANÇA XETÁ nas mãos*] que aqui está uma história de um povo que, no nosso Estado do Paraná, eles dizem que não existe, que é um fantasma, mas aqui está um fantasma vivo, presenteando um Senador com a nossa história do povo Xetá” [com o livro nas mãos] – (Discurso do vice-cacique Xetá no Senado Federal em 19/04/2018) disponível em: <https://www.facebook.com/telmariomotarr/videos/803760439815014/?t=9335> (endereço do vídeo da sessão especial para transcrição). Acesso: 12/10/2019.

vivido na condição de intérprete de dois mundos, o dos Xetá e o dos brancos.”
(2003, p. 33)

O segundo está vinculado às estratégias de se imaginar orador e interlocutor ao mesmo tempo. Como ‘a linguagem é um instrumento socializador da memória’ (BOSI, 1987, p.18), nada mais coerente e original para manter o elo com o passado do que ser dois em um e se duplicar (continuando um) pela imagem do espelho que fala²⁰. E, o terceiro e último fator está ligado às experiências vividas junto à sua sociedade. Outro elemento exercitador da prática da memória foram os sonhos. (SILVA, 2003, p.33)

E no que se refere aos sonhos e a memória, Silva (2003, p.33) cita Bosi (1987, p.18) que, baseada em Halbwachs, observa:

(...) a linguagem reduz, unifica e aproxima no mesmo espaço histórico e cultural a imagem do sonho, a imagem lembrada e as imagens da vigília atual. Os dados coletivos que a língua traz em si entram até mesmo no sonho’. São representações ou símbolos, sugeridos pelas situações vividas em grupo pelo sonhador. Decorre daí, certamente, a grande importância dada pelos Xetá ao fato de sonhar na língua, pois, à medida que isso ocorre, suas memórias trabalham, eles revivem e atualizam o passado produzindo, inclusive, imagens e linguagens que, de acordo com os sobreviventes, os fazem sentir-se junto aos seus. (SILVA, 2003, p.33)

O povo Xetá, de origem não ocidental, vive a invisibilidade e processo de esbulho e extinção oferecidos pelas versões amplamente disseminadas pelos meios de comunicação oficial e instituições que promovem essas versões. Afinal, esse povo, suas crianças, existem, são concretas, têm desejos, sonhos, necessidades bem reais, além de possuir uma cultura tão rica e singular, desperdiçada por um movimento dinâmico de ocultação e violência que não admite que a memória coletiva Xetá, registrada pela memória histórica e divulgada por seus pares no interior da cultura resistiu.

²⁰ Transcrição da fala de Tikuein – falecido em 2005 - sobre a experiência do espelho: “(...) Quando meu pai e o Nengo se foram [morreram] eu fiquei sozinho, não tinha mais ninguém, só a mulher e os filhos. Eu não sabia que tinham outros que nem eu, eu não sabia dos outros. Como eu achava que eu estava só, eu falava só, eu era eu e era o outro. Eu falava olhando para o espelho, e eu sonhava muito, às vezes eu acordava gritando falando coisas que ninguém entendia, o pessoal de onde eu parava [morava] chegou a achar que eu era meio ruim do juízo. Mas eu não era não, eu só não podia esquecer minha gente nem minha linguagem, senão eu seria um homem morto”. Tikuein (Umuarama/PR, 2001) (SILVA, 2003, p.32)

Mais grave é esta extinção ser apontada como consequência de uma postura dócil e passiva do povo Xetá:

O temperamento dos Xetá era dócil e pacífico e da sua relação intrínseca com a natureza chegavam a ser místicos, ingênuos, supersticiosos. A ausência de agressividade enfraqueceu a disposição para a defesa de seu espaço vital, com a penetração incondicional dos colonizadores. (...) Os Xetá ou Hetá, a partir da década de 50, no noroeste do estado, foram drasticamente extintos no contato com o mundo civilizado, pelo avanço das companhias colonizadoras e em nome da imigração dos primeiros habitantes brancos, que buscavam novas oportunidades de progresso. Nunca se soube ao certo quanto teria sido a população de SERRA DOS DOURADOS. Hoje, segundo a FUNAI/SUER, 1ª Regional, Curitiba, Paraná, restam apenas seis sobreviventes (CIOFFI, 1995, p.41)

A História oficial insiste nessa tese como forma de desmobilizar e responsabilizar politicamente o próprio povo pela violência sofrida e por essa mesma desmobilização:

Vocês, tradicionalmente, são um povo tranquilo, se vocês não derem trabalho, eles (FUNAI) não fazem nada”. Procurador da República em reunião com o povo Xetá na TI de São Jerônimo dia 13 de novembro de 2012. (SILVA, 2017, p.148)

Thomas P. Bigg-Wither (1878), que trabalhava na demarcação da ferrovia transcontinental que cortaria a província paranaense ao longo do vale do rio Ivaí, nos relata a facilidade com que sua expedição abordou e capturou vários Xetás com “nenhuma resistência” (...) (MOTA; NOVAK, 2008, p.101).

Bigg-Wither, utiliza uma terminologia que demonstra a beligerância do seu grupo, que pegou os indígenas “de surpresa” numa expedição que ele desejava usar como propaganda aos colonos, em pânico pela presença indígena nas imediações e se recusando a trabalhar, para convencê-los de que os Xetá não representavam perigo (MOTA; NOVAK, 2008, p.101).

Seu relato, contudo, não é consistente com o clima de guerra constante entre Xetá e Kaingang – estes últimos buscavam expandir o seu território naquele momento – nem com declarações do próprio Bigg-Whither: “Naquele local os camaradas brasileiros demonstraram inquietação e medo dos bugres brabos”. (MOTA; NOVAK, 2008, p. 100).

Bigg-Wither nos diz que alguns colonos se recusaram, na ocasião, a se afastar do acampamento, outros desertaram e os trabalhos de demarcação praticamente pararam (MOTA; NOVAK, 2008, p. 100). Não fica esclarecido em seu relato, por exemplo, se tal pavor da presença indígena era um acontecimento isolado ou algo recorrente à época, na região.

Segundo o próprio Bigg-Wither, foi o processo colonizador que deixou (os Xetá) apáticos e deprimidos (MOTA; NOVAK, 2008, p.101), o que nos faz desconfiar ainda mais de uma apatia fundada na cultura. Se observarmos a cultura material do Povo Xetá veremos que, ainda décadas depois, esse povo de caçadores produzia armas de diversos tipos – arco e flecha e lanças longas entre elas – sendo bastante improvável que, em um ambiente hostil em relação a outros povos indígenas, fossem usadas apenas para abater animais.

Os livros de História e Geografia do Paraná²¹ e publicações acadêmicas confirmam a versão de extinção, como já mencionado. O Estado, através de seus agentes e instituições, confirma essa versão com dramática justificativa que culpabiliza suas vítimas.

1.1.2.1 A Memória, o indivíduo e a cultura

O quadro social da memória proposto por Halbwachs, em que o espaço e o tempo da memória ganham novos significados, seguido pelo conceito de memória coletiva, cria uma nova compreensão do que seja o papel das lembranças na formação da identidade (MORI, 1998), que bem poderia ser ilustrado por uma analogia: a imagem quadridimensional, já que o sociólogo francês bebeu nas fontes einsteinianas.

A imagem quadridimensional trouxe mais realismo ao ato de ver: enxergar altura, largura, profundidade nos dá uma noção mais aguda de realidade, a que

²¹ A editora Ática tem publicações de livros didáticos de 2010 a 2016 – 1ª edição, 1ª, 2ª e 3ª impressão com o mesmo conteúdo em que se expressa a extinção, quando afirma que a população Xetá foi reduzida para apenas **sete pessoas**. A editora Positivo, em livros didáticos de Geografia, História, Arte e Cultura do Paraná (2014), adotado pela Secretaria de Educação no município de Maringá-PR, o conteúdo é o mesmo, da extinção do Povo Xetá. No livro de Geografia do Paraná/ 2011, 1ª edição, 2ª impressão, na p. 111 também há informação de que restaram apenas **dez pessoas** sobreviventes, confirmando, portanto, a tese da extinção do Povo Xetá.

adicionamos o tempo tal qual é compreendido na teoria de Einstein, como uma quarta dimensão que inaugura uma novidade: o espaço-tempo é uma unidade; no caso das sociedades tradicionais e da memória coletiva, à tridimensionalidade do tempo: memória individual, memória histórica e memória coletiva, adicionamos a ação do sujeito cultural, imbuído da territorialidade que é a base de sua cultura, inserindo portanto, a dimensão do espaço às dimensões do tempo.²²

Ninguém discute o papel da memória individual para a composição de quem somos, nem o papel da memória histórica para esse feito, muito embora Halbwachs chame nossa atenção sobre a produção de memória individual e histórica e seus limites, quando dá um exemplo de memória de infância, onde a experiência solitária de uma criança não possibilita confirmação entre seus pares para sua legitimação a longo prazo, segundo ele, necessária ao trabalho de memória. Ou quando ele cita registros de acontecimentos contemporâneos, que mesmo sem que tenha havido possibilidade de presenciar *in loco*, tornam-se parte de nossa memória, por compor registros históricos, midiáticos que em sua dinâmica se reproduz em nossas lembranças como fatos de nossa memória. Isso poderia ser encarado como altura e largura no trabalho de memória, se quisermos usar a analogia de realidade quadridimensional presentes na teoria da relatividade.

Halbwachs (1990) propõe uma terceira dimensão no ato de lembrar e produzir memória no quadro social: a memória coletiva, que poderíamos identificar como a profundidade, a qual acrescentamos uma quarta dimensão: a atuação do sujeito como parte de um grupo social específico na sociedade que ele vive.

A memória individual, que seria a forma mais particular - a componente vertical (altura) de nossa analogia - no seu conjunto compõe, com o contexto histórico em que se sustenta, a memória histórica, mais formal, oficial, organizada e legitimada por instrumental socialmente aceito, compondo o nosso eixo horizontal (largura); a memória coletiva, como socialização da relação entre os outros dois eixos, dá profundidade ao conjunto da memória, aumentando sua compreensão; a

²² Na teoria da relatividade de Einstein temos as três dimensões do espaço – largura, altura e profundidade – acrescidas da dimensão do tempo formando a unidade espaço-tempo; essa unidade espaço-tempo também está presente na cultura; no entanto, temos no caso das sociedades tradicionais, por analogia, três dimensões do tempo – memória individual, memória histórica e memória coletiva – e uma dimensão do espaço – a ação do indivíduo cultural, alicerçada na territorialidade. Nesse sentido, “um ponto importante é que não conseguimos “VER” em quatro dimensões, mas podemos tratá-las com todo rigor matemático exigido. Isso amplia a nossa capacidade de compreender!” Luiz Roberto Evangelista – Departamento de Física, Universidade Estadual de Maringá.

cultura, o sujeito cultural, como quarta dimensão dessa dinâmica, possibilita uma forma diferente de atuação do sujeito dentro do esquema tridimensional em que ele está inserido.

A relação é dialética: a memória coletiva, que só é possível na interação da memória individual nos quadros do contexto histórico, alimenta as outras duas dimensões: dá realidade e robustez às lembranças e ajuda a inseri-las qualitativamente na História pelo sujeito da memória (histórica, coletiva e individual) que modifica esse espaço no passado, presente e futuro.

Essa modificação, no entanto, é qualificada de maneira diferente para cada grupo social dentro dos limites da sua própria cultura. Esse esquema simples, no entanto, não pode ser entendido de maneira rígida: as diversas dimensões da memória são campos de luta, estando sujeitas a influências internas e externas ao grupo considerado. A formação da memória se comporta dessa forma, então, nos limites dos embates responsáveis por sua formação. Podemos observar esses movimentos logo a seguir. Esse conceito desenvolve um valor significativo na elaboração de prova sobre a existência atual do povo Xetá.

A memória histórica registra que a sociedade Xetá foi considerada extinta em 1964 (SILVA, 2003, p.25). Em estudo anterior – 1998 – a antropóloga Carmem Lúcia da Silva focalizou “o contato e o extermínio da sociedade Xetá sob a ótica de oito sobreviventes”, e ela expõe (SILVA, 2003, p. 20) que “graças à experiência etnográfica sui generis com os sobreviventes Xetá, criou-se uma verdadeira sociedade virtual (de memória e imagem) cuja existência simbólica reside no ato de narrar e no conteúdo narrativo” e que a sociedade colonizadora levou a sociedade Xetá ao extermínio.

Silva (1998, 2003) ao se propor a realizar o trabalho de memória coletiva Xetá o faz apenas com três dos sobreviventes – Kuein, Tuca e Tikuein – segundo ela, “considerados pelos demais como os guardiões da memória coletiva de seu povo” (2003, p.28). A mesma destaca que os três guardiões da memória coletiva Xetá são narradores no sentido de Benjamin (1994), homens-memória. Nesse mesmo sentido Mori (1998, p.23) afirma que esses homens-memória são “artistas da arte de narrar, que se incumbiram de transmitir oralmente a história, os valores e os costumes (...) para as novas gerações.”

Quando Halbwachs (1988) nos possibilita vislumbrar uma imagem quadridimensional no quadro social da memória - suas dimensões: histórica, individual, coletiva, em relação com o sujeito cultural, uma reflexão sobre lembranças, trabalho de memória, dando a elas importância correspondente e interdependente, as versões construídas socialmente ganham uma nova configuração e legitimidade.

No caso das sociedades tradicionais essa quadridimensionalidade encontra no conceito de memória do futuro a sua especificidade. A memória do futuro é reconhecível se admitimos uma forma diferente de compreender o tempo (PACHECO, 2018). Nesse sentido, o futuro não é abstrato nem um adiamento do presente, se expressa ininterruptamente em sua totalidade.

Ninguém contesta o trabalho de memória como sendo de fundamental importância para o cultivo da identidade e existência de um povo, e a transmissão dessa memória não é cristalizada em forma de verdades, nas falas, pensamentos, sentimentos, atitudes, crenças, registros daqueles, daquelas que são sujeitos dessa sociedade. São, antes, transmissão e criação dinâmica. No dizer de Pacheco, citando Ingold (PACHECO, 2018, p.53) a memória não é algo inerte, como um objeto que se busca no passado, mas “coisa’ viva”.

1.1.3 Transfiguração epistemológica

A transfiguração epistemológica é um conceito pensado a partir da reflexão sobre o conceito de *transfiguração étnica* de Ribeiro (1989) e as *operações epistemológicas* de Canclini (2008), buscando a problematização e um novo olhar sobre ambos os conceitos para superar seus limites e aplicar ao caso do povo Xetá. Basicamente esse conceito parte da defesa de que a episteme do indígena - a forma de relação de conhecimento do indígena com o mundo não-indígena - é utilizada como ferramenta para lidar com as realidades deste mundo em relação com o seu - resistindo à aculturação e assimilação na manutenção, promoção e formação de sua identidade.

A transfiguração étnica é uma tentativa de acomodar os elementos estranhos a uma cultura, assimilados no contato com outras culturas, numa teoria geral que explique a manutenção da coesão, da diferenciação e da identidade étnica dos povos em contato. Em outras palavras, o esquema estrutural que antes explicava o conjunto da cultura de um povo, considerado de forma isolada, é preservado por meio de um mecanismo de acomodação de elementos novos. Ribeiro a define:

O processo através do qual as populações tribais que se defrontam com sociedades nacionais preenchem os requisitos necessários à sua persistência como entidades étnicas, mediante sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente. Essa acepção é, na realidade, uma aplicação particular e restrita de um processo mais geral que diz respeito aos modos de formação e de transformação das etnias. (RIBEIRO, 1989, p.18)

Ribeiro (1989) ressalta, ainda se referindo a outro livro (*As Américas e a Civilização* de 1969) que a transfiguração étnica é o aspecto fundamental da *aculturação*. A transfiguração étnica não impede o povo indígena da perda de suas características étnicas. Não é, portanto, uma característica ou conjunto de instrumentos que compõem um escopo de resistência. A esse respeito, respondendo a Eduardo Galvão em seu estudo sobre os Tenetehára, Ribeiro (1989) nega qualquer possibilidade do indígena escolher a sua condição ou de alguma forma defendê-la, e afirma que o que mantém o indígena como indígena são “certas lealdades étnicas e [o] poder isolador do preconceito, racial e social” (RIBEIRO, 1989, p. 384).

O destino da identidade étnica indígena, portanto, se encontra fora da sua própria cultura, nos grupos alienígenas com os quais se relaciona. Se por um lado o povo não é assimilado, no sentido da total *aculturação*, o que resta é “certa participação na vida nacional com a perpetuação da identidade étnica discrepante” (idem, p.384). Por fim, e ao fim de todas as possíveis transfigurações étnicas o resultado é uma “condenação” à permanência nos limites da própria cultura e “nenhum grupo pode escapar a essa realidade. Só através da fuga individual se pode sair dela, mimetizando-se em ‘não-índio’, se esta simulação não chega a ser percebida e denunciada” (idem, p. 385).

Mais um dado que comprova, no pensamento de Ribeiro, a ausência de protagonismo indígena no processo de transfiguração étnica está em seus fatores causais. As compulsões ecológicas e bióticas de que fala e as diversas coerções (tecnológico-culturais, socioeconômicas e ideológicas) embora falem na adoção de determinados instrumentos e técnicas e do engajamento dos indígenas no sistema produtivo capitalista, fala essencialmente do colapso de suas condições ecológicas e bióticas e da influência da cultura alienígena como fatores inescapáveis, que “conduzem os indígenas da condição de índios tribais à de índios genéricos” (RIBEIRO, 1989, p.394).

Concluindo, a transfiguração étnica contribui com a compreensão da participação de elementos novos na cultura indígena, e a manutenção de sua identidade indígena, de maneira modificada, a partir da assimilação desses elementos, afastando a ideia da imediata aculturação, ressalvada a quase ausência de um protagonismo indígena na defesa de sua etnia e cultura.

O conceito de operação epistemológica de Canclini (2008) pode ser compreendido como uma negociação conceitual entre duas áreas de conhecimento com distintas visões de mundo, racionalidades, lentes interpretativas para analisar determinados processos. Canclini pensa o conceito como uma forma de esclarecer o uso adequado de outro conceito: o conceito de hibridação.

O conceito de hibridação, por sua vez, é definido por Canclini (2008, p. XIX) como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.”

O conceito de hibridação tem origem na palavra *híbrido*, procedente da biologia, o que levou, como relata Canclini (2008) a uma série de críticas e empregos inadequados devido à carga cultural que tal palavra traz daquela área do conhecimento, como por exemplo, “o risco de transpassar à sociedade e à cultura a esterilidade que costuma ser associada a esse termo” (CANCLINI, 2008, p. XX). Embora tal argumento possa ser combatido a partir das descobertas de Mendel (1870) sobre o “enriquecimento produzido por cruzamentos genéticos em botânica” (Idem, p. XX) não há porque, segundo o autor, “ficar cativo da dinâmica biológica da qual toma um conceito” (idem, p. XX).

Canclini considera que, para além de buscar exemplos positivos na ciência de origem do termo, é preciso, para seu emprego na ciência de destino, de uma operação epistemológica, que se traduz na utilização de todas as potencialidades do termo, úteis para a ciência de destino, dentro do escopo do seu próprio conjunto de conhecimentos, de sua própria forma de pensar a realidade dentro dos processos do seu objeto.

Não vamos usar o conceito de operação epistemológica como uma justificativa ou base para o uso do conceito de hibridação, mas para sustentar, a partir de uma reflexão amparada no estudo do conceito de transfiguração étnica de Ribeiro (1989), a participação da episteme indígena nos processos de relação identitária com a cultura não indígena.

O conceito de transfiguração étnica de Ribeiro (1989), como dissemos acima contribui com a compreensão da participação de elementos novos na cultura indígena e explica a sua não assimilação (aculturação), mas coloca a identidade indígena como um produto de forças que transcendem a ação de resistência. O que mantém o indígena como indígena são, como disse Ribeiro “certas lealdades étnicas e [o] poder isolador do preconceito, racial e social” (RIBEIRO, 1989, p.384).

Considerando os exemplos na literatura e documentos oficiais, e o trabalho de campo como educadora social, podemos observar que a emergência de grupos indígenas, sua atuação política organizada e a defesa de sua cultura como bandeira de luta na conquista de seus direitos não implica a passividade do indígena frente a forças poderosas com as quais ele não pode lutar, nem o seu encerramento numa condição indígena que parece mais um castigo imposto pelo preconceito dos não-indígenas do que uma afirmação positiva da própria identidade.

Nossa proposta é que o indígena, ao se confrontar com elementos culturais de uma cultura adjacente ele não simplesmente os assimila, por pressão de uma cultura superior ou pela injunção do tempo, mas ele os ressignifica, os reedita, os atualiza, usando como lente a própria episteme. Esse processo, que é vivo e ativo, propiciando novas formas de atuação das sociedades indígenas, antigas e emergentes, frente às pressões da sociedade não indígena, é transfiguração que ultrapassa os limites de um encontro interétnico e se traduz em uma apropriação autônoma do que antes era desconhecido no interior da própria cultura. O indígena

observa e vive o mundo à sua volta, sofre, age e reage nele segundo a sua própria maneira de ver o mundo.

A transfiguração epistemológica define que o mundo não-indígena, visível, existe para o indígena como manifestação de seu pensamento e de sua cultura. Enquanto existe um pensamento indígena resistindo, mesmo invisível, existe uma episteme indígena. A possibilidade de que traços dessa episteme permaneçam presentes na cultura da sociedade em geral, mesmo que os sujeitos já não se reconheçam mais como indígenas, também está colocada.

1.1.3.1 Transfiguração epistemológica: antecedentes

Rosseto (2016, p.134) ao discorrer sobre a formação de conceitos afirma que: “A formação de um conceito não é um processo imutável e fossilizado, mas um processo criativo e dinâmico voltado para a solução de algum problema emergido das ações humanas”. Essa afirmação serve de ilustração para transcorrermos sobre os motivos iniciais da criação do conceito de transfiguração epistemológica e como ele se desenvolveu ao longo do percurso da investigação.

A reflexão que é proposta por este conceito tem na física teórica moderna (a física quântica) um ponto de relação; a analogia torna-se fecunda no exercício de admitir que o que é invisível, na verdade, é base para entendermos o que é visível. O que é invisível não representa o que não existe, mas sim o que não estamos aparelhados para enxergar.

Nesse sentido, a transfiguração epistemológica prova que o indígena, em relação à sua cultura, continua igual a si mesmo²³, pois sua forma de pensar e estar no mundo é que comanda a sua relação com os elementos da cultura não-indígena – e também com outras culturas indígenas - e isso não é aculturação, nem extinção.

²³ As narrativas de Kuein, em 2017, sobre a ausência da caça, a lembrança de como perdeu o Tembetá em Guarapuava, a dificuldade de falar na língua Xetá sem pares para conversar... Tiquein, em 2017, três meses antes de falecer, quando recita um cardápio para uma festa de casamento no modo tipicamente Xetá de narrar, mesmo passando trinta anos na cozinha do regimento da Polícia Militar, o *ato de narrar* (SILVA, 2003) preserva a identidade Xetá. Div (filho de Tikuein), adulto, utilizando madeira para esculpir os bichinhos, antes confeccionados de cera de abelha por crianças Xetá no mato. MT, que da memória afetiva desenvolve e amplia sua memória coletiva. As crianças Xetá, hoje, ao inventar histórias, numa atividade de literatura, entrelaçam histórias da cultura ocidental popular, com histórias do cotidiano e da mitologia Xetá. (Registros de Diário de Campo 2017-2019)

Portanto, a tese da extinção Xetá como povo se enfraquece, pois no invisível das relações, sua identidade, dinamicamente, se mantém. Essa é a nossa hipótese.

O invisível escondido no visível, apresentado por esse novo modelo de pensar a realidade, pode ser um modelo para uma investigação nas ciências sociais, onde o povo Xetá, considerado extinto, submetido ao processo de invisibilização, possa ser investigado a partir dessa mesmo processo, superando o instrumental clássico, que oferece, com frequência, uma visão contrária: se não os vejo com esse instrumental, logo esse povo não existe.

Uma das formas de negar a existência do povo Xetá é a questão das regras culturais da relação de parentesco, conforme descritas pelo uso da corrente estruturalista da antropologia, cujo maior expoente é Lévi-Strauss. A estrutura, enquanto um conjunto de elementos simbólicos com posições relativas dentro da cultura observada, ajuda a perceber e descrever, de forma integrada, os costumes e as práticas daquela cultura. A estrutura é sincrônica e tende à conservação, ou seja, reflete um momento da existência daquela cultura, e as mudanças eventualmente observadas servem à manutenção da estrutura em suas linhas gerais.

Uma das críticas à noção de estrutura é a subvalorização dos aspectos diacrônicos presentes em qualquer cultura, ou o fato de que as culturas se modificam com o tempo, possuem historicidade. As culturas estão também sujeitas a interferências externas, e este também é um fator que as movimenta, que as modifica, e é de se prever que tenham mecanismos internos mais ou menos eficazes para se adaptar a essas situações.

Em momentos de grande perturbação os povos mudam os seus costumes para sobreviver, aquilo que era firmado em determinado esquema toma então outra configuração. Em resumo, é preciso entender que a estrutura não existe no mundo real, não é uma “descoberta” do pesquisador; o conjunto de costumes, crenças e modos de vida dos diversos povos não se confunde com a estrutura organizada pelo pesquisador para descrevê-los nem se deixa captar na sua totalidade e diversidade.

A ação do pesquisador, que se utiliza da linguagem e do instrumental científico, é dirigida a um conjunto de questões que, em dado momento, movem a sua ciência e seus próprios interesses enquanto pesquisador.

Nesse sentido, por mais que o método utilizado e o rigor requerido na argumentação o aproximem de uma “verdade” geral a respeito do objeto observado,

a montagem de uma estrutura não pode ser separada de um ato de vontade do pesquisador, que faz, dentro de certos parâmetros, as suas próprias escolhas.

As conclusões a que chega dependem dessas escolhas e são interpretativas em relação aos dados. A sua aceitação pela comunidade científica depende das regras dessa comunidade, que diferem no tempo e estão sujeitas a influências diversas, das quais as questões políticas não podem ser descartadas.

Em relação ao povo Xetá, é preciso se ter a clareza que a sociedade Xetá no mato, que existia até o início dos anos 60 e cujos costumes, crenças e modos de vida podem ser referidos aos estudos antropológicos que os descreveram desde aquele tempo, se modificou com o tempo. Não se pode confundir a superação de uma estrutura devido à ação diacrônica (ao tempo, à história) e à pressão de fatores externos, com o “extermínio” de uma sociedade. Da mesma forma, a dispersão dos sobreviventes após o esbulho de suas terras e às perseguições não pode ser confundida com extinção.

Julgar que o que não vejo não existe é, no mínimo, ingenuidade e, no limite, desonestidade. Usar as ferramentas e instrumental acadêmico tradicional para confirmar a tese da extinção pode ser considerado ideológico, violência simbólica, reducionismo de uma possibilidade potencial de chegar a novas versões e confrontação de estatutos de verdade. Por isso, esforços conceituais tornam-se uma exigência para construir dignidade científica, enquanto gramática, e apresentar novos signos para decifrar os códigos amplamente difundidos pelas diversas mídias.

É necessário produzir novas reflexões acerca dos motivos e, principalmente, consequências históricas e culturais na multiplicação dessas versões; confrontá-las, por exemplo, com a memória coletiva do povo Xetá. Mas, para validá-las, é necessário propor novas perguntas que possam ter como resultado novas fontes de referência. A imaginação pode ser uma delas. Resignificar e reinventar as versões que até agora têm sido legitimadas é tarefa urgente, trabalho da ciência.

Einstein afirma que a imaginação precede o conhecimento, pois considera que a mente humana vê melhor que os olhos humanos capturam. E mais ainda, segundo o biógrafo Isaacson (2007) a vida e obra de Einstein refletem o rompimento das certezas sociais e dos imperativos morais na atmosfera modernista nos primórdios do século XX.

Para Isaacson (2007) o não-conformismo imaginativo estava no ar: Picasso, Joyce, Freud, Stravinsky, Schoenberg e outros alargavam os limites convencionais. Para eletrizar essa atmosfera surgia uma concepção do universo em que o espaço, o tempo e as propriedades das partículas pareciam baseados no capricho das observações (p.23, 2007).

O que essas descobertas científicas podem trazer para outros campos do conhecimento? O pensamento de uma época pode ser moldado por essas novas descobertas científicas?

Para responder essas questões foi que busquei desenvolver o conceito de transfiguração epistemológica.

Mal sabia que autores como Halbwachs (1877 – 1945) precioso no exercício de promover um novo olhar sobre o conceito de memória, e outros, já flertavam com a Física do início do século XX, não com a mesma pretensão que eu [utilizando a teoria quântica], mas para delinear um novo conceito de tempo e memória, baseado na teoria da relatividade de Einstein.

Nesse esforço de encontrar um instrumental seguro na tentativa de analisar a condição enigmática do povo Xetá em relação a sua identidade: ora extintos, ora existentes - atualmente e simultaneamente - pensei: por que não utilizar a mesma lógica de aplicação do modelo quântico na criação de um marco conceitual para analisar e compreender a criança Xetá, o povo Xetá?

Depois de alguns meses e atenta ao que fizeram autores que ao longo da história do conhecimento ocidental partiram de analogias feitas de outros autores, ousando aproximar as lentes disciplinares de várias ciências para inaugurar novas formas de ver o mundo, passei a acreditar que fosse possível identificar ou criar um modelo capaz de alterar e aprimorar nossa visão das relações da sociedade não-indígena com o povo Xetá.

Nesse caso, o modelo quântico parecia se ajustar perfeitamente: as diversas versões que aparecem sobre a existência ou extinção do povo Xetá – que por sua vez afetam a questão da sua visibilidade/invisibilidade e, portanto, a formação de sua identidade – são, dentro da lógica ocidental, conflitantes, mas, por mais que o sejam, existem no mesmo tempo e espaço social, pois se ajustam ao contexto de luta em que essas mesmas versões são criadas.

A exemplo do que a física atual nos propõe, não se consegue entender o mundo visível se não entendermos a estrutura invisível, distintas enquanto estruturas, mas existentes em sua condição macro e micro. Essas reflexões seriam possíveis apenas como analogia. No entanto, não seria eu a primeira pessoa a se esforçar em fazer relações desta natureza.

Hobsbawm (1998) destaca que “os processos do intelecto não são autônomos, sejam qual for a natureza das relações entre ciência e a sociedade”. Nietzsche é outro pensador que contribui para essa reflexão, pois, segundo Hobsbawm (1998, p.351) “poucos pensadores foram mais céticos do que ele em relação às verdades dos meados do século XIX, inclusive à ciência”.

As vinculações entre biologia e ideologia são um outro exemplo dessas relações que florescem no contexto social e cultural, mas é claro, nesse caso específico, com outro intuito, contrário ao nosso. Black (2003) propõe uma investigação que remonta a “pensadores e cientistas influentes do início do século XX, ligados às mais poderosas forças financeiras dos Estados Unidos – entre elas os gigantes do aço e das ferrovias – que iniciavam um movimento que pretendia ser a ciência e ao qual chamavam “eugenia”. “Os eugenistas extremistas acreditavam que as condições do homem e da sociedade poderiam ser melhoradas *apenas* através da melhoria genética da espécie humana” (HOBBSAWM, p.352, 1998)²⁴.

Bohr (1885-1962), de outro campo científico, da geração de físicos que renovou radicalmente os fundamentos de sua ciência ressalta

(...) a importância da ciência física para o desenvolvimento do pensamento filosófico em geral, não apenas em suas contribuições para o conhecimento, da natureza de que fazemos parte, mas também nas oportunidades que ela tem oferecido, vez após outra, para o exame e aperfeiçoamento dos instrumentos conceituais. (BOHR, 1995, p.1)

Nessa mesma direção Hobsbawm (1998) também discute sobre o darwinismo europeu e norte americano, e como cada corrente defende um pensamento filosófico distinto que, em última análise, corrobora para organizar o pensamento de uma

²⁴ “E esse processo se daria por meio da concentração e do incentivo às estirpes humanas de valor (em geral à burguesia ou a raças adequadamente coloridas, como a ‘nórdica’) e da eliminação das indesejáveis (em geral identificadas aos pobres, colonizados ou estrangeiros impopulares)” (HOBBSAWM, 1998, p.352). Uma ilustração desse contexto sócio-histórico pode ser percebida na série de streaming “O Alienista”, baseada na obra do escritor americano Caleb Carr, onde um psicólogo com ideias avançadíssimas para seu tempo, o ano de 1896, busca solucionar crimes na cidade de Nova Iorque.

época e a atuação política, econômica, cultural assim por diante, tendo como legitimação e chancela a ciência.

Nesse sentido, naquele momento histórico, outros campos da ciência, como destacamos acima, travavam uma *guerra contra os fracos* e a “ciência” da eugenia desenvolveu “crimes contra negros, brancos pobres, mexicanos, judeus, índios, epiléticos, alcoólatras, doentes mentais e outros seres humanos distantes do ideal eugenista foram internados e esterilizados ou mortos.” (BLACK, 2003).

No mesmo contexto histórico, Bohr, no campo da Física, afirma que no início do século XX “o estudo da constituição atômica da matéria revelou que a abrangência das ideias da física clássica apresentava uma limitação insuspeita e lançou nova luz sobre as demandas de explicação científica incorporadas na filosofia tradicional” (BOHR, p. 1, 1995). Pensadores e cientistas como W. Heisenberg (1901-1976), afirmam: “É bastante provável que na história do pensamento humano os desenvolvimentos mais fecundos ocorram, não raro, naqueles pontos para onde convergem duas linhas diversas de pensamento”. Pois, “(...) os últimos desenvolvimentos científicos têm revelado a existência de amplos setores de abordagens comuns entre diversos ramos do saber científico: a ciência é um todo.” (EVANGELISTA, 2011, p.20)

No entanto, Hobsbawm problematiza que,

[...] embora todos nós vivemos hoje com uma tecnologia que repousa na nova revolução científica, em um mundo cuja aparência visual foi por ela transformada e no qual seus conceitos e vocabulários ecoam no discurso leigo culto, ainda hoje não se sabe com clareza até que ponto os processos comuns de pensamento do público leigo assimilaram essa revolução. (HOBSBAWM, p.341, 1998)

Ele arrisca uma reflexão baseada nos interesses em jogo, para o atraso de pelo menos um século de popularização das descobertas científicas do campo da física teórica, o que modificaria consideravelmente a compreensão da realidade, podendo inclusive, ameaçar a manutenção e promoção de uma visão de mundo que justifica, por exemplo, a exploração como estágio mais elevado do desenvolvimento da sociedade: o sistema capitalista e sua ideologia. E isso ocorre não por ausência de publicações, mas da popularização; os ensaios de 1932-1957 de Bohr, por

exemplo, evidenciam quais as ideologias que a democratização desse conhecimento poderia afetar.

Com a passagem do séc. XIX para o XX ocorre a emergência de um novo paradigma científico, com potencial para revolucionar todo o campo da ciência e também para influenciar o pensamento social. Uma mudança na episteme das diversas ciências aponta para novas formas de relação entre os diversos campos do conhecimento. Como vimos, tal desenvolvimento influenciou muito mais fortemente as mudanças tecnológicas que as mudanças no pensamento ou nas relações de sociabilidade. Contudo, na relação entre as ciências, a comunicabilidade entre os diversos campos científicos foi cada vez mais potencializada.

O conceito de transfiguração epistemológica, por exemplo, nascido de uma necessidade colocada de usar conceitos da física moderna – portanto, outro contexto de conhecimento - para analisar uma condição de invisibilidade na história do povo Xetá, no esforço teórico de sua própria criação, progrediu para algo ainda mais potente: a episteme indígena.

O conceito de transfiguração epistemológica ajuda a problematizar as mudanças drásticas ocorridas nas últimas décadas na história do povo Xetá e explicar, perante essas mudanças, o que julgamos ser a persistência no auto-reconhecimento dos sujeitos nos limites da sua etnia. Ou seja, o seu reconhecimento enquanto indígenas, apesar da tentativa de extermínio, da dispersão dos sobreviventes e da pressão contínua da sociedade não-indígena pela indiferenciação cultural. E, isso, no caso do povo Xetá, veremos, é um problema de formação de identidade.

A suspeita seria que, mesmo invisibilizadas, a cultura tradicional e ancestral Xetá existe e resiste a uma sociedade ocidental visível e globalizante, e o conceito de transfiguração epistemológica, por apresentar a episteme indígena como possibilidade, promove a ligação dos demais conceitos que utilizamos (memória coletiva; etnogênese) e ressignifica o que antes era considerado extinção em existência pujante e autônoma.

1.2. ABORDAGEM METODOLÓGICA

MT, em depoimento a Silva (1998, p.90) declara: “Hoje, nem uma foto dela me dão, sumiram de lá só para não me deixarem vê-la. Eu queria pelo menos ter uma foto dela, ela é minha filha”. Essa declaração reporta ao significado da fotografia na composição e representação de sua história de vida. Sua queixa tem relação com a ausência de sua filha, que foi adotada por um casal de fazendeiros sem filhos, amigos de seus patrões, e os desdobramentos desta doação forçada. A falta de lembranças ocasionadas pelo “sumiço” do casal e conseqüentemente pelo apagamento daqueles sinais (fotografias, filmes) que permitiriam a ela compor um quadro afetivo de lembranças das etapas de desenvolvimento de sua filha, apresenta um conjunto de reflexões que podem expressar a força da imagem na produção da memória e formação da identidade.

Numa publicação recente a antropologia social destaca essa potência quando afirma que “fotografias e filmes que resultam das expedições realizadas nas décadas de 1950 e 1960, constituem seguramente a matriz (...) dos esforços contemporâneos das lideranças Xetá de pôr em curso sua ‘revitalização cultural’ (LIMA, 2018, p.586). Outro dado não menos importante nessa dinâmica foi quando, “em outubro de 2017, parte do acervo de Vladimir Kozák passou a fazer parte do Programa Memória do Mundo, da Unesco” (idem, p.586).

Recentemente, em visita às filhas de Tuca (in memoriam), junho de 2019, na Aldeia Urbana Kakané Porã, na região metropolitana de Curitiba-PR, elas mostravam com afeto e orgulho fotografias inéditas de seu pai jovem. Elas registraram essas imagens, usando a câmera do celular, diretamente do acervo do Museu Paranaense (MPR) e do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE/UFPR), em visita supervisionada por pesquisadores do departamento de Antropologia Social da UFPR. Uma delas mostrava as fotografias, lamentando o tempo que não as tiveram e destacando como seu pai era um homem bonito, “um gato”, riam saudosamente com alegria genuína de quem, ao ser visitado por amigos, lança mão do álbum de família para o encontro afetivo.

O mesmo aconteceu em agosto de 2017, quando em visita à MT para elaboração do prefácio do livro *Criança Xetá: da memória da infância à resistência de um povo* (2017) ela, depois de anos de convivência, como que para celebrar

aquele momento importante – solicitação emergente - de registro e publicação da memória coletiva atual de seu povo, convida-me a adentrar seu quarto e abre uma gaveta de onde fotografias em preto e branco saltam aos olhos como “álbum de família” e tesouro imagético de seus antepassados, memória ancestral que revela sua identidade mais genuína e complexa.

É nesse conjunto de fatos que podemos pensar esta seção - narrativa visual e identidade enquanto fotografia, literatura e Caixa da Memória - como instrumento de descolonização da imagem. Em *La sociología de la imagen como praxis descolonizadora* (RIVERA CUSICANQUI, 2015), a autora procura fazer uma diferenciação entre sociologia da imagem e antropologia visual, argumentando que “en ésta se aplica una mirada exterior a lxs “otrxs” y en aquélla el/la observador/a se mira a sí mismx en el entorno social donde habitualmente se desenvuelve” (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p.21).²⁵

Todas as vezes que nos utilizamos da imagem, na tese, ela é anterior ao texto ou à organização do discurso. O discurso está colonizado e coloca a práxis em determinados limites, mesmo que seja um discurso contra a colonização, pela descolonização, é um discurso que está nas fronteiras simbólicas e das representações do colonizador. O discurso identitário se desenvolve a partir da ruptura com os códigos pré-estabelecidos pelo sistema discursivo do colonizador, não parte dele, o isola, e promove uma postura resiliente e criativa na formação de um conjunto de códigos que emerge dos elementos identitários próprios.

Sobre essa experiência de introduzir a narrativa visual como instrumental de investigação e militância por uma *política visual*, Rivera Cusicanqui (2015) conta o que a levou da história oral para a sociologia da imagem. Em outubro 1988, para a apresentação da primeira edição de “Los artesanos libertarios y la ética del trabajo (Lehm y Rivera [1988] 2013)” foi organizada uma Virada Cultural e uma exposição de documentos, fotografias e objetos que haviam pertencido à “la Federacion Obrera Local, a la Federación Obrera Femenina y a la Federación Agraria Departamental” (2015, p.20). O evento foi um sucesso, com a visitação do público popular de artesãos, cholas [mestiços –indígena com branco], pedreiros, muitos com seus pais e mães anciãos, que se aproximavam das fotos para serem reconhecidos. A mostra

²⁵ “Nesta [antropologia visual] se aplica um olhar exterior aos outros e naquela [sociologia da imagem] o observador observa a si mesmo no entorno social onde habitualmente ele se desenvolve.” (Tradução livre)

tinha sido programada para quinze dias, no entanto, precisou se estender por um mês. Ao contrário, as 2000 cópias de “Los artesanos libertários” precisaram esperar três décadas para acabar; a assistência à projeção de vídeo excedia em muito esse número em apenas alguns dias. Isso os convenceu de que os meios audiovisuais tocam a sensibilidade popular melhor do que a palavra escrita, e essa descoberta foi uma das bases para se afastar por um tempo da escrita e explorar o mundo da imagem. Ela conclui, após o episódio, que “la sociología de la imagen, como experiencia pedagógica, ha dado como resultado una mayor capacidad de escribir (p.25).”²⁶

Corroborando com a reflexão sobre as narrativas visuais como políticas visuais, a autora diz:

La interpretación de la realidad que propone la sociología de la imagen debe por ello estar atenta a las conexiones de lo inmediatamente vivido con lo que C. W. Mills llamaba “los grandes problemas de la época”. Esta conciencia o sensibilidad permitirá extraer de los microespacios de la vida diaria, de las historias acontecidas y que acontecen ahora mismo, aquellas metáforas y alegorías que conecten nuestra mirada sobre los hechos con las miradas de las otras personas y colectividades, para construir esa alegoría colectiva que quizás sea la acción política.(RIVERA CUSICANQUI, 2015, p.24)²⁷

E propõe que,

La descolonización de la mirada consistiría en liberar la visualización de las ataduras del lenguaje, y en reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales. Sería entonces una suerte de memoria del hacer, que como diría Heidegger, es ante todo un habitar. La integralidad de la experiencia del habitar sería una de las (ambiciosas) metas de la visualización. (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p.23)²⁸

²⁶ “... a sociologia da imagem, como experiência pedagógica, tem dado como resultado uma maior capacidade de escrever.” (Tradução livre)

²⁷ “A interpretação da realidade proposta pela sociologia da imagem deve, portanto, estar atenta às conexões do que foi vivenciado imediatamente com o que CW Mills chamou de ‘os grandes problemas da época’. Essa consciência ou sensibilidade nos permitirá extrair dos microespaços da vida cotidiana, das histórias que aconteceram e que acontecem agora, aquelas metáforas e alegorias que conectam nosso olhar aos fatos com os olhos de outras pessoas e coletividades, para construir essa alegoria coletiva que pode ser uma ação política (p.24).” (Tradução livre)

²⁸ “A descolonização do olhar consistiria em liberar a visualização dos vínculos da linguagem e em atualizar a memória da experiência como um todo indissolúvel, no qual os sentidos corporais e mentais se fundem. Seria então uma espécie de memória do fazer, que, como diria Heidegger, é acima de tudo uma habitação. A

Portanto, a sociologia da imagem funciona como proposta de descolonização da imagem pré-concebida pelos discursos prontos e inaugurados pela memória oficial, que dá sentido outro ao conjunto de imagens que são, na verdade, elementos identitários superiores, em razão das possibilidades de inaugurar e refutar uma versão lendária dos códigos culturais que se encerram nessas imagens.

Nosso caminho metodológico aponta nessa direção, de reedição daqueles códigos consagrados como exercício da cultura dominante em imprimir valores distintos aos quais essas populações têm potência de lançar mão para resistir ao dominador e imprimir nova versão, desta vez autônoma, no ato político que é ler essas narrativas visuais.

1.2.1 Narrativas visuais: identidade e fotografia

“As imagens se tornaram um meio onipresente e dominante de circulação de signos e informação” (FISCHMAN, 2001, p.40). Por si só, isso nos dá uma ideia da dimensão poderosa da imagem fotográfica para a cultura e o conhecimento. As fotografias²⁹ adquirem qualidade de narrativas visuais e se tornam documentos visuais no contato com os sujeitos de investigação. Nesse tipo de narrativa, são linguagem visual que conta histórias, portanto, são elementos ligados à memória e tem relação com a formação da identidade de quem nessas histórias se reconhece.

Berger e Luckmann (1971, p.195) dizem que identidade é um fenômeno que emerge da dialética entre o indivíduo e a sociedade. Já DaMatta (1986), dedica-se à reflexão de como se constrói uma identidade social, especificamente a brasileira. “Para o autor, a identidade social institui-se de acordo com o posicionamento dos indivíduos frente a determinadas instituições e situações” (PRADO, 2016, p.42). E essa reflexão responde, de certa forma, ao exercício de desvendar quem é o povo Xetá e como ele transmite e forma sua identidade diante da dupla condição: extinção, existência atual.

integralidade da experiência de viver seria um dos objetivos (ambiciosos) de visualização. (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p.23)” (Tradução livre)

²⁹ Ver nota 21.

A construção de uma identidade social, então, como a construção de uma sociedade, é feita de afirmativas e de negativas diante de certas questões. Tome uma lista de tudo o que você considera importante – leis, ideias relativas à família, casamento e sexualidade; dinheiro; poder político; religião e moralidade; artes; comida e prazer em geral – e com ela você poderá saber quem é quem. Não é de outro modo que se realizam as pesquisas antropológicas e sociológicas. Descobrir como as pessoas se posicionam e atualizam as “coisas” desta lista, você fará um “inventário” de identidades sociais e de sociedades. Isso lhe permitirá descobrir o estilo e o “jeito” de cada sistema. Ou, como se diz em linguagem antropológica, a cultura ou ideologia de cada sociedade. Porque, para mim, a palavra cultura exprime precisamente um estilo, um modo e um jeito, repito, de fazer coisas (DaMATTA, 1986, p. 12).

Nesse sentido, Fischman e Cruder (2003), quando propõem a reflexão “Uma fotografia mostra ‘identidade’?”, podem oferecer salutar contribuição:

A fotografia foi inicialmente desenvolvida na Europa no início do século XIX. Ela rapidamente tornou-se uma ferramenta bem recebida e popular, desempenhando um importante papel na construção da identidade moderna e das forças do Positivismo. Diferentemente das funções sociais dos espelhos ou da pintura na era pré-moderna, feitos para serem vistos apenas por uma minoria, a multiplicação e a expansão das imagens fotográficas permitiram o surgimento de muito mais espectadores, e também - e talvez mais significativamente - permitiram que se vislumbresse um novo sujeito, o cidadão-consumidor moderno. (FISCHMAN; CRUDER, 2003 p.45)

Para ilustrar essa reflexão o filme *Frida*, dirigido por Julie Taymor, lançado em 2002, traz uma contribuição para a análise do contexto histórico em que a arte da fotografia se popularizou e desempenhou papel importante na construção da identidade na época.

O filme conta a história da mexicana Frida Kahlo, que nasceu no início do século XX, quando o ofício de retratista se confundia com o do recém-profissional de fotografia. Seu pai, Guilherme Kahlo, um imigrante alemão casado com Matilde Calderón, uma mexicana descendente de índios e espanhóis, era retratista.

O filme oferece detalhes dessa arte da confecção de imagens, seja ela através do desenho e pintura seja através da câmera fotográfica, engenho da criação humana que reproduz feixes de luz capazes de captar imagens. Ao longo do filme isso é revelado com sutileza, pois se no início seu pai aparece fazendo retratos à mão, como ofício e profissão, adiante, no decorrer da biografia da artista, a câmera

fotográfica aparece no cenário - e é mostrada como um novo instrumento do pai, uma adequação do seu ofício às novas tecnologias presentes no quadro social.

Portanto, a fotografia fazia parte da vida dessa mulher, que fez das narrativas visuais sua linguagem por excelência. Frida acumulou mais de seis mil imagens de caráter biográfico, uma iconografia que dialoga com suas pinturas - narrativas visuais - que ela defendia expressando que: *“A beleza e a feiura são uma miragem, pois os outros sempre acabam vendo nosso interior”*. Uma visão subjetiva na objetividade do que seja a imagem.

Outro latino-americano que merece destaque nessa análise do poder da imagem a compor identidade é Martín Chambi. Peruano, primeiro fotógrafo indígena (SILVA, 2017, p.47) a promover, a partir da fotografia, uma desmistificação da identidade de seu povo. Martín Chambi captou, valendo-se de sua sensibilidade indígena, a objetividade do cotidiano que anuncia e denuncia os impactos que seu povo sofreu durante o processo de colonização ininterrupto. Em meu livro de 2017 cito o artigo de Araújo (2002, p.7) *O Indigenismo sob o olhar de Martín Chambi* onde fica explícita essa ideia:

[...] o pensamento de José Uriel Garcia também nos traz elementos para a compreensão do amálgama das culturas branca e índia. Ele desmistifica em sua obra *“O Novo Índio”* (1930) uma ideia corrente entre os autores indigenistas de seu tempo: a idealização do passado incaico e da raça (sic) indígena [...]. Uriel Garcia propôs a valorização do encontro do passado com o presente, do índio com o branco: o mestiço. Para ele o inca é um momento do passado indígena, uma fração de sua história. O presente se manifesta no índio e no mestiço, que ainda se desenvolvem e se configuram como uma possibilidade. O próprio Uriel Garcia conhecia o trabalho de Martín Chambi e chega a referir-se a ele como o exemplo do espírito deste ‘novo índio’. (ARAÚJO apud SILVA, 2017, p. 47)

Martín Chambi (1891-1973) que dizia: *“Meu povo fala através das minhas fotografias”*, se dedicou a registrar a população nativa do Peru, principalmente as etnias Quéchua e Aymará. Reconhecia nas fotografias a potência de documento visual que conta a história de seu povo.

Aliás, havia, e podemos reconhecer, inclusive, no trabalho de Vladimir Kozák - diretor da Seção de Cinema e pesquisador da Universidade Federal do Paraná - que realizou, com José Loureiro Fernandes, um interessante registro histórico, baseado também em imagens - um significativo acervo imagético que colabora para

a resistência identitária Xetá atualmente. Lima (2018) nos informa que seus escritos (correspondências e cadernetas de campo) e imagens (fotografias e filmes) digitalizados estão disponíveis com relativa facilidade aos pesquisadores pela plataforma Pergamum.

Márquez (Record, 2003) nos diz: “a vida não é a que a gente viveu, e sim a que a gente recorda, e como recorda para contá-la”. Assim, como não deixar de insistir com rigor científico na arte de registro imagético e documental, que tanta diferença faz no exercício de lembrar para contar, atualizar a memória como parte dos esforços de formação da identidade e manutenção do patrimônio cultural de um povo?

E, mantendo a reflexão sobre a relação entre imagem e identidade, no artigo “Fotografias escolares como evento na pesquisa em educação”, Fischman e Cruder propõem que

Ver imagens fotográficas implica uma dupla metamorfose. A primeira, no olhar do observador, a outra, naquilo que foi organizado, capturado, enquadrado, registrado em imagem. E, ainda assim, também a metamorfose daquele que assente, que mostra a si próprio, que é mostrado, também está ali, olhando diretamente para a câmera enquanto diz: EU. "A transformação do sentido do 'eu' em 'outro'" (Barthes, 1995, p. 44) está bem ali, sobre a superfície do papel que contém todos os traços do instantâneo fotográfico, a medição de luz e o disparo do obturador da máquina fotográfica. (FISCHMAN; CRUDER, 2003 p.45)

Portanto, essa aposta do que essas imagens capturadas pela fotografia, feitas narrativas visuais, possam representar na formação da identidade Xetá, passa pela ideia de transformar essas imagens, pela técnica de foto-elicitación (apresentada na Seção 3) em documentos visuais que irão compor o quadro de memória coletiva Xetá, quiçá, poderá torná-las memória histórica.

1.2.2. Narrativas visuais: identidade e literatura

Para Bakhtin (2004) “todo signo é ideológico”. Essa reflexão, contida na obra *Marxismo e filosofia da linguagem*, escrita em 1929, nos leva a perceber que “[...] toda imagem artístico-simbólica ocasionada por um objeto físico particular já é um

produto ideológico. Converte-se, assim, em material, passa a refletir e a refratar, numa certa medida, uma outra realidade” (BAKHTIN, 2004, p. 31). O escritor, se pensarmos assim, constrói um quadro não da realidade em si, mas um quadro que corresponde a um discurso sobre a realidade, usando como linguagem a criação ficcional e a forma como ele estrutura em uma história essa criação. Nesse sentido, quando Conrad cria a ficção contida em *Coração das Trevas* ele se reporta a uma realidade histórica, ou seja, real e concreta, e constrói um discurso sobre ela usando como linguagem os fatos ficcionais criados e a forma como ele organiza esses fatos. Essa é a contribuição da literatura. Essa é a função da arte literária, a exemplo de Conceição Evaristo (*Becos da Memória*), Isabel Allende (*Inês de Minh’Alma*), Tolstói (*Guerra e Paz*) e muitos outros.

Na obra *Ñanderetá: contos inspirados na história, cultura e mitologia do povo Xetá* (2017) o autor, ao transformar os mitos em arte literária, contribui para que a mitologia Xetá e a sua história sejam difundidos. A intenção do autor não foi evidenciar a sua interpretação, portanto. Contudo, a função da arte literária de evidenciar as vivências, ganhos e prejuízos dos eventos históricos reais é evidente e importante também aqui. No caso específico do conto que narra o mito da criação do Tembetá (CANDIDO, 2017), se destacam a pujança, a alegria, a presença e a resistência do povo Xetá na floresta, elementos importantes no seu auto-reconhecimento enquanto povo e que de certa forma é base para a formação de sua memória. No trabalho de memória coletiva da etnografia de Silva (1998, 2003) evidencia-se os Xetá como uma tribo numerosa, que vivia bem na floresta, que percorria seus caminhos e que resistia aos seus perigos com bravura.

A escolha do mito da criação do Tembetá para a oficina de literatura Xetá também se deu devido a ser um mito cujo tema é o amadurecimento. Ao narrar um mito de passagem, narramos o fim também da inocência: a tomada de consciência do povo em relação àqueles que querem destruí-los. O processo de amadurecimento é saber quem é o verdadeiro inimigo e utilizar as estratégias de resistência e sobrevivência a partir da coletividade e da amizade.

E se podemos perguntar se essa interpretação é fruto do mito ou do conto que dele derivou, a resposta é que aquilo que é exposto no conto enquanto ideia ou veia interpretativa não seria possível se não estivesse presente potencialmente no mito. Como diria Conrad, *conhecimento de primeira mão*.

Por fim, é preciso enfatizar que o mito da criação do Tembetá é utilizado na técnica para fazer emergir as memórias que dizem respeito à formação da identidade Xetá, que se modificam etnogenicamente com o tempo, mas que assim e por isso mesmo se perpetuam. Pois o “processo de afirmação da realidade, pela encarnação do símbolo, consiste a própria consciência individual” (ROSSETO, 2018, p.136). E a consciência, confirma Rossetto (2018, p.136), “só se torna consciência no processo de interação social que é impregnada de conteúdo ideológico”.

1.2.2.1 As sociedades e seus estatutos de verdade no quadro social: o exemplo da literatura

Os estatutos de verdade³⁰ são elementos-chave na construção e aprimoramento de um modelo de constituição de vida social. Os estatutos de verdade são combinados, pactos entre os participantes da saga humana, que desejam criar significados e signos de manutenção, pertença, códigos a serem construídos, no sentido de manter a coesão - ou justificar a coerção; o conjunto social e a coletividade, conectados, constroem identidade.³¹ Num esforço coletivo, as sociedades ao longo dos tempos se engajam na tarefa de construção de estatutos de verdade capazes de corresponder às expectativas e às identidades dos grupos sociais.

Um conjunto de códigos que dão validade, uma espécie de referendado, ao que desta forma pode socialmente ser considerado verdadeiro, esses estatutos de verdade podem ser resultado da experiência humana cotidiana, revelada na estética de um grupo - na sua percepção do que é belo e harmonioso, ou, de outro modo,

³⁰ Entendemos aqui como estatutos de verdade visões de mundo - informações, pensamentos, comportamentos, ideologias, atitudes e discursos, a materialidade da vida, enfim - que traduzem e compõem as versões aceitas, registradas, reforçadas e legitimadas amplamente por determinados agentes sociais (instituições, intelectuais...) a ponto de não serem contestadas, ao contrário, serem defendidas e reproduzidas por mídias, trabalhos acadêmicos, senso comum etc.

³¹ Segundo o prof. Dr. José Antônio Damásio Abib, **identidade** é a busca de conforto emocional profundo, uma tentativa de retornar ao conforto de sentimento de pertença, aquele sentimento das comunidades primitivas. E segundo o professor o método filosófico, por excelência, que permite este conceito é a **intuição**. O processo de identificação é a busca da eternidade, de uma identificação emocional que te eterniza, senão a **memória** acaba, porque ela é construída pela **duração** (...) (Diálogo proferido em Grupo de Estudo/CNPQ “Infância, Adolescência e Juventude, ligado ao PPE/UEM em 31 de maio de 2016, ao analisar a obra de Bauman (1998) “*Modernidade e Holocausto*”.

grotesco e desarmônico, visível, por exemplo, em sua cultura material, em seus cantos e danças - ou em suas crenças, medos, esperanças, revelados em suas histórias sagradas, em sua relação com animais e plantas, em seus costumes de trabalho e produção.

Mas, acima de tudo - e a partir dessas mesmas relações gerais, do desvelamento de seu pensamento, reflexão, interpretações, que cada qual, a seu tempo, promove na engenhosa vontade de atribuir determinada validade ao que se produz como resultado dos esforços coletivos e individuais.

Entretanto, a construção desses estatutos de verdade sempre foi, ao longo da História, campo de luta, com os diversos grupos de poder disputando a primazia de enunciar a verdade. Modernamente, a relação sujeito-objeto, mediada pelo método científico, tem servido, dentro da sociedade capitalista, tanto à circunscrição da verdade dentro de determinados parâmetros aceitos por essa comunidade, quanto à satisfação dos interesses da acumulação capitalista, selecionando os discursos e eliminando as práticas, individuais ou coletivas, que contrariam esses interesses.

A homogeneização das consciências promovida pelo mercado, a pressão pela indiferenciação, se dão no interior dessa luta pela primazia da construção dos estatutos de verdade, e atingem, por exemplo, o esforço das sociedades tradicionais pela manutenção da sua cultura, pela preservação de crenças sagradas - mesmo que vividas apenas na tradição oral de seus mitos. E esses são elementos essenciais à construção de sua identidade e, conseqüentemente, das relações de resistência frente às pressões da cultura ocidental.

O processo de resistência das populações indígenas à assimilação pela cultura do colonizador não é só um processo de quem tenta sobreviver num ambiente estranho, mas é uma luta renhida, contínua e ininterrupta contra um processo histórico em que as cartas estão marcadas e cujo objetivo é a dominação pela indiferenciação forçada, que possibilita a exploração dentro dos moldes da sociedade dominadora. Para começar, pensemos na história como um instrumento por excelência da dominação, que nega os elementos da memória, da afetividade e da identidade específicas de cada povo.

Num artigo de 1905 sobre a obra de Henry James, Joseph Conrad expõe uma apreciação pertinente entre arte e história:

Ficção é história, história humana, ou não é nada. Mas é também mais que isso; se estabelece sobre solo mais firme, baseando-se na realidade das formas e na observação dos fenômenos sociais, enquanto a história é baseada em documentos e na leitura de impressos e manuscritos – sobre impressões de segunda mão. Portanto a ficção está mais perto da verdade. Mas deixa isso pra lá. Um historiador pode ser um artista também, e um romancista é um historiador, um protetor, um depositário, um expositor, da experiência humana. (CONRAD, 2014, p. 47-8)³²

Em *Coração das Trevas* Conrad expõe uma visão diferenciada em relação à visão eurocêntrica do processo de colonização da África. Enquanto os europeus colocam-se como uma civilização superior que traz o avanço civilizacional, o progresso dos meios de produção, vida urbana, etc., o autor nos revela um continente desconhecido, sombrio, misterioso, que tem uma pujança cultural que pode até ser destruída pelo colonizador, mas nunca compreendida. A “realidade das formas” e a “observação dos fenômenos sociais” ficam prejudicadas pelos interesses do colonizador que não compreende e nem quer compreender o que vê.

Edward W. Said, um autor palestino que consagrou seus trabalhos sobre o imperialismo e seus efeitos, afirma em *Cultura e Imperialismo* (2011) que o processo de colonização é implacável e contínuo e os livros de história, ao tratar do tema no passado, mascaram o poder devastador e potente do imperialismo que é uma face concreta da colonização ininterrupta. Para colaborar na reflexão da aceitação de um *estatuto de verdade*, em *Cultura e Imperialismo*, Said cita Conrad:

A conquista da terra, que significa, basicamente, tomá-la dos que possuem uma compleição diferente, ou um nariz um pouco mais achatado do que o nosso, não é uma coisa bonita, se você olhar bem de perto. O que a redime é apenas a ideia. Uma ideia por detrás dela – algo que você pode erigir, e curvar-se diante dela, e lhe oferecer um sacrifício... (CONRAD, in: SAID, 1993, p. 5)

A construção de um estatuto de verdade está relacionada com os esforços para a aceitação de uma “ideia”, ou seja, de um discurso que tenta se impor na ordem social.

O processo de esbulho do povo Xetá continua, e as investidas dos responsáveis - dos que se beneficiaram e se beneficiam dele através da política, do

³² Tradução livre do original em inglês.

sistema jurídico, das mídias, sistema educativo, etc. - também continuam operando no interior de um sistema de colonização mais vivo do que nunca (SAID, 2011), que coloniza, inclusive, por meio de formas cada vez mais sofisticadas, as mentes, construindo estatutos de verdade que se estendem no tempo e confirmam esse processo que condena o povo Xetá à extinção oficial.

Tolstói (1828-1910) em *Guerra e Paz* (2012) – romance que se desenvolve no contexto da história das guerras napoleônicas na Rússia do início do século XIX - revela sua aguçada percepção histórica, juntamente com a excelência artística que o consagrou para o povo russo na literatura universal. No romance é possível perceber a forte crítica do autor aos historiadores da época, que a exemplo das mídias hoje em dia, eram capazes de criar um herói e fazê-lo temido e admirado por toda uma legião de fãs e admiradores de seus feitos, uma figura a ser imitada. Por sua vez, esses feitos poderiam ser considerados desumanos e cruéis, como no caso da invasão do Egito, mas a habilidade da pena tornava-o fonte de inspiração: um mito.

O que a literatura nos mostra, enfim é que os estatutos de verdade presentes no quadro social são elementos de luta no campo da cultura e, como tal, recebem a influência dos poderes em jogo. O domínio desses códigos culturais pode-se fazer em elemento importante para resistência.

1.2.3. **Narrativas visuais: identidade e Caixa da Memória**

A Caixa da Memória não se refere ao objeto em si, como um depositário de outros objetos que evocam um passado. É antes uma ritualização de uma situação dialógica que se reporta à resignificação de objetos que se fazem símbolos identitários de uma determinada cultura. Esses objetos são reinterpretados e seu significado é atualizado pela emersão da memória na situação dialógica. A intenção última é não só atualizar e resignificar o acervo em questão, mas fazer com que as questões identitárias venham à tona, num processo dinâmico de formação da identidade.

LB, menina Xetá, neta de MT [Haycumbay] quando lhe foi apresentada a dinâmica acadêmica de trabalho de memória para investigação da formação da identidade atual Xetá, disse:

“Tipo assim, eu entendo assim, a caixa da memória, lembrar e guardar é como se fosse um baú de tesouro, que você reúne a riqueza e guarda, depois enterra num lugar para esconder dos ladrões e piratas, daí você faz um mapa do tesouro para no futuro, 30 anos depois você encontrar, desenterrar e poder usar essa riqueza, esse patrimônio.” (LB. Encontro da Caixa da Memória, nov/2019)

Se fosse para definirmos um conceito sobre Caixa da Memória a metáfora de LB seria a mais perfeita definição do valor atribuído à Caixa da Memória. Lima e Susano (2017), ao abordar os objetos tratados por crianças como tesouros – enquanto “achados, guardados, tesouros” (p.25) - os trata como objetos que remetem à memória das crianças, enquanto uma memória própria, que difere, portanto, da memória adulta. Poderíamos utilizar esse mesmo raciocínio para a memória individual e coletiva, as quais remetem aos sinais identitários de um povo. As famílias Xetá, em geral, guardam esses objetos (fotografias, manchetes de jornais, revistas, artefatos rituais, artesanatos) e os apresentam em ocasiões especiais e diante de pessoas de confiança.

Como na fala de LB, esses objetos acompanham essas famílias ao longo dos anos, sendo um legado para as futuras gerações. Mas esse tempo que se estende no futuro, como uma forma de valorização dos objetos do acervo, se revitaliza na sua apresentação periódica como forma de afirmar a cultura para os que dela não fazem parte e de atualizar as histórias a eles ligadas. Possuem, então, também um forte valor identitário no presente. Assim, o que remete ao passado se atualiza no presente e agrega valor para o futuro. A Caixa da Memória, enquanto um continente e uma técnica, busca dar conta dessas três dimensões do tempo: guarda os objetos que vão se constituindo em passado, atualiza o seu significado na dinâmica dialógica no presente e os ressignifica enquanto objetos de valor identitário e cultural para o futuro.

Barth (1995), ao descrever o ritual do Mafomnang entre os Katiam da Nova Guiné, cita um episódio em que o líder Katiam, o responsável pelo ritual, exhibe um fardo na presença de especialistas rituais de outras aldeias, de onde retira objetos que ele usa para falar sobre os passos do ritual.

(...) he brought out a secret bundle and started unwrapping his equipment. From de grubby old piece of tapa he extracted the finger

bone of an ancestor (for blessing, power and support), the claw of a flying fox (for shredding pandanus leaves for the novices' wigs) – each a very dense and ambiguous symbol. These, he explained, had all been passed to him for his father, who had been a senior Mafom initiator before him. (BARTH, 1995, p.24-5)³³

Barth (1995) se pergunta sobre a relação entre a memória desse ancião iniciador e a vivência cotidiana em sua aldeia. O ritual do Mafomnang só será repetido dez anos depois, e nesse meio tempo o iniciador poderá assistir, algumas vezes, rituais similares em outras aldeias, sem que isso pareça garantir a integridade dessa memória baseada nos objetos da cultura. Seria, então, também importante a renovação diária dessa memória nas atividades cotidianas do povo? Barth (1995) parece apontar para essa relação, introduzindo fatores de renovação nas crenças e nos rituais. Pontos do ritual serão recriados conforme a necessidade e a disponibilidade da memória ou dos objetos e haverá adaptações mediante “empréstimos” de outras aldeias. Isso não interfere na autoridade do iniciador, que está à frente dessas novas interpretações e ressignificações das quais o povo participa com seu viver diário. O povo se recria no presente, num processo de etnogênese que envolve os saberes rituais guardados na memória coletiva. Existe uma relação dinâmica entre a memória e os objetos da cultura, isso é a base da função da Caixa da Memória.

Halbwachs (1990) diz que a memória individual se confirma na memória coletiva, a memória individual precisa de uma ritualização, no sentido de um compartilhamento social, no dividir das experiências cotidianas, do contar as histórias, que trazem para o coletivo essa memória como um patrimônio comum. É a memória coletiva, enquanto base de existência e atualização da cultura, que permite a diferenciação desta da memória histórica, de fundo político e homogeneizante. A memória coletiva afirma, ressignifica e atualiza a identidade do povo.

As formas de compartilhamento atuais dos objetos de memória seguem a lógica do compartilhamento do conhecimento ancestral que é passado dos anciãos para os demais membros do grupo. As atualizações que se observam – por

³³ Ele retirou um fardo secreto e começou a desembulhar o seu equipamento. De um pedaço velho e sujo de papel, ele retirou o osso do dedo de um ancestral (para a bênção, poder e apoio), a garra de uma raposa voadora (para cortar em tiras as folhas de pândano para as perucas dos noviços) – cada um deles um símbolo bastante denso e ambíguo. Esses objetos, ele explicou, tinham todos, sido passados a ele por seu pai, que tinha sido um ancião Mafom iniciador antes dele. (tradução livre)

exemplo, o fogo pode ser substituído por um encontro em que o elemento agregador seja uma reunião de família, um almoço de final de semana para receber um parente, a visita de uma pesquisadora etc. Contudo, o mesmo padrão está colocado: um elemento agregador (o fogo, a reunião de família) e a presença de um ancião que preside os relatos e histórias compartilhadas – atualmente podemos falar dessa função sendo ocupada também e de maneira crescente, por mulheres. Essas modificações seguem o padrão da episteme indígena, que transfigura no presente elementos identitários do passado. É inegável, portanto, o caráter ritual do encontro proporcionado pela Caixa da Memória, propiciando, via transfiguração epistemológica, um processo de etnogênese que se vale da memória.

1.2.3.1 Memória individual enquanto memória afetiva

Mitos, lendas, heróis e deuses, como ressalta Bachelard³⁴ (1993), são componentes da saga humana que se traduzem na História, na Linguística, na Sociologia. Como dicionário sutil, a mitologia é gramática que regula as funções das personagens envolvidas - que transpõem suas fronteiras imagéticas e produzem transformações na esfera da vida comum.

A mitologia não ajuda a traduzir uma pretensa imutabilidade dos esquemas culturais, nem espelha apenas significados e regras fixas, mas decifra as relações entre o mundo subjetivo e o mundo social, como relações históricas, que respondem às necessidades do tempo, como o contorcer de duas línguas diferentes - decifra duas vezes a mesma história, numa ligação ininterrupta de realidades que se completam.

Isso é básico para entender MT [Haycumbay]³⁵ – uma das crianças Xetá sobreviventes à tentativa de extermínio entre 1940-1960 – e as diferenças de

³⁴ No prefácio de “O Simbolismo na Mitologia Grega” de Paul Diel (1991) Bachelard reúne os elementos básicos para a reflexão acerca da *Verdade*. Uma curiosidade na biografia do autor é que ele foi professor de física em sua cidade – por certo, isso influenciou sua obra.

³⁵ MT [Haycumbay], uma das sobreviventes à tentativa de extermínio, está entre as crianças Xetá que não foram consideradas guardiãs da memória por serem muito jovens na época da dispersão do Povo Xetá. Contudo, sua memória afetiva é vibrante e vital ao processo de enfrentamento do Povo Xetá às novas realidades: “Quando referem-se [Tiguá [Eirakã], Tiguá [Iratxamêway], Tiquein e Rondon] à sociedade Xetá, durante suas narrativas de vida, lembram-se apenas das informações dadas pelas famílias que os criou. Um fato porém é muito

elementos da memória coletiva no indivíduo, é o que percebemos em volta da fogueira com Clau - na polêmica da jacamanga (sic) X jabuticaba³⁶ - ou MT [Haycumbay] dizendo a um repórter de uma emissora de televisão³⁷, que os guerreiros Xetá lutavam até à morte, ao tempo dos ancestrais, pela liderança de sua aldeia.

Tem que se levar em conta que o mito na história de uma comunidade é crença, portanto, realidade. E, por isso, tem legitimidade de estatuto de verdade para aquele povo. No caso de MT [Haycumbay], o que ela relata tem a ver com o processo de dissolução da sociedade Xetá que existia no mato, com as mudanças sofridas em sua cultura sob a pressão do colonizador; o que não acontecia na cultura, passou a acontecer num momento posterior de dissolução.

O que é relatado não está no tempo histórico, linear, causal, mas sim no tempo da necessidade. Quer dizer que, quando MT [Haycumbay] está relatando um dado da história dos Xetá, o que ela está falando como memória afetiva se mitifica - torna-se mito e ganha estatuto de verdade no interior da cultura - amparado na sua autoridade como anciã e nos ensinamentos que ela recebeu dos tios, mais velhos que ela e que agora, falecidos, estão revestidos da autoridade conferida pela ancestralidade.

O relato se torna então um dado necessário para regular a vida social a partir daquele momento, ou seja, ele responde a uma necessidade presente; portanto, é real, não em um tempo histórico e sim em um tempo afetivo, para dar conta de explicar a nova realidade e o que precisa ser feito. Portanto, o trabalho de memória tem a ver com transmissão e transfiguração da memória para atender o tempo da necessidade: um processo de formação da memória afetiva.

A problematização desta análise precisa ser negociada, dialogada, de modo a promover novidade à construção contínua e ininterrupta da memória. É preciso se adequar ao tempo presente, às necessidades presentes. Se estamos numa

interessante na fala de dois deles, ao observar que acreditam na possibilidade de lembrarem dados de memória coletiva a partir de estímulos exteriores: trabalhos com fotografias, audiovisuais e conversas com os outros quatro sobreviventes [Kuein, Tuca, Tikuein [Mã] e ã]” (SILVA, 1998, p.19 e p.20). A memória dos quatro primeiros, diferente desses quatro últimos, não contemplaria os três tipos de narrativas colhidas por Carmen [histórias contadas por nossa gente, histórias vividas na aldeia e histórias que aconteceram no mundo dos brancos] mas apenas os dois últimos.

³⁶ Clau, em 2017, um dos filhos de Tikuein (Mã), ao lembrar de uma fruta que seu pai contava que existia na mata, não obtém confirmação dos demais em volta do fogo, em ritual de memória coletiva. (Registro em Diário de Campo 2017-2019)

³⁷ Disponível em:

<http://g1.globo.com/pr/norte-noroeste/paranativ-1edicao/videos/t/edicoes/v/televisandoconheca-um-pouco-mais-sobre-a-historia-dos-indios-xeta/4870765/> acesso: 07/10/2019

sociedade em que a competição é levada às últimas consequências, não goza de maior validade imagética e, portanto, realidade, imaginar e conceber que os guerreiros Xetá lutam até a morte pela liderança? O que corresponde à bravura e não à passividade, um critério tão utilizado para a tese da extinção.

A construção de um estatuto de verdade respeita e dialoga com mundos e percepções que compõem a visão coletiva e individual, interpreta uma determinada organização social. A Cultura, segundo Bauman (2012), “como inimiga natural da alienação”, é sinônimo de existência especificamente humana, e, portanto, colabora no empreendimento de dar sentido e singularidade aos comportamentos humanos e representações sociais. Segundo o autor, “a Cultura é um audacioso movimento do ser humano, no sentido de se libertar do domínio da necessidade e conquistar a liberdade de criar. (BAUMAN, 2012, s/n)”.

Por assim dizer, Eliade (2002) dá aos mitos o status de realidade/verdade, assim como as sociedades primitivas o enxergavam, não os encarando como fábulas ou ficção pura e simplesmente, mas como “História do Mundo”, fatos reais a serem apreciados e apreendidos como verdadeiros, dignos de análise e aceitação.³⁸

Quando MT[Haycumbay] conta uma história e confirma esta história com outras pessoas da cultura dela, o estatuto de verdade é dado na circulação da história no interior da cultura Xetá, de modo a garantir coesão e ressignificação daqueles elementos constitutivos da memória afetiva dela. E, ao analisar o trabalho de memória tendo como critério a memória afetiva, um novo patamar de compreensão e interpretação das realidades se constitui.

Enquanto livros didáticos de História e Geografia do Paraná atuais os apresentam como extintos e livros de História do Paraná mais antigos os apresentam como um povo dócil - e, portanto, “justificando” na apatia a extinção fartamente anunciada nos livros didáticos - o processo de adaptação e transformação da cultura Xetá continua acontecendo.

Philippe Sers, na apresentação *Do Espiritual na Arte* de Kandinsky³⁹ (1996) – que assistira, antes de tudo, ao desmoronamento de todo um sistema baseado na exatidão de nossa visão, na coincidência entre valor e realidade – o mundo do

³⁸ Div, cacique Xetá, narra, em abril de 2018, no lançamento da Coleção Memória Xetá (SILVA; CANDIDO, 2017) nas Livrarias Curitiba, em Maringá-PR, os mitos da formação do mundo aos presentes, e o faz como *História de verdade*. (Registro em Diário de Campo 2017-2019).

³⁹ Muito embora Kandinsky fosse moscovita, era também de cultura alemã, leitor de Kant.

paradigma newtoniano e das ciências positivas do século XIX – nos diz que o mundo que nossos sentidos nos desvendam é um conjunto de fenômenos que têm poucas relações com a realidade das coisas:

Assim, a arte já não precisa imitar um mundo que sequer possui realidade filosófica e cuja própria realidade material a descoberta da divisão do átomo fará vacilar, para Kandinsky. O pintor já não deve continuar adorando um mundo decadente, mas voltar-se para a única fonte de beleza que lhe resta, ele próprio: 'Quando a religião, a ciência e a moral (esta última pela mão de Nietzsche) são abaladas, e quando os apoios exteriores ameaçam ruir, o homem desvia seu olhar das contingências exteriores e dirige-se para si mesmo.

Ao tempo de Kandinsky e Nietzsche, as novas formas de perceber a realidade que estão revolucionando o pensamento têm como carro-chefe as descobertas da ciência, mais exatamente as ciências físicas, com destaque para as teorias de Einstein.

Em nosso eixo teórico, que parte do conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs, o conceito de tempo é profundamente alterado para acomodar uma nova racionalidade, refuta a linearidade que supõe e protege uma racionalidade padronizada e asfixiante.

Jean Duvignaud (HALBWACHS, 1990), autor do prefácio do livro “A Memória Coletiva”, já mencionado acima, ilustra de forma precisa os resultados de tal possibilidade de relação e interação entre diversos saberes. Vejamos o que ele expressa sobre a obra de Halbwachs em relação à análise da memória e da definição de tempo:

Mais profundamente ainda, o que se esconde sob esta análise da memória é uma definição do tempo. Este não é mais, com efeito, o meio homogêneo e uniforme onde se desenrolam todos os fenômenos (segundo uma ideia preconcebida dentro de toda reflexão filosófica), mas o simples princípio de uma coordenação entre elementos que não dependem do pensamento ontológico (...), a sociologia francesa com Halbwachs começa a tirar as consequências da revolução einsteiniana. (HALBWACHS, 1990, p.13)

Assim, o visível newtoniano, a filosofia ocidental clássica e a física clássica - portadoras da visão de um universo ordenado, contínuo e tridimensional, conteúdo de todos os fenômenos a se desenvolver em harmonia ao longo de um tempo linear

e elevadas também a modelo para a vida em sociedade, cerca de dois séculos depois é desafiada por uma alternativa – as teorias de Einstein - que dilui as suas certezas, que mostra um universo cujas leis contradizem os seus princípios e que, conseqüentemente, quebra a unidade aparente entre as leis da natureza e as da vida social, suscitando novas reflexões e questionamentos.

Por trás dessa nova definição de tempo proposta por Halbwachs, segundo Duvignaud, estão as relações do indivíduo com o seu grupo e deste com o restante da sociedade:

O tempo não é mais o meio privilegiado e estável onde se desdobram todos os fenômenos humanos, comparável àquilo que era a luz para os físicos de outrora. Podemos falar dele como de uma categoria de um entendimento fixada uma vez por todas? Maurice Halbwachs evoca o *depoimento*, que não tem sentido senão em relação a um grupo do qual faz parte, pois supõe um acontecimento real outrora vivido em comum e, por isso, depende do quadro de referência no qual evoluem presentemente o grupo e o indivíduo que o atestam. Isso quer dizer que o 'eu' e sua duração situam-se no ponto de encontro de duas séries diferentes e por vezes divergentes: aquela que se atém aos aspectos vivos e materiais da lembrança, aquela que reconstrói aquilo que não é mais se não do passado. Que seria desse 'eu', se não fizesse parte de uma 'comunidade afetiva', de um 'meio efervescente', do qual tenta afastar no momento em que ele se 'recorda'? (HALBWACHS, 1990, p 14)

Nesse sentido, Halbwachs (1925) nos fornece bons argumentos para problematizar e ressignificar o tema da identidade e existência Xetá. Halbwachs promove um novo caminho para o estudo sociológico da vida cotidiana e redimensiona o conceito de memória e suas possibilidades.

É ainda Jean Duvignaud, no mesmo prefácio da obra "Memória Coletiva", de Halbwachs, publicada em 1950 – após sua morte nos campos de concentração nazistas – quem nos lembra, em "Quadros Sociais da Memória", a relação essencial entre o ato de lembrar e a realidade social e coletiva do presente onde está inserido o sujeito que lembra:

O autor aí demonstra que é impossível conceber o problema da evocação e da localização das lembranças se não tomamos para ponto de aplicação os quadros sociais reais que servem de pontos de referência nesta reconstrução que chamamos memória. (HALBWACHS, 1990, p.10)

Nesse ponto, Halbwachs dá um passo além de Bergson, colocando o presente como ponto de partida e referência para a evocação das memórias. Bosi (1987, p. 17), na trilha do pensador francês, afirma, de maneira assertiva, que “a memória não é sonho, é trabalho”: na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. Por isso, vale para a formação da identidade Xetá lançar mão dessas reconstruções, refazimentos e repensamentos, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado para assim recriar seu conceito de existência atual.

Mesmo que admitamos que a conservação total do passado e sua ressurreição, como previa Bergson, (apud BOSI, 1987, p.17) só seria possível, no caso, se o adulto mantivesse intacto o sistema de representações, hábitos e relações sociais da sua infância

A menor alteração do ambiente atinge a qualidade íntima da memória. Por essa via, Halbwachs amarra a memória da pessoa à memória do grupo; e esta última à esfera da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade. Até mesmo as imagens do sonho, que parecem ao consenso geral mais desgarradas da memória coletiva e, portanto, as mais próximas da memória bergsoniana, não fugiriam às determinações do presente. (BOSI, 1987, p.18)

Sob essa ótica, reconcilhamos, conectamos, tornamos ininterruptos, como o é na realidade, o passado com o presente. Assim, o trabalho de memória dos “guardiões da memória Xetá” - Tuca, Tikuein e Kuein – (SILVA, 1998) - vem ao encontro dessa análise - pois, mesmo sendo memória da infância no mato - o que foi narrado e registrado pela antropóloga Carmem Silva anos mais tarde, cada memória individual foi “amarrada” à memória do grupo e essa vem se perpetuando e se atualizando ao longo do tempo. Nesse contexto, a tese da extinção - a começar pelo ponto de vista da cultura - não faz o menor sentido⁴⁰, porque o trabalho de memória reorganiza, reconstrói e recria as relações de qualquer grupo no interior da memória histórica, coletiva e individual.

Continuando a análise, segundo Bosi (1987, p.16), com Durkheim o eixo das investigações sobre ‘psique’ e o ‘espírito’ se desloca para as funções que as

⁴⁰ Conceitos como: etnogênese (BARTOLOMÉ, 2006), operação epistemológica (CANCLINI, 2008) e Índios misturados (OLIVEIRA FILHO, 1999) refutam a tese da extinção e/ou aculturação.

representações e ideias dos homens exercem no interior do seu grupo e da sociedade em geral. No estudo de Bergson defrontam-se (...) a subjetividade pura (o espírito) e a pura exterioridade (a matéria) (BOSI, 1987, p.16). Halbwachs, por sua vez, não vai estudar a memória como tal, mas como os 'quadros sociais da memória', é o que afirma Bosi (1987, p.17) quando por exemplo, ao tratar do sonho e da memória, (BOSI, 1987, p.18) observa que "a linguagem reduz, unifica e aproxima no mesmo espaço histórico e cultural a imagem do sonho, a imagem lembrada e as imagens da vigília atual. Os dados coletivos que a língua traz em si mesma até mesmo no sonho."

Nessa linha de pesquisa, para Halbwachs, as relações a serem determinadas já não ficarão adstritas ao mundo da pessoa (relações entre o corpo e o espírito, por exemplo), mas perseguirão a realidade interpessoal das instituições sociais.

Ao considerar como essencial para a formação da memória as relações do indivíduo com o seu grupo e com outros grupos contidos na sociedade maior, Halbwachs nos possibilita inferir que o pensamento e as práticas existentes no interior desses grupos, ou seja, o dinamismo de sua cultura em movimento – ancorada, contudo, na tradição – são uma força poderosa que relativiza o tempo individual e o tempo histórico, a comprimi-los ou expandi-los. Essa força de transformação é também uma força de resistência à assimilação e revela o poder da cultura na sua plasticidade. A cultura pode, em última instância, parecer se diluir; mas, contudo, se modifica, permanece e contribui também para modificar a sociedade e a cultura que a pressionam.

Esse raciocínio acompanha os novos desenvolvimentos da ciência física no início do século XX. A realidade não é o que parece. Da mesma forma, o que cada Xetá traz em si, do âmago da sua cultura e da forma como a transmite, não é visível do ponto de vista das relações observáveis e eleitas como válidas no jogo de poder das instituições sociais, mas são a própria base da sua existência e cultura⁴¹.

Respeitadas as proporções e diferenças de abordagens - as reflexões das obras de Kandinsky e Halbwachs, feitas por Sers e Duvignaud, que apresentam suas obras - o contexto histórico e científico em que o moscovita e o sociólogo francês de ideologia socialista estão inseridos se tocam, pois ambos destacam os efeitos da física no pensamento da época. Duvignaud afirma que a "Memória

⁴¹O invisível não se parece nada com a realidade visível, mas é a base estrutural dessa realidade visível.

Coletiva”, como uma teoria criada por Halbwachs, como uma análise da memória, tem como mérito e originalidade uma nova definição do tempo.

Inspirada nas ciências físicas e em Einstein, essa nova forma de ver o tempo – que dilui as certezas e nos obriga a firmar os olhos na ação do indivíduo no interior de seu grupo e ao abrigo da sua cultura, nos mostra a força de cada cultura e seu potencial de resistência.

Sem a inserção nessa “comunidade afetiva” de que nos fala Halbwachs (1990), esse indivíduo deixaria de existir, tornar-se-ia invisível e, como o pensamento filosófico linear, ficaria à margem da novidade das descobertas e inventos de uma ciência que se recusa ao reducionismo de um sistema filosófico que, acima de tudo, ideológico e político, insiste em eleger estatutos de verdade para melhor promover a supremacia de sua atuação.

A memória individual em relação com a memória coletiva cria memória histórica e pode ser um elemento desencadeador da novidade de recriar relações mais robustas e precisas no ato político que é lembrar, ser, existir.

Elegemos para o estudo da formação da identidade Xetá o trabalho de memória (individual, coletivo, histórico, do sujeito cultural), realidade quadridimensional. Isso por que é a memória coletiva desse povo, registrada, pensamos, que pode trazer a confirmação de que esse movimento é dinâmico, contraditório e como as lembranças se atualizam, sua trajetória também.

A psicologia social – com a contribuição de Halbwachs (1990), Bosi (1987) e Mori (1998) – e, adicionalmente, os conceitos de memória afetiva⁴², transfiguração epistemológica – e também com o auxílio do conceito de etnogênese, do campo da antropologia - vêm dar a sua contribuição para pensar a memória como instrumento para a formação da identidade.

É possível considerar que o que faz com que um indígena não se torne um não-indígena é sua maneira de pensar e estar no mundo, a sua episteme, advinda da ancestralidade de sua cultura (invisível), que é a base das relações que estabelece com o mundo não-indígena (visível).

⁴² Memória afetiva é um conceito que vem sendo desenvolvido por Wagner Djagoj Candido, historiador e autor do livro *Ñanderetá! Contos Inspirados na História, Cultura e Mitologia do Povo Xetá* (2017): O que é considerado erro na manifestação da experiência pela memória, seria na verdade uma recriação das lembranças com base nas demandas do presente e se preservando o caráter afetivo dessas lembranças como sinal de pertencimento.

O indígena não apenas acomoda elementos da cultura não-indígena à sua, mas recria e ressignifica esses elementos no interior de sua própria cultura. A transfiguração epistemológica não se dá sem a presença importante de elementos afetivos na reconstrução do passado via oralidade, ou seja, de constituição de uma “memória afetiva” que se manifesta perante os desafios do presente⁴³. Esses processos fazem parte de mudanças estruturais na cultura dos povos tradicionais que atualizam essa cultura e afirmam a identidade desses povos, no interior de suas lutas de resistência. O conceito de etnogênese nos auxilia a compreender essas mudanças e essa atualização.

⁴³ Ver item 3.4.1.2 neste trabalho.

2 A MEMÓRIA HISTÓRICA XETÁ

Muita coisa, História que pra contá tudo... pra contá tudo, não tem vida pra contá tudo. É muita história pra contá!

Tucanambá José Paraná (SILVA, 1998)

O povo Xetá é uma população indígena originária do Estado do Paraná, de língua tupi-guarani, da região da Serra dos Dourados. A história oficial registra que, “em meados da década de 1940, agentes estatais e empresas privadas engendraram a conquista de seu território” (LEITE, 2017, p.7). Suas terras foram submetidas a esbulho e hoje o povo Xetá luta pela reconquista de seu território tradicional. A antropologia oferece um registro das narrativas do trabalho de memória de oito⁴⁴ dos sobreviventes Xetá (SILVA, 1998, 2003) e esses são elementos importantes para a memória histórica e social do povo Xetá.

A partir de meados do século XIX, existem registros históricos de viajantes, agentes do serviço público, missionários, aventureiros que apresentam informações sobre um povo que, por suas características, poderia ser identificado como Xetá. Os antecedentes históricos apontam para um processo que remonta à colonização na região durante os séculos XVI e XVII pelas reduções jesuíticas instaladas em terras paranaenses (SILVA, 1998).

A literatura etnográfica contém poucas notas sobre os *índios da Serra dos Dourados*⁴⁵. Segundo estudiosos, os relatos mais antigos provêm de Elliot, 1868; Keller, 1866; do explorador britânico Bigg-Wither, 1974⁴⁶; Borba⁴⁷, 1904, 1908; Frick, 1907; Nimuendaju, 1987; Ilhering, 1907; e Mecer, 1978. (SILVA, 1998, p.232). Depois disso, na década de cinquenta do século XX, registros etnográficos foram realizados por Fernandes (1958) e os mais conhecidos na literatura antropológica são Kozák (1981) e Silva (1998).

⁴⁴ Ã; Kuein; Tuca, Tikuein, Tiqüein; Tiguá [Iratxamëway]; Tiguá [Eirakã]; Rondon. Em relatos, foi transmitida a informação de outros sobreviventes.

⁴⁵ Chamados por vários nomes: Botocudo, Aré, Yvaparé, Setá, Xetá, Héta. (Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense. VOL. XXXVIII – Ano 1981.)

⁴⁶ Nos registros do Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico, VOL. XXXVIII, Ano 1981 consta os inícios de 1870.

⁴⁷ Nos registros do Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico, VOL. XXXVIII, Ano 1981 consta o ano de 1899.

De acordo com relatos do início de 1870, mais precisamente, 1873⁴⁸ (SILVA, 1998),

Bigg-Wither encontrou um pequeno bando de ‘Botocudos selvagens’, nas imediações do Salto Ariranha, no rio Ivaí, cerca de 120 km ao norte atual da cidade de Guarapuava e quase a 300 km a sudeste da Serra dos Dourados (BIHGEP – VOL. XXXVIII, Ano 1981, p.19).

Tikuein (Mã)⁴⁹, considerado um dos guardiões da memória Xetá, aponta a “região do Rio Ivaí, Piquiri, Paraná, *até mais pra riba* [para cima, no alto] onde fica hoje Maringá e Apucarana, assim como Campo Mourão, Ivaiporã, Umuarama, Cruzeiro do Oeste, Douradina, Maria Helena, Ivaté, Serra Dourada” (SILVA, 1998, p.121) como ponto de ocupação, onde moravam, muitos anos atrás, naquelas florestas.

Importa constatar que o trabalho etnográfico de Silva (1998-2003) oferece um relato que cruza os registros históricos de meados dos séculos XIX e XX com o trabalho de memória coletiva do grupo que sobreviveu à tentativa de extermínio. É possível perceber que a história oral dos protagonistas é cruzada com os fatos históricos registrados da época. Importante lembrar que nem sempre as versões são idênticas, ao contrário, as interpretações conferidas ao registro dos contatos seguem com controvérsias. Podemos ilustrar isso com os acontecimentos registrados oficialmente pela imprensa e estudiosos do dia 6 de dezembro de 1954⁵⁰ (SILVA, 1998, p.174) que, segundo registros, esse *evento mudou para sempre a vida dos*

⁴⁸ Maranhão (1989, p.02) destaca que no período anterior à colonização do oeste do Paraná, “em 1872, o engenheiro inglês Thomas Bigg-Wither na qualidade de membro da Paraná and Mato Grosso Survey Expedition é encarregado de proceder à exploração do rio Ivaí, no trecho compreendido entre Colônia Tereza e Corredeira de Ferro.”

⁴⁹ Um dos principais protagonistas da etnografia realizada pela antropóloga Carmen Lucia da Silva (1998). Tikuein foi um grande defensor e pesquisador da língua xetá. Quando de sua morte, estava em Brasília trabalhando junto ao linguista prof. Aryon D. Rodrigues, no Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas (LALLI) da Universidade de Brasília (UnB). O prof. Aryon pesquisava a língua xetá ininterruptamente desde a década de 1960, quando, ainda em inícios de carreira, acompanhou o prof. Loureiro Fernandes nas expedições a Serra dos Dourados, e foi, até sua morte nos anos 2000, um grande aliado dos Xetá. Na ocasião, Tikuein também encaminharia na sede da Fundação Nacional do Índio (Funai) questões relativas à demarcação da Terra Indígena Herarekã Xetá. De Brasília, a família foi notificada por telefone. Foram três ligações, a primeira dizendo que Tikuein havia ficado subitamente doente, na segunda, que estava hospitalizado e, na terceira, com a notícia da morte. (PACHECO, 2018, p.8)

⁵⁰ Nos registros do Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico, VOL. XXXVIII, Ano 1981 consta dia 8 de dezembro de 1954: “Em 8 de dezembro de 1954, ocorreu um evento que mudou para sempre a vida dos Héta e levou sua cultura à destruição final¹ - *Nota de roda pé 1: Os acontecimentos aqui descritos seguem as narrativas dos Héta, como os relataram a Kozák, alguns anos mais tarde, e também as narrativas de Antônio e Carola de Freitas. As primeiras histórias dos Freitas sobre o contato com os Héta, publicadas em jornais, são um tanto confusas e incorretas. Aqui são corrigidas tais confusões (p.25).*

Héta e levou sua cultura à destruição final. (BIHGEP – VOL. XXXVIII, Ano 1981, p.25).

No entanto, o relato da memória coletiva Xetá sobre o mesmo evento tem outras explicações, não sendo esta de que em julho e agosto de 1955,

...os índios apareceram, por alguns dias, atraídos aparentemente a Santa Rosa pela perspectiva de alimentação e por uma natural curiosidade para com a casa de Freitas, seus utensílios e outros instrumentos. (BIHGEP – VOL. XXXVIII, Ano 1981, p.25).

Sobre esse tema Silva (1998, p.174-5) oferece uma distinção importante ao mostrar “estranhamento de ambos os lados no encontro com o outro.” Fica também evidenciado as diferentes interpretações dadas ao mesmo “evento”, de acordo com a experiência de cada um.

Segundo Silva (1998, p.177) “Kuein⁵¹ sempre observa que foram visitar ‘o homem’ na perspectiva de estabelecer aliança, dado a inevitável ocupação de seu território pelos brancos.”

Em outro momento o mesmo relata que “por dois anos eles vigiaram” e observaram, estrategicamente, “faziam o *controle dos estranhos* até a data do contato dos seis Xetá com o administrador da fazenda Santa Rosa” (SILVA, 1998, p.173), “dia 6 de dezembro de 1954” (SILVA,1998, p.174). Que a resolução de contato foi pautada pelo fato do forasteiro ter mulher e filhos e que, portanto, não seria má pessoa.

Aquela gente [se referindo a Antônio] tinha mulher e criança, por isso não deveriam ser muito ruins (...). Nós tivemos que fazer amizade com eles pra nos proteger. Aquele lugar era nosso, a gente sempre estava ali, mas depois eles chegaram e ficou difícil ficar ali (...) Por isso nós chegamos (...). Nós ainda tínhamos fatura no mato, caça,

⁵¹ Outro protagonista da etnografia realizada pela antropóloga Carmen Lucia da Silva (1998). Kuein é o mais velho do grupo de oito sobreviventes do estudo de Silva (1998, 2003) e seu papel como líder dos demais é significativo. Atualmente, Kuein, com mais de 80 anos, reside na TI Marrecas, no município de Turvo-PR. Em visita a ele em agosto/2017 [para levar Tiquein para vê-lo] e novembro de 2017 [quando no funeral de Tiquein, levamos Â para visitar Kuein] ele nos contou histórias do mato e suas *aventuras* sem o mato, num processo de etnogênese que na seção seguinte iremos destacar. No trabalho de educação social, buscamos dar respostas proativas das demandas que o povo Xetá nos apresenta. Benedita, filha de Tikuein [Mã], havia solicitado em agosto de 2017 que gostaria de visitar o tio Tiquein que estava muito doente, na ocasião passamos em Guarapuava para visitá-lo e, ao contar que iríamos também para TI de Marrecas visitar Kuein, Tiquein quis ir também. Em seu funeral, três meses depois, foi a vez de levarmos Â da TI de São Jerônimo para a celebração de despedida de Tiquein e leva-la para rever Kuein na terra indígena Marrecas. Chovia muito, por isso Kuein não foi ao funeral, nem ao menos avisaram a ele de que Tikuein havia falecido e nos pediram que não contasse. (Registro de Diário de Campo 2017-2019))

fruta e tudo. Comíamos comida do branco mas não gostávamos. A gente só ia visitar, como sempre fazíamos entre nós. Acontece que, depois que chegamos até lá no Antônio, nós começamos a morrer tudo, um a um. Estranhamos tudo, foi horrível. Alguns entre nós não quiseram a amizade com branco e foram embora, diziam que o branco matava, nós não fugimos mais, mas ficávamos indo e vindo do mato. A gente de Tuca, pai, mãe, irmãos, parentes dele, e os que viviam lá nunca quiseram chegar no branco, sumiram todos. (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Para ilustrar melhor, podemos destacar que quando se aproximaram, tocaram a barriga para demonstrar que vinham em paz, o fazendeiro e sua esposa imaginaram que estavam com fome. A comunicação de gestos e língua foi muito prejudicada, os códigos distintos dificultaram a interpretação do contato que só no trabalho etnográfico de Silva foi elucidado.

Outro fato que ilustra o tema do contato nos anos de 1940-1959 com o povo Xetá foram as manchetes de jornal e as expedições promovidas pela UFPR e SPI no intento de desconstruir o mito do Vazio Demográfico (MOTA, 2009)⁵², que muito prejudicou os esforços por atenuar as atrocidades que foram desenvolvidas no processo de colonização do norte pioneiro do Estado do Paraná. Foram nove expedições ao todo, sem sucesso, entre outubro de 1955 e janeiro e fevereiro de 1961 [...nov/1955; fev/1956; nov/1956; mai/1957; out/1957; jan/1958; jul-out/1959 ...] (SILVA, 1998).

E os relatos demonstram que a violência instaurada em diversos níveis e categorias foram responsáveis pelo fracasso das expedições e tentativas frustradas de reunir o último povo originário a sofrer os impactos com a sociedade nacional. Os crimes cometidos pelo governo, tanto a nível federal como local/estadual, resultaram nessa tragédia. A União pela omissão, através do SPI, que não tomou as medidas necessárias à proteção dessa população, o Estado do Paraná através de seus agentes divulgando e estimulando a ocupação de terras devolutas e férteis patrocinou a chacina e impediu que medidas fossem tomadas, não interrompendo o processo iniciado com “uma verdadeira *avalanche humana*, um fluxo enorme de colonizadores e aventureiros, na maioria formados por mineiros, paulistas e

⁵² “A discussão sobre a expansão do capitalismo e a construção do ideário do Vazio Demográfico é conceituada por Mota (2009) que realiza uma compilação ampla de geógrafos da época, a partir de 1930 até meados da década de 1960, na qual propagandeiaram que os territórios do estado do Paraná eram imensos vazios, negligenciando a presença indígena, e por sua vez, a região da Serra dos Dourados estava inserida como um dos vazios, chamado de Norte Novo e Novíssimo pelo historiador Wachowicz (1968).” (RAMON, 2014, p.19)

nordestinos”, atraídos pelo mito do Paraná desabitado, atraídos por notícias de terras fartas e boas (SILVA, 1998).

Entre 1948-1952 a selva bruta estava quase intacta. Costa (1975)⁵³ mostra “o avanço do colonizador pelos desvirtuamentos dos Planos de colonização do Paraná, aplicados pelo Departamento de Geografia, Terras e Colonização, pois o Estado vendeu e titulou mais terras devolutas do que tinha de fato” e esta ação provocou toda essa onda de massacre ao povo Xetá (SILVA, 1998, p.166).

Já Cancian (1981) registra,

a partir de 1950, a rapidez com que a floresta foi tombada e substituída por café e por esta ocasião 52% da região compreendida como Serra dos Dourados já tinham suas terras exploradas pela cultura cafeeira (CANCIAN apud SILVA, 1998, p.161).

Relatos dos guardiões da memória destacam “a redução de alimentos provocada pelas derrubadas das matas, pela ocupação indiscriminada de seu território, pelas mudanças climáticas e conseqüente quebra da cadeia alimentar” do grupo (SILVA, p.180, 1998) são apenas alguns exemplos desse processo de colonização no Estado do Paraná.

Algumas vezes a gente estava na aldeia e já sabíamos que íamos embora para mais longe. Às vezes começava com a queimada da mata, acho que para os brancos fazerem roça. Caiam fagulhas de fogo onde estávamos. Ficava muito quente. Olhávamos do alto e já víamos picadas próximas, sabíamos que os brancos estavam queimando o mato. A água diminuía e os lugares para armar laços e armadilhas também. Era chegada a hora de voltar a andar novamente. Deste modo, nos púnhamos a caminhar de novo, um atrás do outro, os homens na frente, nós, as crianças, e as mulheres, atrás. Íamos para junto dos nossos outros parentes, que nos chamavam para ficar em seu acampamento. Parava lá um pouco, mas era hora de sair de novo, precisávamos caçar, colher frutos e também nos esconder para não sermos vistos. Pegávamos nossas tralhas e vamos lá novamente (...) (Tuca e Kuein, 1996;1997) (SILVA, 1998, p.163)

Costa apud Silva (1998, p.163) observa que,

(...) em fins da década de 1940, o governo ainda destinava extensas áreas à colonização, visando atender sobretudo aos interesses e

⁵³ Em nota de rodapé 188 (SILVA, 1998, p.166)

necessidades de inúmeras famílias que vinham atraídas pela fertilidade das terras paranaenses.

Para ilustrar as histórias de fuga que, segundo Silva (1998, p.165) “são as mais marcantes nos registros de memória dos remanescentes”, podemos lançar mão do relato de Tuca⁵⁴

(...) acho que já estavam medindo em Umuarama, perto de onde era a aldeia do meu pai e de gente dele. Meus tios, irmãos da minha mãe, ficavam mais longe, para o outro lado, perto do rio Ivaí, mais lá para os lados de onde é Douradina. Nós fomos sendo empurrados, porque os brancos aproximavam-se a gente ia pra outras bandas, e assim ia. (SILVA, 1998, p.163)

Um outro aspecto a ser considerado nas histórias do povo Xetá em relação a ocupação e invasão de seu território, a fim de perceber as dimensões que afetaram seu modo de vida, pode ser ilustrado quando Tuca informa Silva (1998, p.165) que *“quando tinha cantoria na aldeia, se ouvia longe. Por isso, se não podíamos ser percebidos, como cantar? Se não cantar, como fazer festas?”* Atividades cotidianas foram sendo impactadas pela experiência de fuga, principalmente os rituais, como podemos observar nesse relato.

Kuein recorda que *“aconteceram coisas no mato, que os brancos fizeram, que nenhum deles falou. Quem vê pensa que era calma que foi tudo em paz.”* (SILVA, 1998, p.164). Há relatos de assassinatos de seus parentes:

Vendo o corvo voar, seguiram o rumo dele, foram em frente, até chegarem no acampamento. Lá encontraram três pessoas mortas. Os brancos os mataram. Cortaram as cabeças deles. A boca dos adultos, encheram de mato, depois os colocaram lado a lado, e o piá no meio dos pais. (SILVA, 1998, p. 165)

⁵⁴ Tuca, como é conhecido por todos, inclusive na literatura e documentos a respeito dos Xetá, é um dos oito principais protagonistas do estudo de Carmen Lucia da Silva da memória coletiva e histórias de vida do povo Xetá. (SILVA, 1998).

“Em 1952, um pequeno índio de uma dezena de anos foi capturado; um pouco mais tarde, uma segunda criança, chamada Tuka, foi enviada à Curitiba (...) A arqueóloga Annete Laming-Emperaire, em agosto de 1960, foi convidada pela Universidade do Paraná, para participar de uma expedição entre os Xetá, organizada pelo Dr. Loureiro Fernandes, Diretor do Departamento de Antropologia da mesma Universidade, que tinha sido o dirigente pessoal e o animador das missões anteriores. O objetivo era encontrar o último grupo de duas famílias que tinha recusado unir-se aos lenhadores e cultivadores da região, bem como recolher novas informações linguísticas e de sua vida material. Cinco pessoas deviam participar desta missão: Aryon Rodrigues, professor da Universidade do Paraná, linguista e chefe da missão; Vladimir Kozak, fotógrafo e cineasta da mesma Universidade; o motorista Afonso Pereira; o jovem intérprete Tuka; e Annete, relatora das atividades descritas neste trabalho”. (LAMING-EMPERAIRE; MENEZES & ANDREATTA, 1978, p.19 - 22)

Também há relatos de um índio que se suicidara junto ao Ivaí. Tuca e Kuien comentam que “ele se enforcou, não sei por que, mas a turma encontrou ele lá, pendurado na árvore. Decerto já estava cansado de tanto fugir.” (SILVA, 1998, p.165)

A família do Nhengo⁵⁵, membro de um dos grupos familiares, foi brutalmente assassinada, naquela década em que se desenvolveu a colonização do oeste do Paraná.

Por volta do mês de outubro ou novembro de 1956, o núcleo familiar de Nhengo é massacrado no interior da mata por brancos armados. Localizado sozinho, ele é levado por repórteres da Revista Manchete para junto daqueles que viviam nas imediações da fazenda Santa Rosa. (SILVA, 1998, p.06)

Há registros de que muitos foram mortos por tuberculose. Quatro dos sobreviventes⁵⁶ diziam não conhecerem doenças como a gripe, sarampo, pneumonia, tuberculose, entre outras. (SILVA, 1998, p.194). Tikuein foi internado com tuberculose em 05/07/1966⁵⁷ (SILVA, 1998, p.82).

O que ocorre durante o período de colonização agrícola do norte do Paraná é a destruição do habitat que possibilitava a forma de vida Xetá no mato, evitando que pudessem, devido a essa destruição e às perseguições, continuar a reproduzir em conjunto a sua antiga sociedade. Isso marcou o início da dispersão, que significou o seu mergulho na sociedade não-indígena, com parte dos sobreviventes vivendo junto a famílias não-indígenas e o restante em terras indígenas de outras etnias. O fato de não possuírem uma terra indígena própria, de acordo com as leis do colonizador, prolongou essa diáspora, com os sobreviventes trocando de moradia com frequência.

⁵⁵ “Este grupo familiar foi barbaramente exterminado, no interior da floresta, por um grupo de homens brancos armados que invadiram a aldeia, atirando em todas as pessoas que ali estavam. Nhengo conseguiu escapar e se escondeu no mato, onde ficou durante algum tempo, até que se sentiu mais seguro para voltar onde havia deixado os seus. Ao retornar, encontrou todos mortos, os corpos estirados, alguns carbonizados e a aldeia queimada. Mesmo assustado e apavorado com tudo, enterrou-os e, a partir de então, ficou vivendo só, no mato, vislumbrando encontrar algum dos parentes que pudesse ter sobrevivido à chacina como ele. Nhengo se lembrava da fuga de outros membros do grupo que poderiam ter escapado escondendo-se no mato, porém não os encontrou.”(SILVA, 1998, p.190)

⁵⁶ ã, Kuein, Tikuein e Tuca, que mantêm o conhecimento da língua (SILVA, 1998, p.227)

⁵⁷ Em nota de rodapé Silva (1998, p.82) diz que conforme Livro de registro do Hospital Regional São Sebastião da Lapa no município de Lapa/PR, consultado em 13/11/1996, Tikuein foi internado em 05/07/1966 e teve alta em 12/08/1967. Na ocasião, o diagnóstico médico era de tuberculose pulmonar, tomando todo o seu pulmão direito e parte do esquerdo.

Aquilo que os registros históricos mostram de forma plana e superficial sobre os desdobramentos do processo de colonização daquela década, o trabalho de memória coletiva que Silva (1998) mostra por dentro, o que acontecia no interior da mata, ela registra no depoimento e história de vida dos oito sobreviventes que ela conseguiu reunir.

Silva (1998) cruza manchetes de jornais e revistas da época⁵⁸ com registros oficiais do Estado através de documentos oficiais do governo e trabalhos acadêmicos e confere-lhes uma autenticidade a mais, quando confronta versões do colonizador com o trabalho de memória de representantes Xetá. Independentemente da hipótese de estudo⁵⁹, que era possível efetuar um registro etnográfico do contato e extermínio da sociedade Xetá a partir das narrativas e lembranças dos sobreviventes do grupo e a conclusão da dissertação apresentada tenha sido “em torno de futuras discussões e reflexões em torno de suas reivindicações enquanto remanescentes de uma sociedade extinta” (SILVA, 1998, p.229), o que aponta para um erro teórico e metodológico grave e com consequências que impactam o povo Xetá, ainda assim é um registro poderoso para analisar a história do Paraná, mais precisamente a história do processo de colonização do norte pioneiro, de forma a aperfeiçoar o olhar e poder ter elementos importantes para conhecer essa história, também contada pelo povo Xetá.

Não há dúvidas de que o encontro de Silva pós-contato, na segunda metade do séc. XX (1987 a 1997), após a dispersão, tem significado importantíssimo na trajetória Xetá. O fato de a antropóloga reunir oito sobreviventes que ela pôde contatar, desenvolvendo o trabalho etnográfico, possibilitou o realinhamento desses sobreviventes e um novo alento às suas estratégias de sobrevivência e resistência, vencendo a etapa de isolamento e reorganizando-se no coletivo.

⁵⁸ *No rastro do desconhecido selvícola da Serra dos Dourados* (Jornal Estado do Paraná, 10/II/1955)

“No final dos anos quarenta a “febre do café” contagia todo o Paraná: trabalha-se, luta-se e mata-se por um punhado de terra que sirva para a plantação de cafezais. As férteis terras roxas do norte paranaense já não são suficientes para atender a ganância das companhias colonizadoras que invadem também as regiões de solo arenoso do noroeste impróprias para a cultura do café; a madeira não interessa, queima-se a floresta para facilitar os loteamentos (...)”. Na mesma época - 1948/1949 - agrimensores da Companhia de Colonização que agiam na região, anteriormente isolada e coberta por mata impenetrável, denominada Serra dos Dourados avistam estranhos índios (Revista Panorama.1978. p.14). (SILVA, 1998, p.03)

⁵⁹ Dissertação que pretende apresentar uma etnografia do contato e consequente extermínio da sociedade Xetá, pela ótica dos sobreviventes do grupo. (Resumo- SILVA, 1998)

A dispersão, como podemos constatar, não representa extinção, mas um processo etnogênico que se confirmou apesar dos processos hipostáticos promovidos pelo governo, seus agentes, imprensa e produção acadêmica.

Foi nesse contexto que em 2010 os conheci num encontro realizado pela Universidade Estadual de Maringá e parceiros, em oficinas de revitalização da língua e cultura, que marca o início da minha trajetória com o povo Xetá, que é narrada sucintamente na introdução dessa tese e que foi registrado no trabalho de memória atual (2010 a 2017) na publicação do livro *Criança Xetá: da memória da infância à resistência de um povo*. (2017).

2.1 ESTADO DA ARTE: BALANÇO DO CONHECIMENTO SOBRE O POVO XETÁ

Um quadro demonstrativo de 1998 até nossos dias, sobre o conhecimento acadêmico a respeito do povo Xetá, pode nos oferecer elementos para a análise de quem é o povo Xetá na memória histórica, e as versões sobre sua existência e extinção. Isso porque, sendo nosso tema principal a formação da identidade Xetá e sendo a identidade “a imagem que temos de nós mesmos” (TIBURI, 2018) e uma construção coletiva, o quadro nos servirá de problematização para discutir o tema da existência *versus* extinção *versus* resistência Xetá e o que isso implica, ou não, na formação da identidade Xetá.

Afinal, essas versões constroem e reconstroem a formação da identidade Xetá? Pode-se afirmar que há uma interferência dessas diversas versões em como o povo Xetá se reconhece? Aliás, esse povo existe? Foi extinto? Resiste? Quem são? Como viveram? Como vivem? Como viverão?

Assim, o estado da arte, que é o [...] balanço do conhecimento, baseado na análise comparativa de vários trabalhos, sobre uma determinada temática (LIMA, 2017, p.26) torna-se recurso oportuno no exercício dessa reflexão, pois:

De acordo com Ferreira (2002), os estudos do tipo estado da arte cresceram no final da década de 1980 e início de 1990. Isso se deu pela necessidade de identificar nas produções os conhecimentos já produzidos e as lacunas existentes em determinados campos de conhecimento. (LIMA, 2017, p.27)

Para tal empreendimento, utilizamos o banco de dados da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – BDTD, do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia – IBICT. Essa plataforma integra produções de grande parte dos programas de pós-graduação do Brasil. A pesquisa no banco de dados se deu pelo modo de busca avançada, utilizando nos filtros a palavra-chave Xetá, idioma português, ano da publicação 1998 a 2018.

O resultado retornou seis trabalhos, sendo todos dissertações e nenhuma tese, quatro exclusivamente sobre o povo Xetá e dois que mencionam o povo Xetá. Realizamos seleção a partir, também, da leitura de trabalhos de programas de pós-graduação - que tínhamos contato a partir de investigação de mais de oito anos - que, embora não estejam no banco de dados da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações - BDTD, ainda assim são relevantes para a compreensão do estado da arte. São elas produções de programas de pós-graduação em Educação, História, Geografia, Letras e Antropologia, de universidades como UFPR e UEM.

Buscamos as produções que exclusivamente tinham como tema o povo Xetá, outras que, ao abordarem outro tema, ainda assim citassem o povo Xetá. É importante destacar que não esgotamos as investigações; é possível que haja investigações científicas sobre o tema Xetá em outras plataformas e bancos de dados, mas, por ora, nos mobilizamos nessa direção com esse foco.

Assim, utilizamos na pesquisa um total de 26 trabalhos, sendo 20 dissertações e seis teses. Uma dissertação (2014) e uma tese (2003), ambas produções que abordam diretamente o tema do povo Xetá, apesar de concluídas, não estão disponibilizadas em bancos de dados de seus programas de pós-graduação ou no BDTD.

No quadro 1 apresentamos as dissertações identificadas e utilizadas nesta pesquisa, com ano, título, autor, universidade, programa de pós-graduação, plataforma de banco de dados consultado e abordagem - direta ou indireta - visto que algumas produções não têm o povo Xetá como tema principal de pesquisa, embora o citem no contexto de suas investigações. Com idêntica intenção e abordagem, apresentamos o quadro 2 exibindo as teses encontradas.

QUADRO 1: DISSERTAÇÕES LOCALIZADAS NO BANCO DE DADOS DO BDTD E PROGRAMAS DE PÓS GRADUAÇÃO. (1998-2018)

ANO	TÍTULO	AUTOR	INSTITUIÇÃO
1) 1998	Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade xetá	Carmen Lucia da Silva	Direta UFSC/PPA BDTD
2) 2001	As populações indígenas nas narrativas das autoridades provinciais do Paraná: 1853 –1889	Dulce Elena Canieli	Indireta UEM/PPH
3) 2006	Tekoha e Emã: A luta das populações indígenas por seus territórios e a política indigenista no Paraná da Primeira República – 1889 a 1930	Éder da Silva Novak	Indireta UEM/PPH
4) 2008	Aspectos fonológicos da língua xetá	Eduardo Alves Vasconcelos	Direta UnB/PPL BDTD
5) 2010	Os Xokleng do Rio dos Pardos	Iraci Pereira Gomes	Indireta UEMPPH
6) 2010	Europeus e indígenas – relações interculturais no Guairá nos Séculos XVI e XVII	Nádia Moreira Chagas	Indireta UEM/PPH
7) 2012	Política de atenção à saúde bucal indígena: do modelo à prática dos serviços ofertados aos Xetá/PR	Carla Martins Sanchez	Direta UFMT BDTD
8) 2012	Educação escolar e os indígenas Xetá no Paraná: uma abordagem da Teoria Histórico-Cultural	Rita de Cássia de Araújo	Direta UEM/PPE
9) 2012	Estratégias de ocupação de terra e relações de poder nos campos de Guarapuava (1768-1853)	Cinthian Aparecida Baia	Indireta UEM/PPG
10) 2013	A herança da fala: identidade e memória documental da língua xetá (tupi-guarani)	Tiscianne Cavalcante de Alencar	Direta UnB/PPL BDTD
11) 2013	Acentos em línguas tupi-guarani: uma análise comparada	Fernanda Regina Mistieri	Indireta UNESP/ PGL BDTD
12) 2013	Criança Xetá: das memórias da infância à resistência de um povo.	Maria Angelita da Silva	Direta UEM/PPE
13) 2013	A Educação Física na escola indígena: a cidadania e a emancipação indígena em questão.	Keros Gustavo Mileski	Indireta UEM/PPE
14) 2014	Organização social, educação e participação política de jovens indígenas Xetá no Paraná.	Paulo Caldas Ribeiro Ramon	Direta UEM/PPE P.S.: não encontrada no banco de dados do PPE.
15) 2014	Tecnologia lítica Xetá: um olhar arqueológico para a coleção etnográfica de lítico lascado e polido do maefpr	Fabiana Terhaag Merencio	Direta UFPR/PPA

16) 2014	A matemática na Educação Indígena no Paraná: da política educacional diferenciada à universidade - uma contribuição da Teoria Histórico Cultural	Evânia da Silva Novak Franco	Indireta UEM/PPE
17) 2014	Entre a colonização do noroeste do Paraná e a preservação da memória de um povo esquecido: os Xetá	Murilo Rebecchi	Direta UEM/PPH
18) 2016	Os lados da mistura: desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil)	Josiéli Andréa Spenassatto	Indireta UFPR/PPA
19) 2018	Análise morfológica da língua kaiowá: fundamentos para uma gramática e dicionário bilíngue	Rosileide Barbosa de Carvalho	Indireta UnB/PPL BDTD
20) 2018	Os Xetá e suas histórias: memória, estética, luta desde o exílio	Rafael Pacheco	Direta UFPR/PPA

Fonte: Elaborada pela autora. (2019)

QUADRO 2: TESES LOCALIZADAS NO BANCO DE DADOS DO BDTD E PROGRAMAS DE PÓS GRADUAÇÃO. (1998-2018)

ANO	TÍTULO	AUTOR	ABORDAGEM
1) 2003	Em busca da sociedade perdida: o trabalho da memória Xetá.	Carmen Lucia da Silva	Direta UnB/PGAS P.S.: Não encontrada em nenhum banco de dados.
2) 2006	Política educacional nos anos de 1990: o multiculturalismo e a interculturalidade na educação escolar indígena	Rosângela Célia Faustino	Indireta UFSC/PPE
3) 2013	A dinâmica das frentes de ocupação territorial na mesorregião centro-ocidental paranaense	Edson Noriyuki Yokoo	Indireta UEM/PPG
4) 2013	O processo de degradação e o estado de conservação da flora nos fragmentos florestais da área rural do município de Maringá	André Cesar Furlaneto Sampaio	Indireta UEM/PPG
5) 2014	Os organismos internacionais, a educação superior para indígenas nos anos de 1990 e a experiência do Paraná: estudo das ações da Universidade Estadual de Maringá	Maria Simone Jacomini Novak	Indireta UEM/PPE
6) 2015	Entre ciências e proteção de bacias hidrográficas de importância para conservação: Ivaí e Piquiri, remanescentes fluviais do alto rio Paraná	Robertson Fonseca de Azevedo	Indireta UEM/PPB

Fonte: Elaborada pela autora. (2019)

Por meio da coleta dos dados, caracterizamos as produções em seus aspectos mais gerais, traçando um perfil das pesquisas referentes ao povo Xetá.

Foram privilegiados aspectos mais gerais da produção. Os resultados alcançados são apresentados logo a seguir. Assim, apresentamos os dados referentes aos descritores coletados das teses e dissertações sobre o povo Xetá.

GRÁFICO 1: RELAÇÃO DAS PRODUÇÕES EM DISSERTAÇÕES E TESES DE 1998 A 2018



Fonte: Elaborada pela autora (2019).

O nível de mestrado permanece com maior número de pesquisas em relação ao doutorado. No período pesquisado, os números de dissertações produzidas representam 77% e o de teses, 23% dos 100% de trabalhos realizados.

Os anos de 2013 e 2014 apresentam o maior número de dissertações (8 dissertações de 20) e teses (3 teses de 6). Onze trabalhos ao todo, o que corresponde a 42% do total da produção em 20 anos (1998 a 2018) de dissertações e teses. Podemos dizer que houve um aumento de interesse ao tema Xetá a partir de 2012.

GRÁFICO 2: DISTRIBUIÇÃO DAS DISSERTAÇÕES POR REGIÃO BRASILEIRA (1998 a 2018)



Fonte: Elaborada pela autora (2019).

A Região Sul apresentou 15 dissertações, ou 75% do total de dissertações, seguida de 20% da Região Centro Oeste (quatro dissertações) e 5% da Região Sudeste (uma dissertação). Em relação aos Estados brasileiros, identificamos dissertações em cinco deles, distribuídos entre as Regiões Sul, Sudeste e Centro Oeste. O banco de dados do BDTD não contém produções nas Regiões Norte e Nordeste.

O Paraná apresenta 70% das produções da Região Sul do período, sendo que das quatorze dissertações dos últimos vinte anos, onze (55%) foram produzidas pela UEM e três (15%) pela UFPR.

Distrito Federal com 15% (três dissertações); já os Estados de Santa Catarina, São Paulo e Mato Grosso comparecem com 5% cada, pois produziram uma dissertação cada, totalizando 100%⁶⁰ das Regiões verificadas.

⁶⁰ 55%(PR) +15%(PR) +15%(DF) +5%(SC)+5%(MG)+5%(SP)=100%

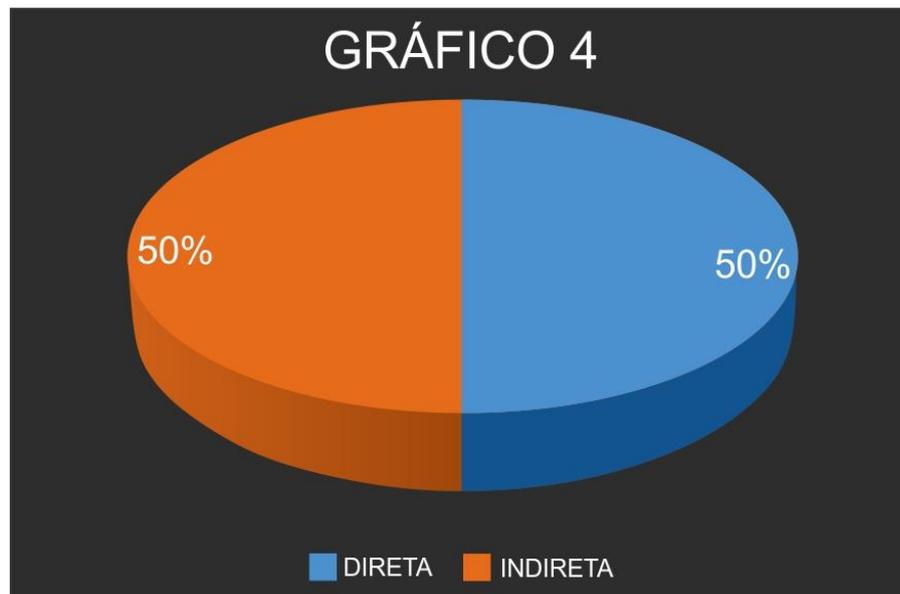
GRÁFICO 3: DISTRIBUIÇÃO DAS TESES POR REGIÃO BRASILEIRA (1998 a 2018)



Fonte: Elaborada pela autora (2019).

Duas foram as Regiões destacadas na produção de teses sobre o povo Xetá: o Sul, com cinco teses ou 83% (produção indireta) e o Centro Oeste, com uma tese ou 17% (produção direta). Em relação aos Estados brasileiros dessas Regiões, identificamos teses em dois da Região Sul (Paraná e Santa Catarina) e uma tese na Região Centro Oeste (Brasília-DF). No banco de dados do BDTD não há produções nas Regiões Norte e Nordeste.

GRÁFICO 4: DISTRIBUIÇÃO DAS DISSERTAÇÕES QUE ABORDAM DIRETAMENTE E INDIRETAMENTE O TEMA XETÁ. (1998 a 2018)



Fonte: Elaborada pela autora (2019)

Quanto à distribuição das dissertações que abordam direta ou indiretamente o povo Xetá, das 20 dissertações produzidas no período, 10 dissertações (50%) abordaram-no diretamente e outras 10 (50%), indiretamente. A maior parte das abordagens diretas ao tema (7 dissertações ou 35% do total) acontece num espaço de apenas três anos – entre 2012 e 2014. A maioria das abordagens indiretas acontecem também a partir de 2012, sendo que até 2018 foram 6 dissertações ou 30% do total.

Outro dado importante é que essa produção se apresentou mais intensa na Universidade Estadual de Maringá (UEM), embora não seja dedicada a investigar exclusivamente o povo Xetá. O povo Xetá é citado em trabalhos na UEM que se dedicam a outros temas. (Estes trabalhos não constam no BDTD, como mencionado acima).

A UEM (com onze produções) é responsável por 55% da produção dos últimos vinte anos; UFPR e UnB, com três produções ou 15% cada uma, vêm em seguida; UFSC, UFMT e UNESP, com uma dissertação, representam 5% cada. Na UEM as produções ocorreram com maior intensidade na pós-graduação em Educação, totalizando três nesse período - duas exclusivas sobre o tema Xetá e

uma que aborda o tema indiretamente. O PPH/UEM conta com uma dissertação que aborda o tema Xetá, exclusivamente, no mesmo período.

Nesse contexto, nos anos de maior produção - 2013 a 2014 - na PPA/ UFPR, há uma dissertação de abordagem direta; na UnB há uma também, no programa de pós-graduação em Letras; e na UNESP, também uma, no programa de pós-graduação em Letras, mas a abordagem é indireta.

GRÁFICO 5: DISTRIBUIÇÃO DAS TESES QUE ABORDAM DIRETAMENTE E INDIRETAMENTE O TEMA XETÁ. (1998 a 2018)



Fonte: Elaborada pela autora (2019).

O total de teses produzidas é de seis no período de 1998 a 2018. O Distrito Federal produziu uma tese com abordagem direta, totalizando, portanto, 17% da produção de teses a respeito do tema Xetá; aliás, a primeira e única tese (2003), no período dos últimos vinte anos, a abordar exclusivamente o tema Xetá. O Paraná apresenta 67% das produções do período, sendo quatro teses nos últimos vinte anos (duas em 2013, uma em 2014 e uma em 2015), seguido por Santa Catarina (17%) com uma tese (2006). Todas essas teses abordam indiretamente o tema. Sendo assim, dos 100% de teses produzidas, apenas 17% apresentam uma abordagem exclusiva do tema (2003); as demais, 83% de produção em teses (uma em 2006, duas em 2013, uma em 2014 e uma em 2015) dos últimos vinte anos

apresentam uma abordagem indireta, visto que as pesquisas se dedicavam a outros temas.

Tanto as dissertações quanto as teses apresentam abordagens diretas e indiretas que promovem controvérsias sobre o tema da extinção e existência atual do povo Xetá e isso será problematizado a seguir. Nesse sentido, esta tese encontra legitimidade em sua produção e abordagem, tanto pelo critério de quantidade de produção dos últimos vinte anos, como por sua abordagem ser direta e exclusiva sobre o povo Xetá.

2.2 CONTROVÉRSIA E RESISTÊNCIA

Falar de memória é remeter à história e a história se revela por lembranças, registros diversos de fatos, marcas deixadas na vida material e subjetiva, capturadas e confirmadas pelas narrativas orais, escritas, visuais; para parafrasear Halbwachs, tudo isso contribui para compor um quadro social da memória.

Por isso, a proposta desse autor nos oferece pistas de como formular uma possibilidade inovadora de perceber as relações entre memória e história, memória e coletividade e memória e individualidade, componentes basilares na formação da identidade, sendo uma proposta científica de análise e interpretação das realidades sociais.

Maurice Halbwachs (1925;1950) durkheimiano que era, de base funcionalista, - apesar de estar enraizado na proposta da época do fundador da sociologia francesa, apresenta uma nova convicção e uma nova maneira de enxergar a história e as relações sociais: um novo caminho para o estudo sociológico da vida cotidiana.

Para além das relações mecânicas entre as classificações mentais e as classificações sociais que a proposta de Durkheim – análise da consciência coletiva – previa, e seguindo a tendência dominante na primeira época da sociologia francesa, de reflexão sobre a memória e a lembrança, o pensamento de Halbwachs promove uma novidade ao tema. Segundo Jean Duvignaud, autor do prefácio do livro *A memória Coletiva*:

Halbwachs ajuda a situar a aventura pessoal da memória, a sucessão de eventos individuais, do que resulta mudanças que se

produzem em nossas relações com os grupos com os quais estamos misturados e relações que se estabelecem entre os grupos. (HALBWACHS, 1990, p. 14)

A memória histórica em Halbwachs supõe a reconstrução dos dados fornecidos pelo presente da vida social e sua projeção no passado reinventado, ao passo que a memória coletiva, revestida, no seu limite, de um caráter mágico, reorganiza os dados do passado a partir das demandas do presente:

[...] uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada. (HALBWACHS, 1990, p.71).

Esse duplo exercício faz toda diferença em relação à memória Xetá. Considerando-a como parte de um mesmo fenômeno cultural, é possível tanto questionar versões que possam oferecer outras verdades que não sejam a da existência atual do povo Xetá, quanto reforçar, na explicitação desse processo, a formação e a identidade do povo, mesmo quando este vive a tensão da pressão social para o afastamento de suas raízes culturais: “O privilégio da consciência universal se dissolve (...)” (HALBWACHS, 1990, p.12)

Para refletir sobre a memória histórica Xetá, primeiro é preciso definir quem é o povo Xetá no registro oficial, na memória histórica, enfim. E essa definição diz respeito à memória do passado, a dos ancestrais, do *mato*; à memória do presente, sua atualização e reedição e, finalmente, à memória do futuro (PACHECO, 2018), a das expectativas maiores do povo, de suas lutas que remetem a um tempo ainda não alcançado: a do retorno ao seu território tradicional.

Tal divisão - memória do passado, do presente e do futuro Xetá - representa caminho para a construção identitária de um povo, que o diferencia da história de outros povos e grupos sociais e que é base para a constituição de suas relações com esses povos e grupos.

A pressão de setores do Estado e da sociedade para diluir a história Xetá numa história “comum” da civilização ocidental - em transformá-los em não-indígenas - que tem suas raízes religiosas no Oriente e político-econômicas na Europa, nada mais é que o apagamento de toda uma diversidade de seres humanos e de sua cultura, da imposição de uma cultura alienígena sobre outra,

reconfigurando seu próprio passado por imperativos de poder. Duvignaud, ao citar o contexto em que Halbwachs constrói a sua obra, lembra os embates dos nacionalismos na Europa no alvorecer do século XX e as tentativas dos Estados em sufocar culturas locais como forma de impor e legitimar uma unidade. A citação a seguir explicita a atualidade e a aplicabilidade das reflexões de Halbwachs⁶¹:

Não é também a primeira vez que regimes políticos pretendem carregar consigo uma imagem absoluta do homem, cada vez diferente, bem como um sistema de valores, segundo os quais se recompõem o passado e o futuro? (HALBWACHS, 1990, p.12)

Halbwachs (1990) situa esse movimento de hegemonia de forma contundente, ao citar o próprio processo de construção da História no Ocidente como a exclusão de um mosaico de histórias locais em favor de uma unicidade que privilegia, por exemplo, a trajetória da Igreja e os fatos políticos. Nesse processo, a junção ocasional dessas histórias locais é sempre artificial, uma forma de desaparecimento dessas histórias na corrente maior, hegemônica, e dentro de um tempo “vazio”, cronológico.

Como um povo que tem atrás de si apenas uma curta história representaria para si o mesmo tempo que outros cuja memória pode remontar a um passado longínquo? É através de uma construção artificial que se faz esses dois tempos penetrar um no outro, ou que os colocamos um ao lado do outro, sobre um tempo vazio, que nada

⁶¹ A História exclui, e não o faz apenas para sintetizar. A esse respeito poderíamos citar a luta Cherokee por seu território nos EUA. Em matéria do Washington Post de 27 de novembro de 2018, Rebecca Nagle, uma descendente do grande líder Cherokee John Ridge, relembra o seu assassinato, ocorrido em circunstâncias obscuras, logo após a assinatura de um tratado em que terras ancestrais dos Cherokee foram cedidas aos não indígenas em troca de um vasto território, mais a oeste, ainda não explorado. O tratado não foi honrado e, desde então, os Cherokee vivem em reservas. Rebecca se coloca como parte da sétima geração na linha de sucessão a partir de seu ancestral, e relembra com amargura o fato de o grande chefe, e os demais membros das diversas gerações da família, estarem sepultados em uma terra que não faz parte de seus antigos domínios. Em 2004, devido a um assassinato envolvendo dois indígenas cinco anos antes, a defesa do assassino alegou problemas de jurisdição: O Estado de Oklahoma não poderia ter efetuado o julgamento em terras indígenas - prerrogativa do governo federal e dos próprios indígenas. Como o tratado assinado mais de um século e meio antes entre o governo dos EUA e os povos indígenas nunca foi contestado, o caso chegou à Suprema Corte estadunidense, que, se mantiver a decisão proferida em instância inferior poderá devolver jurisdição aos indígenas sobre o que seria hoje cerca de 40 por cento do território do Estado de Oklahoma. Para além da insegurança jurídica provocada por tal situação ou da possibilidade de se corrigir injustiças históricas, fica a exposição pública de dados verdadeiros colocados à margem da corrente histórica predominante, ocorridos no passado e ao longo de décadas, com continuidade e consequências no presente: a pressão da sociedade não indígena e do próprio Estado para se apossar das terras indígenas por todos os meios disponíveis: poder econômico, fraude, esbulho. Até a data do artigo a decisão da Suprema Corte ainda não havia sido tomada.

Disponível: <https://medium.com/thewashingtonpost/half-the-land-in-oklahoma-could-be-returned-to-native-americans-it-should-be-5375c09479af>. Acesso: 27/11/2018.

tem de histórico, já que definitivamente este nada mais é do que o tempo abstrato dos matemáticos. (HALBWACHS, 1990, p. 106-7)

Poderíamos acrescentar que essa “curta história”, parcela da história hegemônica, já representa uma exclusão da cultura e das tradições daqueles povos, sua riqueza memorialística, cujos reflexos identitários são transmitidos pela tradição oral. Este é o terreno da memória coletiva, que se constrói na relação dos indivíduos com os seus pares no cenário cotidiano. A diluição da tradição coletiva na mera cronologia da corrente histórica hegemônica é uma “sutileza” de opressão na relação entre história e memória coletiva que invalida, desqualifica os movimentos que ocorrem no decorrer da linearidade proposta pela cronologia histórica que pretende compor sua versão da verdade.

Quando consideramos o passado Xetá no “mato”, o presente que se liga a essa memória e a essas tradições, e o futuro das expectativas enraizadas na alma do povo, de regresso à terra ancestral, o pensamento ocidental, nesse contexto, é posto em xeque. Isso acontece porque a ele está ligado o tempo ocidental, cronológico, contínuo, mas que se fragmenta em instantes efêmeros e desconectados, supérfluos e, muitas vezes, politicamente articulados e medidos, o tempo preparado para responder a demandas pontuais da sociedade capitalista (MARX, 1984) - como, por exemplo, reforçar a versão de extinção dos Xetá como povo; é a versão do tempo linear, imoral e criminoso, que nega os direitos do povo Xetá ao território, aos bens materiais e imateriais de sua cultura. Mas esse tempo pode, enfim, ser ressignificado por um tempo total, integrado, não linear nem fragmentado, inaugurado por uma outra racionalidade, capaz de refutar esse “estatuto de verdade” e de demonstrar outra verdade, a que recompõe a justiça.

Os sobreviventes do seu (quase) extermínio, oficialmente registrados pela etnografia brasileira (SILVA, 1998, 2003), foram crianças, cinco meninos e três meninas. Essas são responsáveis por uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá, construção da memória da infância Xetá, resistência desse povo (SILVA, 2013, 2017). Enfim, esse trabalho de memória não compõe apenas a formação da identidade do povo Xetá, mas a formação da nossa identidade, da identidade do Estado do Paraná; se a não reconhecemos, deixamos de conhecer uma parte de quem somos.

Nesse sentido, a pergunta fundamental desta investigação é dupla, a saber: Existe uma identidade Xetá? Se existe, qual seria o processo de sua formação? A trajetória desse povo tem muito a nos comunicar, pois, tendo como proposta inicial a memória histórica, nossa hipótese de investigação é a de que a formação da identidade Xetá é resultado dessa dinâmica - não apenas da memória ancestral, mas de seu movimento vivo, dinâmico, com a memória atual, memória do futuro e suas relações, conexões, reinvenções, aproximações e distanciamentos.

Nossa investigação, de cunho qualitativo, se desenvolve singularmente na condição paradoxal de invisibilização e busca de elementos identitários do povo Xetá, busca essa que continuamente contraria a versão de extinção e nos oferece condição de análise para entender os mecanismos que promovem aquela invisibilização e suas consequências na formação da identidade nos aspectos social, econômico, político e cultural deste povo: suas crianças, seus anciãos, suas mulheres, jovens, homens e suas representações.

2.3 O TEMA DA EXTINÇÃO E EXISTÊNCIA NA PRODUÇÃO ACADÊMICA E NAS MÍDIAS

Atualmente, discute-se a existência dos Xetá como povo, grupo e/ou alguns remanescentes que lutam pela conquista daqueles critérios invocados, decididos para se estabelecer o direito de existir como povo, entre eles a posse de um território – ou a luta para recuperá-lo; e a atuação política lhes dá visibilidade, confirma sua existência e que envolve a demanda por seus direitos.

A esse respeito temos registros, na memória histórica atual, que comprovam a dinâmica de resistência do povo Xetá face à invisibilidade imposta. Serão apresentadas algumas ilustrações do tema para destacar a memória histórica, os registros e as ferramentas midiáticas que compõem o cenário atual desse povo e também de outros; no caso de outros povos, fazemo-lo no interesse de reunir elementos relacionais e comparativos que auxiliem nossa reflexão.

O povo Xetá resiste e demonstra engajamento político e cultural, como podemos destacar em pesquisa acadêmica recente:

Já os Xetá estão cada vez mais fortes e reconhecidos na esfera das relações políticas internas, como foi afirmado por Claudemir, o Todi, quando adquiriram o direito a ter posições de cacique e vice cacique Xetá. Eles passaram a ter, portanto, mais legitimidade nas relações estabelecidas com os outros grupos políticos e étnicos do local. No entanto, até o momento em que a pesquisa estava em curso eles ainda não se reconheciam como membros formais da Terra Indígena, dizendo-se agregados, além disso eles não podiam dialogar diretamente com os órgãos oficiais sobre as suas demandas em São Jerônimo. (SPENASSATTO, 2016. p.70)

Numa outra citação, da mesma pesquisadora, é enfatizada a resistência do povo:

A retomada demográfica dos Xetá progressivamente se configura, em contraste com as décadas imediatamente pós-contato quando eles foram considerados “extintos” pelos órgãos oficiais do estado (...). (SPENASSATTO, 2016. p.116)

O povo Xetá, portanto, cria as alternativas a essas versões oficializadas quando, por exemplo, participa de eventos públicos de seu interesse, como a participação na Sessão Especial no Senado Federal em homenagem aos povos tradicionais, dia dezenove de abril do ano de 2018, quando na tribuna, Clau, uma das lideranças Xetá, refuta a tese de extinção⁶².

Dois anos antes, um outro episódio midiático leva os Xetá a denunciar a insistência de certos setores da sociedade e mesmo de alguns pesquisadores na tese da sua extinção. Em 09 de março de 2016, a RPCTV⁶³ (SILVA, 2017), no quadro “Televisando: conheça um pouco mais sobre a história dos índios Xetá”, apresenta uma reportagem em que o tema da extinção do povo Xetá é oferecido como verdade midiática, chancelada por um historiador e pesquisador do tema Xetá.

Para confirmar a tese de extermínio, na reportagem, o pesquisador entrevistado afirma que o povo Xetá é considerado extinto pela FUNAI. E o historiador e pesquisador ainda explica porque o povo Xetá é considerado extinto: a miscigenação. Ele mesmo conclui que a FUNAI, por conta disso, já não os considera mais como povo.

⁶² Ver nota 19.

⁶³ Em 09 de março de 2016 a RPCTV, no quadro “Televisando: conheça um pouco mais sobre a história dos índios Xetá. Disponível em: <http://g1.globo.com/pr/nortenoeste/paranativ1edicao/videos/t/edicoes/v/televisandoconheca-um-pouco-mais-sobre-a-historia-dos-indios-xeta/4870765/> acesso: 12/10/2019

No entanto, em Relatório de Viagem ITE n.º403/DPT de 21 de dezembro de 2012, ou seja, quatro anos antes da entrevista da RPCTV, sobre reunião na Procuradoria da República em Umuarama e, posteriormente, em 24/01/2013, em reunião na TI de São Jerônimo, entre outras coisas, a FUNAI, que o pesquisador diz considerar o povo Xetá extinto, afirma, em documento e por meio da declaração da servidora da FUNAI e coordenadora Geral de Identificação e Delimitação: “(...) que a FUNAI não tem dúvida sobre a existência atual do povo Xetá e que a terra desse povo será demarcada (...)” (SILVA, 2017, p.323).

Por outro lado, mesmo se desconsiderássemos um documento da FUNAI, de 24/01/2013, que afirma a existência do povo Xetá - cujo desconhecimento pelo pesquisador nos causa estranheza - ainda assim, (SILVA, 2017, p.226) a resposta do povo Xetá a essa reportagem é contundente, e se dá pela TV UEM, quando, em entrevista, um de seus líderes desmentiu a versão de extinção, no mesmo mês (14/03/2016) da mencionada reportagem, sendo veiculada na web no dia 11/04/2016⁶⁴.

Na mesma matéria, o esclarecimento de um líder Xetá é contundente: “*Nós somos Xetá e eu mando um recado para esse povo, que se eles quiserem saber as coisas mais certo, procura nós aqui, que nós estamos aqui para explicar a realidade para eles*”.

Sobre esse evento, há registro, em nota de rodapé, em pesquisa realizada pela UFPR do mesmo ano, dezembro de 2016, já citada anteriormente. Durante o diálogo com a pesquisadora da UFPR, o mesmo Xetá e sua irmã comentam os avanços políticos do povo Xetá, como grupo, na única terra indígena do Paraná em que convivem três povos – Kaingang, Guarani e Xetá – e destaca que, ainda assim, versões de extinção são veiculadas por diversos meios:

Atualmente, com o consentimento dos outros dois caciques Guarani e Kaingang, existem cacique e vice cacique Xetá, que são Dival e Todi. Eles são dois dos filhos de Tikuein. Esse “atualmente” aqui quer dizer que essa deliberação ocorreu apenas nos últimos meses de pesquisa de campo, no início de 2016. Antes os Xetá tinham apenas “lideranças”, que dentre outras coisas dialogavam com os caciques, mas o status de cacique e vice cacique é novo e foi-me informado por Todi numa tarde de churrasco Kaingang, quando ele,

⁶⁴ TV UEM, Ministério Público Federal estuda criação de uma Reserva para o Povo Xetá: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JwueOX-QLSo> Acesso: 12/10/2019.)

sua irmã Sueli e eu conversávamos sob a sombra de uma árvore. Lembro que nesse momento eles contaram também, com indignação, que um pesquisador havia publicado um texto em que dizia não existir mais o povo Xetá, que estariam extintos. (SPENASSATTO, 2016, p.115)

Esta denúncia contida na reportagem da TV UEM de 14/03/2016 foi publicada em 2017, na edição quinquenal do livro do ISA - Instituto Socioambiental, lançado por ocasião das homenagens às populações indígenas no mês de abril em Brasília:

“Nós somos Xetá, esperneie quem quiser e quem não quiser!”, diz, indignado, o vice-cacique Xetá Claudemir ao jornal Portal UEM (TV UEM, 2016), em resposta a afirmação de um historiador em uma matéria veiculada no Paraná TV, da afiliada paranaense da Rede Globo. Segundo o historiador, em 2016, os Xetá seriam considerados “extintos” pela Funai porque não seriam “genuínos”. (LIMA; SILVA; PACHECO, 2017, p.781)

Na mesma ocasião desse importante lançamento, outro evento marcou a participação Xetá em Brasília. Na CDHS - Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal⁶⁵, Clau discursa mais uma vez, num movimento político pujante, que contraria qualquer tese de extinção; e afirma: “(...) *saiu na RPC do Estado do Paraná que o povo Xetá não existe (...). Porque aqui está uma prova viva aqui falando na frente de vocês aqui, que eu sou um Xetá (...)*”.

Ainda no imperativo de defesa da existência, dos costumes e da língua Xetá, podemos observar a atuação feminina entre eles. Foi uma professora Xetá, descendente direta dos guardiões da memória - o grupo de sobreviventes da tentativa de extermínio - quem levou ao nosso conhecimento os erros contidos em livros didáticos do Estado do Paraná. Estes livros, em textos disparatados e com erros grosseiros, confirmam a tese da inexistência do povo Xetá. Após levantamento e análise dessas publicações, tivemos a oportunidade de ceder uma entrevista a um canal do Youtube - Cst TV⁶⁶ - num programa que marcava a publicação e o lançamento do livro *Criança Xetá: da memória da infância à resistência de um povo*

⁶⁵ Clau, em Audiência Pública e lançamento do livro *Os Fuzis e as Flechas*, do jornalista Rubens Valente, na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal - Debate sobre “A Luta dos Povos Indígenas por Justiça e Direitos Humanos” - Brasília (DF), 19/04/2017 Disponível em: <https://www.facebook.com/100001223837175/videos/1526687237382056/?t=19> Acesso: 12/10/2019.

⁶⁶ Programa Ciranda Literária, entrevista 47, CscTv. Publicado em 17 de nov de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eAY3mXP8AXo&t=1186s> Acesso: 12/10/2019

(2017). Ao ser cumprimentada pela entrevistadora com a pergunta: “Afim, o povo Xetá existe ou foi extinto?”

Nesse momento, houve a problematização das versões de extinção e existência do povo Xetá a partir de publicações de livros didáticos de História e Geografia do Paraná, que desenvolvem a tese da extinção.

A editora Ática tem publicações de livros didáticos de 2010 a 2016 – 1ª edição, 1ª, 2ª e 3ª impressão, com o mesmo conteúdo em que se expressa a extinção, quando afirma que a população Xetá foi reduzida para apenas sete pessoas. Na editora Positivo os livros didáticos de Geografia, História, Arte e Cultura do Paraná (2014) - adotados pela Secretaria de Educação no Município de Maringá-PR - o conteúdo é o mesmo: a extinção do Povo Xetá. No livro de Geografia do Paraná/ 2011, 1ª edição, 2ª impressão, na p. 111, também há informação de que restaram apenas dez pessoas sobreviventes, confirmando, portanto, a tese da extinção do Povo Xetá.

Mas também há publicações recentes que rebatem essa versão e apresentam outras possibilidades de enfrentamento ao tema Xetá. Coleção Memória Xetá – *Criança Xetá: da memória da infância à resistência de um povo* (2017), que é uma coletânea de sete anos de registro da memória atual do povo Xetá, e *Ñanderetá: contos inspirados na história, cultura e mitologia do povo Xetá* (2017), um livro que se refere à memória ancestral do povo Xetá.

Outra publicação recente é *Povos Indígenas no Brasil: 2011:2016* (2017). O ISA - Instituto Sócio Ambiental, no capítulo da Região Sul, pela primeira vez em 30 anos destas publicações, dedica uma seção ao povo Xetá. Nela consta a luta por território, a luta pela existência, pela visibilidade, a participação política das crianças, dos anciãos, do povo, enfim.

Um livro lançado no México em 2017, *Crianças em Fronteiras: Histórias, Culturas e Direito*, no terceiro capítulo o povo Xetá é citado com o tema: *Criança Xetá no contexto latino-americano: memória, identidade e fronteira*. O livro traz uma coletânea de artigos sobre crianças em situação de fronteira, não apenas de territórios geográficos, mas principalmente em condição de fronteiras simbólicas, como é o caso dessas crianças (Xetá) que convivem com o dilema: “eu existo ou não existo” – “eu sou dada como oficial, ou simplesmente eu estou fora das políticas públicas por direitos”.

Esses exemplos de publicações que apresentam versões distintas e simultâneas que convivem no mesmo ambiente de saberes – acadêmicos, escolares e midiáticos – foram temas da entrevista cedida no canal do YouTube ao programa “Ciranda Literária”.

No mesmo canal e programa, com uma diferença temporal de meses, ao expor suas obras, o professor, escritor e ex-deputado federal Tadeu França, quando discorria sobre uma publicação sua intitulada *Vem caminhar comigo, pajé* (1985), um livro infanto-juvenil que a editora Vozes de Petrópolis lançou, ao discorrer sobre a dívida histórica que as sociedades nacionais têm em relação às sociedades tradicionais, afirmou “(...) *Que abrangia aqui no noroeste, região polarizada por Cruzeiro do Oeste, aproximadamente dois mil índios [Xetá], (...) eles foram totalmente exterminados (...)*”⁶⁷.

Nesse momento, a entrevistadora reage contando que algumas semanas antes ela entrevistara alguém que trouxera a notícia de que “*há uma comunidade [Xetá] (sic) e estão trabalhando em prol desse levante da cultura do povo Xetá e eu te convido a assistir essa entrevista e ficar feliz como nós estamos, de sabermos disso: Que o povo Xetá existe!*”

Mais recente, um outro fato ocorrido no dia 14/11/2018 ilustra bem as duas versões – extinção versus existência. Por meio do WhatsApp, um servidor da FUNAI da regional Sul, Chapecó, solicita informações mais recentes sobre o povo Xetá, por ter recebido uma correspondência de um pesquisador que, entre outras coisas, perguntava: “Por que a tribo Xetá entrou em extinção? Quantas pessoas dessa tribo existem ainda e onde vivem?”

Nesse caso, o que podemos destacar são as conexões de informações que se dão via instituições envolvidas: universidades e FUNAI. Neste trabalho, discutimos o problema da extinção em vista de sua importância para a formação da identidade Xetá, mas reafirmamos que o povo Xetá existe e luta pela conquista de seus direitos.

Há uma importância contida nesses relatos e narrativas midiáticas: podemos observar que o tema da existência atual do povo Xetá e de sua extinção estão em

⁶⁷ Programa Ciranda Literária, entrevista 53, com Railda Masson e Professor Tadeu França Publicado em 11 de abr de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TXM6Yr2l0LI> Acesso 12/10/2019

relação, em conexão; não há apenas uma versão oficial e legitimada pelo instrumental disponível. O que pode significar uma problematização pujante e responsável não é eleger uma (a versão da extinção) e desconsiderar a outra (a versão da existência) ou vice-versa, porque esse dualismo é nocivo ao ato político que é conhecer, analisar e interpretar a realidade.

Não podemos simplesmente e de forma grosseira e irresponsável eleger uma ou outra versão, a depender dos interesses em jogo. Devemos superar a dicotomia, a versão absoluta que elege esse ou aquele estatuto de verdade. Devemos superar essa postura simplista e mal-intencionada. O que se pode promover é a discussão honesta, rigorosa, científica, que conecta as diversas versões e problematizá-las, contextualizá-las, inclusive baseando-se nas diversas teorias e conceitos disponíveis para eleger essa ou aquela versão. O “ou isso ou aquilo” não cabe nessa discussão tão complexa e dramática, política, econômica, cultural e ética.

Outros eventos mais recentes ocorreram ao longo de 2018, no momento em que é redigida essa tese e reflexão; as narrativas que agora são expostas são mais uma ilustração significativa de problematização das diversas versões e seus desdobramentos na construção, análise e interpretação da realidade que queremos vislumbrar: a formação da identidade Xetá na atualidade e suas representações, em conexão com versões da memória histórica, coletiva e individual desse povo tradicional do Estado do Paraná.

O tema da extinção e da existência do povo Xetá nas produções acadêmicas será nosso foco de atenção nesse item. Portanto, a pesquisa de estado da arte nos fornece pistas salutares, no que diz respeito à formação da identidade atual do Povo Xetá. Cruzando memória histórica em seus diversos tempos, saberemos, com um certo grau de precisão, quem é o povo Xetá e como os registros interferem na formação da identidade desse povo que existe e é considerado extinto simultaneamente⁶⁸, dependendo de quem articula esse discurso e a que interesses

⁶⁸ Podemos lembrar aqui o experimento mental do físico teórico Erwin Schrödinger (1887-1961) que ficou conhecido como *o gato de Schrödinger*. Para explicar o absurdo da tentativa de relacionar o universo da Física Clássica com o da Física Quântica - ou, mais especificamente, com o fenômeno do entrelaçamento ou emaranhamento quântico, Schrödinger imagina um gato encerrado numa caixa onde há um frasco de veneno com um martelo prestes a cair sobre ele. O martelo será acionado por um mecanismo de alavanca ligado a um contador Geiger. Quando o contador detectar radiação o frasco será quebrado liberando o veneno. Segundo a mecânica quântica, depois de algum tempo, o gato simultaneamente estará vivo e morto - pelo menos até que se abra a caixa. A existência simultânea de dois estados excludentes, pelo visto, não é possível apenas no campo do infinitamente pequeno da Física Quântica, mas também no jogo de forças políticas da sociedade Ocidental,

ele serve quando é articulado. As lacunas e imperfeições ao longo do processo de memória histórica podem ser considerados um estímulo, no ato político que é fazer trabalho de memória.

Nesta seção nos dedicamos à memória histórica, lembrando que a memória coletiva, à qual nos dedicaremos mais adiante, não se confunde com a história. O que é importante ressaltar é uma descoberta de Halbwachs (1990) – a pluralidade real dos tempos - porque se admitirmos, conseqüentemente, que a consciência não está jamais fechada em si mesma, nem vazia, nem solitária, que, ao contrário, somos arrastados em múltiplas direções, admitiremos que há variações contínuas dos quadros sociais e de experiência coletiva histórica.

Nas próximas páginas, citações e relações de memória histórica - entende-se por memória uma bagagem de lembranças históricas. Então é possível imaginar esses acontecimentos lidos, conversados, a partir dos acontecimentos registrados, considerando essas memórias históricas como noções e símbolos, enfim como um tipo de memória que é “emprestada e que não é minha” (HALBWACHS, 1990, p.54). Essas memórias serão relacionadas para análise e interpretação do que Halbwachs chama de memória social e/ou memória histórica.

André Cesar Furlaneto Sampaio, em sua tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Geografia da UEM, intitulada “O processo de degradação e o estado de conservação da flora nos fragmentos florestais da área rural do município de Maringá”, afirma:

A população Xetá ou Botocudos, também habitava o Paraná, porém, sobre essa, se tem poucos estudos e restam menos de 10 remanescentes populacionais, mas comprovadamente essa habitou regiões em proximidade do rio Ivaí (NOELLI; MOTA, 1999 apud SAMPAIO, 2013, p. 28)

Na mesma tese, há entretanto menção ao processo de demarcação do território Xetá:

De acordo com Battistelli (1997) existem cinco comunidades indígenas homologadas e demarcadas atualmente no Norte do Paraná: Apucarantina (Município de Londrina), com predomínio da etnia Kaingang; São Jerônimo (Município de São Jerônimo da Serra),

se considerarmos as teses da extinção e existência do povo Xetá, encerrado na “caixa” da invisibilidade social e sujeito à “radiação”, também oculta e dissimulada, dos poderosos interesses envolvidos.

com predomínio de Guarani; Barão de Antonina (Município de São Jerônimo da Serra), com predomínio de Kaingang; Laranjinha (Município de Santa Amélia), com predomínio de Guarani; e Pinhalzinho (Município de Tomazina) com predomínio de Guarani. Nenhuma tem predomínio Xetá, estando estes dispersos dentre as outras etnias. De acordo com a Funai (2010), uma reserva nas proximidades dos municípios de Douradina e Tapira, que será intitulada Xetá, com predomínio desta etnia, localizada nas margens do Rio Ivaí está em processo de criação. Em todas essas comunidades esses índios vivem da lavoura de subsistência, trabalho braçal, principalmente em fazendas vizinhas das reservas, e da venda de artesanatos. (SAMPAIO, 2013, p. 29)

Outra tese da mesma universidade, defendida por Robertson Fonseca de Azevedo, em 2015, intitulada “Entre ciências e proteção de bacias hidrográficas de importância para conservação: Ivaí e Piquiri, remanescentes fluviais do alto rio Paraná”, dessa vez apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ecologia de Ambientes Aquáticos Continentais, do Departamento de Biologia do Centro de Ciências Biológicas da Universidade Estadual de Maringá, apresenta uma versão, contrária à extinção, citando a presença da militância política do povo Xetá, atualmente, em movimentos sociais de proteção da cultura e seu patrimônio ambiental - mais especificamente do Rio Ivaí. No item 8.2 REUNIÕES PÚBLICAS, registra a presença de um líder Xetá:

- Lidianópolis, 07/07/12, sala de reuniões Colégio Estadual Benedito Serra, Porto Ubá; Dr. Wladimir Domingues (Nupélia); Msc. Robertson F. de Azevedo (PEA-UEM), Claudemiro [sic] Silva (liderança Xetá); José Wilson (liderança Guarani – TI São Jerônimo) (PRÓ IVAÍ/PIQUIRI, 2015-6; SENES, 2012d). (AZEVEDO, 2015, p.90)

Também cita a memória histórica ancestral do povo Xetá, na mesma tese do departamento de Biologia:

No século XIX, já como território brasileiro, foram realizados levantamentos mais sistemáticos e estabelecidos os contatos com as populações Kaingang (alto Ivaí) e Xetá (margem esquerda, desde o médio Ivaí até a foz), com eventual ocupação total de seus territórios (MOTA; NOELLI, 1999 apud AZEVEDO, 2015, p.36)

Finalmente, no quadro *outros resultados*, expressa as consequências da participação militante do povo Xetá no movimento Pró-Ivaí/Piquiri e a luta do povo Xetá:

Além da contenção à construção de barragens, a mobilização regional em favor do rio alcançou alguns outros resultados positivos. Entre estes, a alteração da política de proibição de pesca profissional no rio Ivaí (Item 2.6). Ainda, o auxílio do movimento no reconhecimento da área tradicional dos Xetá pela FUNAI: “Venho através deste comunicado informá-lo que o Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Herarekã Xetá - Município de Ivaté - PR foi concluído. ... O Movimento Pró Ivaí/Piquiri e a aprovação do ‘Protocolo Ivaí - Compromisso com o Futuro Sustentável’ é citado no relatório final oficial da FUNAI, demonstrando mais uma vez que sua participação faz parte da história de luta deste povo, Povo Xetá. Por isso nosso muito obrigado e os votos de que suas lutas obtenham vitórias e alegrias” (Pró Ivaí/Piquiri, 2014-7). (AZEVEDO, 2015, p.135)

Nessa direção, outra contribuição marcante do povo Xetá nos movimentos sociais e sua luta por emancipação e existência oficial, tem a ver com os temas da regulamentação da profissão de educadoras e educadores sociais e da pedagogia hospitalar (SILVA, 2017, p.164) e traz problematização à versão de extinção. A presença de JRM⁶⁹ no II Congresso Internacional promovido pelo PPE/UEM e na Terra Indígena, onde o maior número de Xetá está agregado ao povo Kaingang e Guarani, resultou em várias ações em prol da causa Xetá que são apresentadas na seção três, inclusive o PLS 328/15 de regulamentação da profissão do educador/educadora social.

Durante o evento [I Ciclo de Debates Infâncias e Diversidade PPE/UEM out/2015] o PLS 328/15 da regulamentação da profissão de Educação Social ganhou corpo e luta e um outro PLS, o 548/2015 da Pedagogia Hospitalar – (...), também se estabeleceu. Ambos os projetos vieram à luz e se tornaram possíveis a partir da rede de vínculos e diálogos que, a priori, ocorreram por conta da mobilização política Xetá, pois a possibilidade de articulação para a sua elaboração no Senado ocorreu tendo como gatilho o telefonema que realizei, do dia 17 de abril, ao gabinete do senador TT após a sessão especial de homenagem ao “Dia do Índio”. (SILVA, 2017, p.210)

Essa mobilização política aconteceu em 2015 e teve continuidade em 2017, quando, em mobilização em Brasília, por ocasião das homenagens ao dia do Índio e lançamento do livro do ISA, *Povos Indígenas no Brasil, 2011/2016*, também ocorreu mobilização por parte da liderança Xetá em prol da regulamentação da profissão do Educador Social no Brasil

⁶⁹ Assessor de Senador da República ligado à causa indígena.

Começando com um encontro com o assessor do senador PP, com quem discutimos questões sobre a regulamentação da profissão de educador social e a PLS 328/2015. O vice cacique Clau salientou a importância da formação, especificamente, no ensino superior, para legitimar e potencializar lutas políticas e por direitos humanos. (SILVA, 2017, p. 211)

Nessa mesma direção de militância política e participação de movimentos sociais, também em 2017, o Povo Xetá ofereceu apoio à regulamentação da profissão de Educação Social no Brasil, na Assembleia Legislativa do Paraná, quando houve uma audiência pública contra a reforma da previdência:

(...) reunião com o senador Paulo Paim pela regulamentação da profissão de Educador Social. Entregamos teses de doutorado e mestrado, livros e material que demonstra o apoio de educadores sociais de todo o Brasil, inclusive a ALEX – Associação Indígena da Etnia Xetá - para que a sua profissão seja reconhecida e valorizada. (SILVA, 2017, p. 262)

Não pode haver dúvidas de sua existência e luta. Para um povo cuja existência se questiona, sua mobilização política e militante, desde a proteção de seu patrimônio ambiental, ao participar de movimentos sociais de preservação ambiental, em nível estadual, a temas de projeção nacional, até mesmo internacional, como é o caso da mobilização nacional pela regulamentação da profissão de educação social no Brasil, com sua participação política registrada na memória histórica atual, é patente a sua presença ativa em temas que dizem respeito aos seus direitos enquanto indígenas e enquanto brasileiros.

Na atividade política Xetá, os elementos de invisibilidade midiática e acadêmica são refutados por outras formas de experiência exitosa de luta pela existência e por seu território, também, midiática e acadêmica. Nesse exercício, ao invés de eleger uma ou outra versão, seria necessário, a bem da verdade, contrapô-las, relacionar suas semelhanças, identificar discordâncias e fazer a análise interpretativa de seus motivos políticos, éticos e étnicos. E isso se configura, como veremos, em um problema que passa pela investigação da formação da identidade do povo Xetá.

A história e a etnografia atual do Povo Xetá, suas crianças, adolescentes, jovens, anciãs e anciãos têm muito a nos contar, inclusive pelas razões sinalizadas acima (SILVA, 2013, 2017). Que consequências os estatutos de verdade que negam

a existência do povo Xetá promovem para formação da sua identidade, por exemplo? Aliás, foram as crianças Xetá, no passado, sobreviventes à tentativa de extermínio, que protagonizaram a memória e registros de sua gente (SILVA, 2013, 2017); no presente, as crianças são vítimas de um processo contínuo de ocultação e invisibilidade.

Como essas versões afetam a formação da identidade do povo Xetá? A formação da identidade é um elemento social, psicológico, histórico, econômico, jurídico e político. Tem a ver diretamente com território (SAID, 2011), lugar de pertença, e os registros que representam a memória histórica (HALBWACHS, 1990) do Povo Xetá, por auxiliarem, entre outras coisas, na contínua reconstrução, para o povo, do significado tanto do território ancestral quanto dos novos espaços onde os Xetás desenvolvem a sua luta por visibilidade e existência. Esses são elementos essenciais a serem considerados na construção e reconstrução da formação da sua identidade, e também por comportarem, em seu processo e na subsequente reflexão, aqueles múltiplos elementos.

Para Bergson (apud BOSI, p.14, 1987), “(...) O mal da psicologia clássica, racionalista (...) é o de não reconhecer a existência de tudo o que está fora da consciência, imediata e ativa”. E mais, o mesmo pensador - e esse é o princípio central de sua formulação sobre a memória, (apud BOSI, p.15, 1987) a vê como conservação do passado; este sobrevive, quer chamado pelo presente sob as formas da lembrança, quer em si mesmo, em estado inconsciente.

Assim, a lembrança é a sobrevivência do passado. O passado, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembranças (BOSI, 1987, p.15). Segundo Bosi, Bergson se esforçou por dar à memória um estatuto espiritual.

A reflexão se aprofunda se considerarmos a análise contida no prefácio da obra de Bosi (p.11, 1987) quando João Alexandre Barbosa, com o título “Uma Psicologia do Oprimido”, referencia *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire, e expressa que lhe ocorreu que a obra de Bosi representa uma psicologia do oprimido, pois a autora deu existência à memória de velhos quando as colheu. E Halbwachs, sociólogo importante nos estudos da Psicologia Social, como base teórica para a obra *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*, consolida a proposta de investigação por criar um conceito importante nessa dinâmica: a memória coletiva.

Para corroborar com a reflexão que o livro se propõe, Marilena Chauí, na apresentação da mesma obra, problematiza que os excluídos e excluídas têm sua memória sufocada e roubada, memória oprimida pela história oficial celebrativa, cujo triunfalismo é a vitória do vencedor a pisotear a tradição dos vencidos, destacando, portanto, que lembrar é um ato político (BOSI, 1987, p.9).

Assim, considerando as crianças Xetá sobreviventes, distintas, separadas em oito pontos diferentes, no Paraná, São Paulo e Santa Catarina, o que salta aos olhos são as estratégias utilizadas em resposta às diversas formas de opressão que constituíram o processo de ocultação de um povo: o cultivo silencioso da língua, dos costumes e de elementos da cultura - incluindo a cultura material. O que o opressor não previu foi, na sobrevivência de crianças e de suas lembranças, o risco iminente aos seus interesses colonialistas, de ressurgimento, das sombras impostas, de todo um povo (SILVA, 2017). Em resposta a esses interesses e à tese da extinção pelo extermínio, ressurgem a força da memória.

A FUNAI na década de 1990 os considerava extintos (REBECCHI, 2014). A pesquisa da antropóloga Silva (1998; 2003) trouxe à tona a invisibilidade de um povo exercida pela ocultação da realidade dos mundos sociais e da cultura tradicional. O Povo Xetá foi considerado como sociedade desaparecida do cenário da etnologia brasileira, por sua extinção (SILVA, 1998). Silva propôs uma etnografia das sociedades exterminadas (SILVA, 2003). Faustino (2006, p.161) também os aponta como grupo extinto em *Breve Histórico das Populações Indígenas no Paraná*:

Os índios Xetá contatados em 1952 foram extintos – como grupo - na década de 1960 devido ao processo de colonização desenvolvido pela Companhia de Terras Norte do Paraná na região de Umuarama e à demora do Estado em criar uma área que lhes desse proteção e garantisse sua sobrevivência. Segundo Tommasino (1995, p.53), a última comunidade Xetá, encontrada nos anos de 1950, em 1960 já estava extinta, como consequência da colonização do extremo oeste do Paraná. Atualmente existem 11 ou 12 indivíduos que foram retirados ainda crianças de suas famílias e entregues aos brancos, funcionários do SPI- Serviço de Proteção ao Índio e a um missionário. Não lhes foi permitido crescerem juntos e estão hoje dispersos pelas reservas ou zona urbana. (FAUSTINO, 2006, p.161)

Em trabalhos mais recentes como *A desterritorialização indígena no oeste paranaense* (YOKOO, 2013) encontramos outros registros com a tese da extinção:

Entre 1964 e 1976, morreram oito dos Xetá contatados. Destes, alguns habitavam nas proximidades da Fazenda Santa Rosa e outros foram levados pelo SPI [Serviço de Proteção aos Índios] para viver nas reservas Kaingang ou Guaraní. Dos Xetás que tinham permanecido nas matas de Serra dos Dourados não se teve mais notícias. Foram todos exterminados? Atravessaram o [rio] Paraná e foram para o [Estado] Mato Grosso? De todas as perguntas, uma pode ser respondida: o Xetá desapareceu do cenário paranaense e deles restaram apenas oito indivíduos (TOMMASINO, 2001, p. 26 apud YOKOO, 2013, p.48)

Ao final da análise a conclusão é lapidar:

(...) conforme prognosticou Maack (1981, p. 236), que fez trabalhos de campo na região da Serra dos Dourados “os índios Xetá viviam ainda em 1955, neste tipo de mata ao sul do rio Ivaí; todavia, o progresso da civilização condenou-os à extinção” (MAACK, 1981, p. 236 apud YOKOO, 2013, p.49).

O processo de ocultação é tão feroz e violento que acabou por promover, na invisibilidade, a possibilidade de resistência e existência desse povo. As mídias, livros didáticos e pesquisas científicas apontam para a extinção do povo Xetá e a formação da identidade atual Xetá tem a ver com essas dinâmicas, é o que suspeitamos.

Contudo, na década de 1990, as pesquisas apontavam, também que:

Seus descendentes, filhos e netos somam hoje um total de quarenta e duas pessoas, entre adultos e crianças, que, repetindo a saga dos sobreviventes, vivem em condições semelhantes às deles, acreditando em um futuro melhor. (SILVA, 1998, p.227)

E pesquisas mais recentes apontam para um crescimento no número de indivíduos:

Atualmente, os Xetá são mais de 100 pessoas, em torno de 25 famílias e estão em processo de luta para terem seu território tradicional reconhecido junto à FUNAI, para terem seus direitos reconhecidos, reconstituírem-se⁷⁰ enquanto povo e revitalizarem a sua cultura. (MOTA, 2013, p.10)

No registro da memória atual (2011) uma liderança do povo Xetá declara:

⁷⁰ É preciso investigar as distinções entre os termos que envolvem a controvérsia entre a existência ou extinção do “povo”, principalmente a distinção entre os conceitos de povo e sociedade. As publicações acadêmicas, quase sempre, ao se referir ao povo Xetá os apresenta como “os Xetá”. Essa discussão envolve questões políticas e ideológicas que podem desembocar nessa condição de existência e extinção simultânea.

Hoje a maioria do Povo Xetá é encontrada na reserva indígena de São Jerônimo da Serra, hoje nós somos em 87 pessoas só na reserva indígena de São Jerônimo da Serra, que é a família do Tikuein e da mamãe que está comigo aqui. (SILVA, 2017, p.94)

Em evento mais recente, em Audiência Pública⁷¹ no Senado Federal e lançamento do livro *Os Fuzis e as Flechas*, do jornalista Rubens Valente, cujo tema era o genocídio indígena na Ditadura Militar, uma liderança do povo Xetá (vice-cacique)⁷² resume a trágica diminuição da população. Embora livros didáticos apontem para 400 indivíduos antes da colonização, ele apresenta o seguinte número:

Em sua fala Clau salientou que a ditadura permanece de diversas formas e que o dia do índio são todos os dias. Mencionou a grande violência que seu povo viveu no contato com a sociedade nacional entre 1946-1956 e que de uma população de mais de 2.500 pessoas, serem reduzidas a apenas 10 crianças sobreviventes. (SILVA, 2017, p.263)

Portanto, o que foi exposto colabora para uma reflexão que contribui para superar o dualismo de versões antagônicas que confunde e/ou permite um sistema ideológico que fere a dignidade de um povo que luta por sua existência. Essa dicotomia, supomos, traz consequências profundas na formação da identidade Xetá; por outro lado, ignorar essas versões é mais uma faceta desse sistema ideológico que se quer confirmar. Um exemplo disso se encontra nos livros didáticos de História do Paraná (2008/2011/2014) que utilizam como fonte de pesquisa as mídias (jornal e TV), assim como jornalistas e historiadores que reproduzem a tese da extinção. É nesse ponto que mídias e trabalhos acadêmicos se conectam para a produção de uma memória histórica que impacta a memória coletiva e individual desses povos tradicionais.

É necessário buscar os conceitos de sociedades exterminadas, dizimação, povo, grupo - na raiz desses conceitos pode haver explicações e esclarecimentos - todos elementos da etnografia da destruição que compõem um repertório perfeito para atender a interesses de grupos que obtêm vantagens com a versão de

⁷¹ Na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal - Debate sobre "A Luta dos Povos Indígenas por Justiça e Direitos Humanos" - Brasília (DF), 19/04/2017.

⁷² Disponível: <https://www.facebook.com/100001223837175/videos/1526687237382056/?t=19>
Acesso: 18/01/2019.

extermínio e extinção. Todavia, o estudo desses conceitos também pode conectar novas formas de entender e fazer relações *redentoras* (índios misturados, culturas híbridas, transfiguração epistemológica, etnogênese...) capazes de ressignificar resistência e existência atual na formação da identidade do povo Xetá.

3 MEMÓRIA COLETIVA E FORMAÇÃO DA IDENTIDADE

Quando eu encontro com a ã, a ã me lembra muita coisa, me conta, como o Geraldo me contava. O Geraldo me contava essas histórias, e eu acho que eu era muito pequena, eu achava que eu tinha sonhado, e daí eu perguntava para o Tuca. O Tuca falou: “Não, você não sonhou, é real isso aí, aconteceu.”

MT [Haycumbay], Xambrê, 2018.

Iniciamos aqui o registro do trabalho de campo sobre os sujeitos da investigação. Importante destacar que, em cumprimento aos critérios científicos e padrões éticos, antes de iniciarmos a pesquisa junto ao grupo familiar Xetá, encaminhamos o projeto para a Comissão Permanente de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos (COPEP) da Universidade Estadual de Maringá (UEM). O projeto foi protocolado sob o número 089171/2018, submetido em 07/08/2018. O projeto foi recebido para análise no Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), UEM, em 08/08/2018, obtendo parecer favorável e aprovado; divulgado em 14/09/2018. Os pais (também participantes) e responsáveis legais de dois dos sujeitos da pesquisa foram informados sobre a realização da pesquisa e seus procedimentos. O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido foi assinado por eles, de acordo com normas do Comitê de Ética da UEM.

3.1 CONHECENDO O CONTEXTO DA INVESTIGAÇÃO

Quando Tuca explica a Silva (2003) que “... a arte de contar histórias era privilégio de poucos” ou quando a antropóloga ressalta que “ [...] o feminino permanece no silêncio” (2003), no que se refere ao ato de narrar, percebemos uma diferenciação no seio da cultura Xetá, que, no entanto, apresenta uma evolução no tempo.

Existem, no percurso desta investigação e, especialmente, da coleta de dados, duas questões interligadas, muito significativas, para refletir sobre memória coletiva e formação da identidade Xetá na atualidade. Uma delas tem a ver com a geografia e o espaço identitário, dos quais deriva a seguinte pergunta: Indígenas morando e convivendo com a ética e estética urbana, continuam indígenas? Outra

questão, não tão óbvia, mas mais complexa no caso Xetá, especificamente, e mais geral para as populações tradicionais, seria: As mulheres e crianças Xetá na atualidade desempenham o papel de narradoras e promovem o trabalho de memória coletiva?

Se não fossem conceitos como: transfiguração epistemológica, que admite a episteme indígena na dinâmica social e cultural não-indígena e/ou com outros grupos étnicos indígenas; ou de etnogênese, que em sua definição se apresenta como “construção ou reconstrução identitária étnica”, ou “dinâmica social - e historicidade de estruturas e formas culturais” (BARTOLOMÉ, 2006, p.58), poderíamos responder com um “não” para as duas perguntas. E, se mantivéssemos a lupa da escola francesa de antropologia, por exemplo, aplicando conceitos como “sociedades exterminadas”, ou mesmo valendo-se do estruturalismo, tão pouco esse esforço seria possível.

...Se até poucos anos atrás a literatura não registrava processos de etnogênese, isso se devia, em parte, ao interesse dos antropólogos, mais voltado para a determinação de estruturas aparentemente coerentes nas culturas estudadas do que na dinâmica inerente a todas as estruturas. (BARTOLOMÉ, 2006, p.59).

A dinâmica identitária desenvolvida pelo conceito de memória coletiva encontra potência, pois “as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica.” (BARTOLOMÉ, 2006, p.68). A dinâmica cultural e a formação identitária desses grupos torna-se assim reconhecível, pois

[...] etnogênese é o ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente "miscigenados" ou "definitivamente aculturados" e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos (ROSSENS 1989; PÉREZ 2001; BARTOLOMÉ 2004 apud BARTOLOMÉ, 2006, p. 40).

Os conceitos de transfiguração epistemológica e etnogênese nos permitem afirmar que a presença de um grupo indígena no espaço urbano e a sua participação nas dinâmicas próprias desse espaço, não significa, de antemão, a sua descaracterização como um grupo indígena com cultura própria e um processo

identitário que se distingue dos processos identitários presentes na sociedade dominante, embora esses processos também estejam presentes no cotidiano do próprio grupo indígena. A cultura indígena persiste em sua força de coesão interna. O processo de etnogênese evidencia a existência desta mesma relação em todos os povos, pois é “parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente (...)” (BARTOLOMÉ, 2006, p.68). Nesse processo, tal qual a relação gravitacional de um planeta com sua estrela, não importa o tamanho ou poder de ambos, os dois corpos se interdeterminam e tendem a manter nessa relação sua identidade, atingindo a ambos as mudanças que se operam ao longo do tempo.

Entre essas mudanças poderíamos listar, com tranquilidade, a da participação feminina, tanto no interior da cultura, quanto na relação com as culturas alienígenas. O incremento de autonomia e dinamismo na ação feminina ganha, com o tempo, uma dimensão visível, que se pode observar também nas questões relativas à manutenção e transmissão da memória coletiva. O depoimento de mulheres indígenas sobre sua condição e a de seus povos corre em paralelo com a assunção de posições de liderança. O ato de narrar – no caso Xetá de transmissão, através de experiências do cotidiano entrelaçadas com as histórias ancestrais – que exerce a função educativa de transmissão dos elementos da cultura relacionados a formação da identidade, passa a ter as mulheres também como representantes, em contrapartida à primazia do elemento masculino na manutenção do patriarcado. Essa primazia é destacada por Silva (2003) na sociedade Xetá no mato, descrita pelos guardiões da memória:

Era pela palavra, ou melhor, pelas histórias contadas pelos adultos que uma pessoa adquiria conhecimentos e tinha acesso aos ensinamentos sobre o modo de ser Xetá. Isto era acompanhado das experiências adquiridas no cotidiano, ao longo das faixas etárias, até que se passasse pelo rito de iniciação: para o menino, o furo labial, e para a menina, a escarificação. A partir daí, estavam aptos para um outro aprendizado, o da vida adulta, até o momento em que possam ser, eles mesmos, transmissores de ensinamentos. Porém, nem todos têm essa habilidade de dominar conhecimento e quem tem é imediatamente reconhecido e solicitado para exercê-la como narrador. (SILVA, 2003, p.62)

Na cultura Xetá antiga o papel feminino não fica claro na dinâmica sobre o ato de narrar, que Silva (2003) expõe ser um ponto alto da promoção e manutenção da cultura.

Porém, também no caso do povo Xetá, observamos um crescimento da participação do elemento feminino na narração das experiências vividas pelo povo, tanto no caso das histórias da tradição, quanto nas questões atuais, relacionadas à sua luta política. Por isso, podemos desenvolver uma memória coletiva atual, onde o ato de narrar, tão caro à formação da identidade Xetá, possa ser também desenvolvido por mulheres, sem que isso seja considerado condição minoritária ou sem relevância na cultura Xetá, pois nas dinâmicas de luta e conquista de seus direitos isso pode ser uma contribuição importante e legítima.

Embora as respostas às perguntas acima estejam reservadas para a análise dos dados, algo já pode ser adiantado: o grupo familiar de Umuarama sofre as pressões e está sujeito aos interesses políticos que movimentam os poderes relacionados à questão de seu território tradicional, seja no tocante aos poderes locais, seja em relação às lutas mais amplas que envolvem grupos familiares que residem em outras terras indígenas e/ou ambientes urbanos distantes do território tradicional. Seus membros atuam direta e indiretamente, como representantes de seu povo, em diversos cenários: poder federal, estadual, municipal, instituições acadêmicas, escolas públicas, entrevistas, investigação científica, eventos. Não estão ausentes, portanto, das lutas de resistência de seu povo, nem estão alheios a ela.

Esse é um aspecto identitário importante, por ser o único grupo que jamais transferiu-se definitivamente do território tradicional Xetá, território esse que corre na justiça por décadas. Salvo por uma vez que MT ainda jovem foi trabalhar como doméstica na casa de parentes daqueles não-indígenas que a criaram.

Essa investigação evidencia um processo de etnogênese e se desenvolve num trabalho de memória coletiva, que, em sua especificidade, envolve dois aspectos significativos: um grupo familiar Xetá, liderado por uma mulher – MT (Haycumbay⁷³) e constituído majoritariamente por mulheres Xetá (filha e netas). Tanto por MT, que é a anciã que tem a seu favor o contato mais direto com a

⁷³ MT[Haycumbay] nos corrige toda vez que a chamamos de MT (Iratxamëwai). Iratxamëwai era outro caçador da linhagem de família Xetá que, no trabalho etnográfico de Silva (1998,2003), é apontado pelos narradores masculinos – considerados guardiões da memória – como seu pai.

memória coletiva dos sobreviventes, quanto pelas demais mulheres, filha e netas, que viveram sob a sua influência e que foram educadas por ela, o peso de seu depoimento, tanto pela memória ancestral quanto pela relação que mantém, a partir da sua identidade indígena, com o mundo não-indígena, ganha enorme peso e importância.

MT [Haycumbay] viveu na fazenda Santa Rosa, para onde foi, aproximadamente, em 1956. Cresceu ajudando nos serviços de casa. Em 1965 mudou-se para Douradina com a família Lustosa Freitas, trabalhando no hotel da família até aproximadamente 1982, quando conheceu um rapaz e fugiu com ele. Ele, por sua vez, a abandonou quando estava grávida, e ela, ao voltar para a família que a “criou”, quando sua filha IT tinha 9 meses de idade, mudou-se para o Mato Grosso do Sul, em Amambai. Morou quatro anos por lá, trabalhando na casa do ex-sogro de Tônico, filho do Sr. Antônio L. Freitas. E, segundo os registros etnográficos (SILVA, 1998), lá ela engravidou de novo, desta vez do filho do patrão.⁷⁴ Volta para junto da família Freitas no Paraná, retomando seu trabalho no pequeno hotel. (SILVA, 1998). De lá para cá jamais se transferiu do território tradicional Xetá.

3.1.1 Contexto histórico-social do grupo familiar: um lugar no quadro da dispersão

Quem são e de onde falam? Essa é uma pergunta básica para que se possa delinear os objetivos desta investigação, que parte do pressuposto da memória coletiva para a formação da identidade (MORI, 1998). Admitimos ser esse um processo de etnogênese - não livre de processos de hipostasia (HILL, 1996), que não apenas ocorre na relação e tensão entre indígenas e não-indígenas, mas também no interior dessas culturas que disputam espaço e reconhecimento, tendo a memória e identidade como eixo que organiza as disputas políticas internas e que se revelam, algumas vezes, externamente na relação com o não-indígena.

⁷⁴ Nasceu Tân, em 12/11/1987. MT a encontrou depois de mais de trinta anos procurando. Sua irmã, IT, mais velha, a procurou primeiro pelo Orkut, e a encontrou através do Facebook. Dia 12/11/2019 MT celebrou o aniversário de sua filha Tân com ela, pela primeira vez. Ela recorda: “Eu não tinha condições de criar as duas meninas, porque a mulher com a qual eu trabalhava, que seria a avó da minha filha, disse-me que não podia ficar conosco. Assim, diante da impossibilidade de cria-la, dei-a para um casal de fazendeiros, que não tinham filhos e a adotou. A princípio, quando eu estava lá, me deixaram vê-la. Hoje, nem uma foto dela me dão, sumiram de lá só para não me deixarem vê-la. Eu queria pelo menos ter uma foto dela, ela é minha filha (...).”(SILVA, 1998, p.90) Em nota Silva complementa: “ A menina foi adotada pelo casal João Sabino e Marisa Dornella e recebeu o nome de Tânia Dornella Sabino”. (SILVA, 1998, p.90)

Nesse sentido, os sujeitos escolhidos podem ser considerados basilares para a investigação da formação da identidade Xetá atual através da memória, pois esse grupo é o único que nunca saiu do território tradicional Xetá⁷⁵. Na etnografia brasileira (SILVA,1998, 2003) a partir do trabalho de memória de três dos sobreviventes à tentativa de extermínio, pode-se observar essa condição. No Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Herarekã Xetá (2013), Processo nº 3478/99 da FUNAI, a antropóloga Carmen Lúcia da Silva, que coordena o relatório, esclarece que “a TI Herarekã é a última parte do território desse povo indígena onde viveram os grupos locais e os Xetá mais velhos, antes que ele fosse totalmente esbulhado e loteado, no período entre 1940 e 1960.” (FUNAI, 2013, p.6).

O grupo familiar Xetá⁷⁶, sujeitos desta pesquisa, reside na região da Serra dos Dourados, cidade de Umuarama-PR, onde o trabalho de memória coletiva Xetá foi realizado entre os sobreviventes contatados por Silva em agosto de 1996. Mais do que isso, são naturais dessa região e com exceção de quatro anos que MT[Haycumbay] trabalhou como doméstica numa fazenda de parentes da família não indígena em Amambai-MS - que a “adotou” - ela e sua filha mais velha, IT, nunca se transferiram, ao menos para lugares distantes da região da Serra dos Dourados.

Outros grupos familiares foram dispersados por Terras Indígenas Kaingang e Guarani no Paraná e também no Estado de Santa Catarina, como é o caso de Ron Xetá (um dos oito sobreviventes que foram registrados pelo trabalho da antropóloga Carmen Silva), funcionário da FUNAI na TI Chapecó, que tem duas filhas – uma delas, Raf, formada em Direito, no momento cursando Medicina. Tig (Eirakã), outra

⁷⁵ Os registros históricos e etnográficos oferecem informações de que o território Xetá se estendia num longo trecho por conta da condição seminômade e do dinamismo sazonal. Entretanto o Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Herarekã Xetá (2013), Processo nº 3478/99 da FUNAI, prevê a demarcação no município de Ivaté-PR, onde há uma reserva ambiental, para promover ações e políticas de reparação. E o governo do Estado do Paraná (Jaime Lerner) em dezembro do ano 2000 estabeleceu acordo com a FUNAI, em sinal de apoio à demarcação da terra indígena do povo Xetá.

⁷⁶ Dia 24 de agosto de 2010, conheci o povo Xetá numa oficina de revitalização da Cultura e Língua Xetá na Universidade Estadual de Maringá. Conheci MT e seu neto WW; e nos dias 05 e 06 de maio de 2011, já matriculada no mestrado, foi o primeiro grupo familiar que tive contato para os convidar a participar como palestrante na IX Semana da Criança Cidadã, evento que naquele ano eu estaria na comissão organizadora como parte dos créditos que deveria cumprir. Considerei importante, ao iniciar minha investigação, utilizar desta ferramenta acadêmica, o evento, para aproximação com os sujeitos da pesquisa. Desde então mantenho vínculo com o grupo familiar de Umuarama-PR, assim como outros, principalmente o grupo familiar da TI de São Jerônimo, de onde partiam todas as ações de conexão com os outros grupos. Busquei criar conexão, através da educação social, entre os diversos grupos em diversas situações, os relatórios estão contidos em publicações de sete anos de atividades. (SILVA, 2013, 2017)

sobrevivente contatada por Silva (1998, 2003), viveu grande parte do tempo no Estado de São Paulo em São Bernardo do Campo e hoje reside em Douradina-PR.

Tem ainda o grupo familiar do Tuca: parte da família reside na Aldeia Urbana Kakané Porã, na região metropolitana de Curitiba-PR; alguns netos residem em Terras Indígenas do Estado do Paraná.

No município de São Jerônimo da Serra-PR, na TI São Jerônimo, terra indígena tradicional Kaingang, única no Paraná com representantes dos povos Kaingang, Guarani e Xetá (SPENASSATTO, 2016), reside grande parte do núcleo familiar de Tikuein (Mã). São várias famílias, o maior grupo do povo Xetá reside nessa terra indígena.

Tem também a família de Tiquëin Xetá, falecido em novembro de 2017, irmão de Ron Xetá, que residia em Guarapuava- PR; sua viúva ainda reside lá; sua filha reside em Curitiba-PR; seu filho, ao que tudo indica, reside em Guarapuava-PR também.

A família de ã (que reside na TI São Jerônimo), também uma das 8 sobreviventes contatadas por Carmen Silva (1998, 2003), reside em Terras Indígenas do Estado do Paraná e também na zona urbana. Kuein, que nunca teve filhos, reside na Terra Indígena Marrecas, na região de Guarapuava-PR.

O que esse pequeno histórico das oito pessoas contatadas por Silva (1998, 2003), sobreviventes da tentativa de extermínio, expõe, foi o processo de dispersão do povo Xetá. Os esforços de manter contato familiar e militante se manifestam também pela dificuldade de reunião entre as famílias, empenhadas no sustento e em suas fainas do cotidiano, que muitas vezes não permitem que se façam viagens a fim de promover unidade ao povo e vínculo cultural, social e afetivo. No entanto, as TICs – Tecnologias da Informação e Comunicação – como no caso de IT, que, com o auxílio do Facebook, pôde encontrar pessoalmente sua irmã depois de 32 anos – atualmente se tornam ferramentas poderosas no exercício da unidade e auto-reconhecimento enquanto povo. As atividades acadêmicas também promovem esses encontros e eu tenho observado que muitas memórias se dão a partir de encontros promovidos pela academia, muito embora sistemáticos e rápidos, mas ainda assim potentes no exercício de formar memória coletiva atual e identidade. O processo de dispersão, veremos nessa investigação, não significou dissolução: ao

contrário, demonstra uma resistência que nossa fundamentação teórico-metodológica nos permite observar.

Fora esses núcleos familiares dos oito sobreviventes contatados pela antropóloga Carmen Silva, temos notícias de pelo menos mais quatro indivíduos Xetá, que, a exemplo desses oito, tem suas famílias e cotidiano de dispersão forçada; além das evidências deixadas pelo trabalho etnográfico de Silva, de que caminhões da companhia colonizadora COBRIMCO⁷⁷, Companhia Brasileira de Imigração e Colonização – levavam indígenas Xetá, no período de colonização, sem que se pudesse saber seu destino (SILVA, 1998).

Voltando aos nossos sujeitos de investigação, a contribuição da memória coletiva destes é fundamental, uma vez que esse grupo familiar continua a residir naquela parte do território Xetá onde antes os mais velhos registraram o trabalho de memória ancestral (SILVA, 1998, 2003), e, por ainda hoje lá residir, poderíamos interpretar, seria o grupo familiar guardião “do que restou do território tradicional e da região onde está prevista a demarcação da TI Herarekã Xetá” (FUNAI, 2013, p. 6). O fato de pouco ou quase nada do cenário do mato se manter e a trama da vida familiar acontecer no espaço urbano, como veremos, não confirma a tese de extinção, assimilação e aculturação; isso se o instrumental de análise estiver fundamentado em teorias que reconheçam esse processo como identitário. Modificar a lente transforma nossa compreensão.

⁷⁷ “(...) “a COBRIMCO quando recebeu essas terras foi como benefício do governo né! A Cobrimco recebeu 300 mil alqueires né do governo, então era muita terra! em que essa empresa recebera do governo do Paraná.” Depoimento do Sr. José Chalegre (ex-diretor da COBRIMCO) (REBECCHI, 2014, p.95) (...) destacamos as atividades desempenhadas pela COBRIMCO (Companhia Brasileira de Imigração e Colonização) que recebeu do governo paranaense cerca de 300 mil alqueires de terra em forma de concessão para iniciar picadas, loteamentos e consequentemente a venda destas terras e a abertura de mais centros urbanos na microrregião de Umuarama. (REBECCHI, 2014, p.45) A COBRIMCO iniciou seus trabalhos na região noroeste do estado na década de 1950, com o objetivo de lotear as terras das Glebas Vila Alta, do Barro Preto (Colônia de Serra dos Dourados), Perobal, Caete, Ivaté além das Glebas 23 e 25, correspondentes a Colônia Paranaíba; estas Glebas respectivamente correspondem aos municípios de Alto Paraíso, Douradina, Ivaté, Icaraíma e Santa Cruz de Monte Castelo. Esta Cia tinha como sócios e administradores responsáveis os senhores Mario Coelho Aguiar, Gino Cantizzani, Ramiro Silva Leite e Amador Coelho Aguiar. (...) o seu Amador que foi fundador né, ele que começou, e ele era também do Bradesco. (REBECCHI, 2014, p.45 e 46)

Quadro 3 Participantes da Pesquisa

	NOME	DATA E LOCAL DE NASCIMENTO	SEXO	PAREN TESCO	TRAJETÓRIA
1	MT[Haycumbay]	15/09/1950 Região de Serra dos Dourados -PR	F	Avó	MT (Haycumbay) sobrevivente à tentativa de extermínio, foi tirada do convívio de sua família com aproximadamente oito anos, sendo criada por não-indígenas.
2	IT	28/01/1984 Douradina-PR	F	Filha	Filha mais velha de MT, sua mãe a criou sozinha. Teve um filho na adolescência. Hoje é casada e teve mais duas filhas.
3	WW	19/08/1999 Umuarama-PR	M	Neto	Neto mais velho de MT, filho de IT, seu pai é de descendência alemã. Estudante de Química da UFPR.
4	LB	22/11/2004 Umuarama-PR	F	Neta	Neta mais velha de MT. Filha mais velha do casamento de IT e RS. Estudante do 9º ano, planeja estudar no IFPR.
5	TB	20/02/2009 Umuarama-PR	F	Neta	Neta caçula de MT. Filha mais nova de IT e RS. Estudante do Ensino Fundamental.
6	RS	28/02/79 Mato Grosso do Sul	M	Genro	Genro de MT, negro, casado com IT, pai de LB e TB, padrasto de WW. É construtor e artesão.

Fonte: Elaborada pela autora. (2019)

3.2 PRINCIPAIS UNIDADES TEMÁTICAS

Essa etapa do trabalho de investigação pode ser considerada um item síntese do caminho percorrido, no sentido da aplicabilidade dos conceitos que nos apoiam e fundamentam no trabalho de memória coletiva atual, como pressuposto na formação da identidade atual Xetá e como processo de etnogênese, que só se torna possível graças à transfiguração epistemológica.

São justamente as unidades temáticas que nos permitem penetrar no contexto da vivência, convivência e sobrevivência da memória e saber como essa memória contribui para a formação da identidade Xetá na atualidade enquanto “dinamicidade histórica e social, considerando contradições que lhes são peculiares, contrárias às concepções estanques e fragmentadas da realidade” (ROSSETO, 2018, p.136).

Acreditamos na ação da natureza sobre o ser humano que “[...] por sua vez, age sobre a natureza e cria, através das mudanças nela provocadas, novas condições naturais para sua existência” (VIGOTSKI, 2007, p. 62). Por nos apoiarmos em um escopo teórico que traz em seus fundamentos semelhante matriz de pensamento, é que podemos compreender que

(...) o contato com uma situação social determinada altera a significação. Em contrapartida, é de interesse da classe dominante que o signo permaneça estático de forma que seja aprisionado em definições sem significados. (ROSSETO, 2018, p.136)

É sob esse contexto teórico que procuramos definir as unidades temáticas que servem de base para a análise dos dados que coletamos e sistematizamos nesta investigação. A seguir apresentaremos as quatro unidades temáticas que compõem nosso esforço metodológico de estudo.

3.2.1 Representações de si: “Quem fui?”, “Quem sou?” e “Quem serei”?

Para delinear e definir essa unidade temática, essencial ao nosso objetivo de análise, imprescindível se torna o exercício de reflexão sobre identidade e sobre a

temática da identidade étnica. Várias áreas do conhecimento, desde a psicanálise, a biologia, a filosofia, a linguística, a antropologia social, podem oferecer contribuição para a definição do conceito de identidade (CARDOSO de OLIVEIRA, 2006).

No entanto, para servir aos nossos propósitos basta destacar alguns, que foram, na coleta e análise dos dados, importantes ferramentas para nos aparelhar ao propósito de confirmar nossa hipótese de investigação: a memória coletiva como instrumento de construção e reconstrução na formação da identidade.

Na filosofia temos a contribuição de Abib: “identidade é a busca de conforto emocional profundo, uma tentativa de retornar ao conforto de sentimento de pertença, aquele sentimento das comunidades primitivas.”⁷⁸

Mori (1998), na psicologia social, ao tratar da questão da identidade, propõe que “é fundamental entender sua inter-relação com a representação”, afirmando que, por conta do seu caráter de movimento, “ainda que a representação seja um dado, e nesse sentido pode até ser categorizada como algo experimental, como um elemento dado, esse caráter representacional é constitutivo da identidade” (1998, p.12). Essa dinâmica “é o próprio processo de identificação e o movimento é gerado dentro do contexto histórico-social onde se desenvolvem as relações entre os indivíduos” (idem, p.12). O que corresponde observar que a formação da identidade “não depende apenas da vontade do sujeito ou do grupo, mas das condições objetivas do indivíduo e da sociedade para realizá-los” (idem, p.13).

Contribuindo para essa reflexão, e nos referindo a André (1995, p.18), que por sua vez cita George Mead entre outros, podemos nos amparar no interacionismo simbólico, “que assume o pressuposto que a experiência humana é mediada pela interpretação, a qual não se dá de forma autônoma mas à medida que o indivíduo interage com o outro.” Nessa linha de pensamento, a concepção de *self*, “visão de si mesma que cada pessoa vai criando a partir da interação com os outros”, é considerada como “uma construção social, pois o conceito que cada um vai criando sobre si mesmo depende de como ele interpreta as ações e os gestos que lhe são dirigidos pelos outros.” (idem, p.18). Se “a forma como cada um percebe a si mesmo é, em parte, função de como os outros o percebem” (ANDRÉ, 1995, p.18), Berger e

⁷⁸ Diálogo proferido em Grupo de Estudo/CNPQ “Infância, Adolescência e Juventude, ligado ao PPE/UEM em 31 de maio de 2016, ao analisar a obra de Bauman (1998) “Modernidade e Holocausto”.

Luckmann (1971, p.195) estão com a razão quando definem identidade como “um fenômeno que emerge da dialética entre indivíduo e sociedade”. Ou quando Goffman (1998), com suas investigações sobre as “interações ocorridas entre atores sociais da vida cotidiana, define identidade como fatos construídos, podendo ainda ser conservados ou alterados por conta das interações realizadas pelos sujeitos no meio social” (PRADO, 2016).

A noção de identidade (PRADO, 2016) estabelece alguns conceitos, dentre estes a identidade nacional, étnica e social. Cardoso de Oliveira (2006), preocupado em saber, a partir de seus estudos com os Terêna⁷⁹ “o porquê de uma etnia, cujos membros haviam galgado todos os degraus do processo de aculturação, ainda permanecer, não obstante, identificando-se como indígenas” (2006, p.9), refletiu, inicialmente, que cultura e identidade étnica⁸⁰ correspondiam a duas dimensões da realidade indígena, que não necessariamente possuíam umnexo causal que condenasse a segunda às transformações da primeira, o que poderia significar, dentro do processo de aculturação, uma assimilação completa ou em outras palavras a destruição da identidade indígena no contato com a sociedade não-indígena. Anos mais tarde Cardoso de Oliveira reavalia a importância e as consequências desse nexocausal, afirmando em seu livro- síntese de 2006 que já “não era tão incisivo na afirmação de uma separação iniludível de identidade frente à dimensão cultural” (2006, p.11). Para Cardoso, agora, embora cultura e identidade continuem como dimensões separadas, as mudanças no conceito de cultura, evoluindo do funcionalismo para a semiótica, apontavam agora para uma relação dinâmica entre cultura e identidade em que a ação de indivíduos e grupos influía fortemente sobre o seu auto reconhecimento, ou seja, sobre a representação que tinham de si e conseqüentemente de seu lugar no grupo. Isso continua confirmando porque um indígena Terêna, vivendo em um momento histórico em que sua cultura tradicional apresenta tantas mudanças e adaptações à sociedade não-indígena

⁷⁹ Constantes da monografia “O processo de assimilação do Terêna” (1958)

⁸⁰ Prado (2016, p. 42) define a identidade nacional como a que se dedica “aos estudos em torno da condição social e cultural de formação da identidade local , enquanto elemento que se estrutura para a construção de uma nação” e recorre a Regueiro para relacioná-la à “coesão de um país” e à “narração de sua cultura e de sua história”; já a identidade étnica para ela contempla “os princípios de identificação ou não, entre os indivíduos e grupos”, e, recorrendo novamente a Regueiro, a relaciona “a narração a partir da margem da história e da cultura daqueles que precisamente são excluídos da narrativa da primeira”. Por fim, coloca a identidade social como instituída “de acordo com o posicionamento dos indivíduos frente a determinadas instituições e situações, (...) e cita DaMatta, para relacioná-la a “afirmativas e de negativas diante de certas questões” referentes a leis, família, moralidade, poder político, religião, etc., compondo um certo estilo ou jeito de ser (PRADO, 2016, p.42)

continua se considerando indígena e Terêna. Esse raciocínio nos leva diretamente a refletir sobre a sociedade Xetá e sobre as mudanças drásticas que o processo histórico produziu no seu interior.

Nesse sentido, os dados serão examinados no que o modo de vida do grupo pesquisado, que se reconhece como indígena e Xetá, demonstra a relação entre a representação de si e os reflexos desta representação nas relações sociais as quais o grupo está submetido.

3.2.2 Memória como formação da identidade

A memória na dinâmica da coleta e análise dos dados da investigação funciona como recurso para a apreensão da identidade (MORI, 1998). Mori ressalta que, “como outros produtos da atividade humana, a memória é composta por representações construídas nas relações do indivíduo com a natureza e o social” (idem, p.17). As condições históricas e sociais em que se vive são elementos fundamentais na formação da identidade, portanto, a memória coletiva (HALBWACHS, 1990) “deve estar vinculada a um grupo social determinado; cada memória individual é um ponto de vista da memória coletiva, variando de acordo com o lugar social que é ocupado” (MORI, 1998, p.18)

Halbwachs (p.37) propõe que, mesmo aquilo que chama de intuição sensível - que seria um estado de consciência puramente individual, apartado das influências do coletivo – mantém com esse último uma relação íntima e complexa, embora ao indivíduo pareça uma reação individual a uma situação nova, e afirma “que para lembrar, partimos de noções e de conhecimentos comuns aos grupos a que pertencemos ou pertencíamos, dos quadros sociais estabelecidos e assegurados por esses grupos” (MORI, 1998, p.19). O papel da memória coletiva na formação da identidade se dá à medida que “a experiência passada, como a experiência presente, se apreende através dos quadros e das noções providos pela coletividade” (idem, p.19).

O esquecimento se dá pelo declínio das trocas de experiências (MORI, 1998). Benjamin chama isso de *ilusão de progresso*, sem memória não há identidade, e o

autor “alerta para a necessidade de impedir o esquecimento que cada vez mais tem se consolidado após a era da modernidade e, especialmente, com o fim das tradições. Os vencidos de hoje não mais contam as histórias de ontem” (MORI, 1998, p.21).

MT [Haycumbay] expressa, assim, esse grande revés da memória: “Minhas lembranças parecem que se apagaram! Não consigo lembrar quase nada de minha vida desde que saí de junto dos meus pais” (SILVA, 1998, p.87). Ela expressa a dispersão, isolamento e o esforço de cultivar a memória à medida que o tempo se interpõe entre a vida no mato e a vida no interior da sociedade não- indígena. Nesse caso impedir o esquecimento faz parte das estratégias de resistência dos sobreviventes e do próprio povo.

Entre os elementos que compõe essas estratégias estão a guarda dos objetos que compõem essa memória – por isso a Caixa da Memória é tão importante – o cultivo da imagem, enquanto nexos com o passado. O contar e o recontar da própria história, com seus elementos pessoais e familiares de caráter cotidiano e afetivo. Também devemos citar as ocasiões em que o diálogo coletivo se coloca, nas reuniões de família e eventos sociais (políticos, culturais etc.), em que essa memória é reavivada e ressignificada. Esses elementos fazem a ligação da memória individual com a memória coletiva, enquanto componentes de um diálogo no interior da cultura e desta com a sociedade em geral.

Por isso, essa unidade temática compõe nossos esforços de coletar e analisar esses dados que são um registro da memória coletiva Xetá, promovendo-a dialeticamente em memória social.

3.2.3 A Identidade Xetá na vida atual

Para Vygotsky (2007, p. 68), “o passado e o presente se fundem”. O que é o indivíduo, a sua “forma fossilizada”, é nada mais que “o final de uma linha que une o presente ao passado”. O presente – a realidade vivenciada pelo sujeito – é visto “à luz da história”. Seguindo Vygotsky até o campo da cultura das sociedades tradicionais e da formação de suas identidades, poderíamos dizer que essas

identidades – embora a relação com o passado e com a história sejam variadas – sejam fruto da relação de atualização entre esse passado e o presente – o que significa dizer que dependem das várias formas de atualização de sua memória.

A identidade étnica é um elemento importante para definir e problematizar a identidade Xetá na vida atual. Isso porque signos culturais da memória ancestral e atual apontam para uma atualização daqueles códigos identitários que se expressam como ferramenta/instrumento no exercício de destacar e, portanto, perceber se a identidade étnica faz parte dos horizontes e, mais ainda, faz parte do cotidiano de vida desses sujeitos.

Na última semana de junho de 2017, nas dependências da igreja Assembleia de Deus, na TI São Jerônimo, nos preparativos da festa de aniversário do pastor e cacique Div, enquanto familiares e membros da comunidade levantavam um pequeno salão de madeira comunitário ao lado da igreja, sentamos ao redor de materiais de construção para apresentar o texto final do livro *Ñanderetá!* (2017) aos irmãos Div e Clau. A produção desse livro, como o *Criança Xetá* (2017), foi realizada de forma coletiva, por isso, antes da publicação, havíamos combinado uma “audiência” para leitura e análise do livro.

Foi escolhido o conto *A Criação da Onça* como ilustração do estilo literário usado para dar substância ao mito contado por Tikuein (pai dos dois irmãos) em 1996 a Silva (1998) para elaboração da etnografia Xetá. Desta vez seria a literatura a ser o instrumento de popularização e divulgação da história e mitologia Xetá.

No decorrer da leitura do mito, tanto Div quanto Clau destacaram que a descrição do personagem “irmão do meio” era fidedigna aos relatos de seu pai Tikuein. Div lembrou que seu pai dizia que esse índio soturno, isolado, que não encarava as pessoas nos olhos, mesmo sendo uma figura controversa, distante, ainda assim era uma figura importante para a manutenção do equilíbrio comunitário. Disse que quando havia problemas de convivência, adultérios, entre outros, esse era convocado para “resolver” o problema. Portanto, sua presença desconcertante “consertava” os desequilíbrios sociais e comunitários, sem que a comunidade tivesse que agir diretamente.

Dia 02/09/2018, por ocasião da viagem para organização dos encontros e atividades que compunham as etapas de coleta de dados para esta pesquisa, eu e o grupo familiar de Umuarama assistíamos pela TV aberta a reportagem sobre o

incêndio no Museu Nacional no Rio de Janeiro. Enquanto um antropólogo da UFRJ, instituição que mantinha o museu, lamentava o evento afirmando que 200 anos de registro da identidade brasileira foram destruídos, MT [Haycumbay] lembrava do brinco de ã, que tinha sido tirado dela e estava no Museu Paranaense; foi dito a ela na ocasião que o museu tinha melhores condições do que ela para zelar por esse objeto identitário. Ela não o teria de volta, mesmo que o quisesse. Então MT [Haycumbay], sem tirar os olhos da reportagem, falou: “Eles também não têm como garantir que esse patrimônio seja preservado.” Estávamos justamente ali para planejar encontros para desenvolver o tema da memória e formação da identidade.

No mesmo mês, em 23 de setembro, estive na TI de São Jerônimo para visitar Sue, que estava doente. Na ocasião visitei também Div, que, animado, mostrou um trabalho que iniciara. Ele estava confeccionando artefatos Xetá, objetos que representavam sua cultura: colares e bichinhos (em madeira).

Dia 01/10/2018 recebi o convite para a defesa da dissertação de mestrado *Os Xetá e suas histórias: memória, estética, luta desde o exílio*, de Rafael Pacheco, no Departamento de Antropologia da UFPR: era a primeira pesquisa Xetá dos últimos setenta anos na Pós-Graduação, desde os tempos de Loureiro Fernandes. Um dos membros da banca destacou a importância da preservação da memória material Xetá e o papel da UFPR na preservação desse material. No intervalo eu lembrei a ele que, para além dessa contribuição, necessário seria a criação de políticas públicas de acervos étnicos descentralizados, localizados nas Terras Indígenas e/ou territórios tradicionais – onde o próprio povo seria formado com as técnicas de acervo e arquivologia para fazer a gestão desses patrimônios - lembrando do recente incêndio no Museu Nacional.

Foi nesse contexto que, no mesmo mês, tive a ideia de encomendar de Div seis colares e seis bichinhos para dar de presente de natal ao grupo familiar de Umuarama. Dialogando com minha orientadora e problematizando a questão dos acervos e a produção de material para a coleta de dados, decidimos criar mais uma atividade – a Caixa da Memória – e assim garantir a guarda do material produzido pelos participantes como parte de sua cultura material. (Ver mais à frente item “Caixa da Memória”).

O que importa dizer desse episódio é que, no último encontro, dia 2 de novembro, que no calendário oficial celebramos Finados – os ancestrais – MT

[Haycumbay], sua família e convidados receberam de presente artefatos Xetá confeccionados por Div. Desde então MT [Haycumbay] usa seu colar em ocasiões importantes, como foi o caso de quando foi passar o primeiro aniversário com sua filha Tân - a quem procurava há mais de trinta anos - em novembro de 2018; ou mais recentemente, em 9 de agosto, quando, convidada pelo governo municipal de Maringá a compor a mesa de autoridades na celebração do “Dia Internacional dos Povos Tradicionais” na Câmara Municipal de Maringá, ela também usou seu colar Xetá.

Na dissertação de mestrado de Pacheco (2018) há um subitem no capítulo 6, *Implicações de um colar de nó-de-pinho*, que se relaciona com o conjunto de fatos narrados acima, quando traz um fragmento da apresentação de Div sobre a história do colar Xetá:

Estávamos no último dia do seminário “Os Xetá e seus acervos: história, antropologia, arqueologia”, no Auditório do Centro de Estudos Bandeirantes (CEB), e Dival mostrou ao público os colares de nó-de-pinho⁸¹. (...) ao final de minha exposição, pedi-lhe que nos mostrasse os que havia levado e nos falasse sobre eles, o que ele fez após perguntar-nos retoricamente, numa hesitação nervosa, se queríamos saber a 'história daquele colar'. A situação parecia oportuna, pois há cerca de cinquenta anos objetos como esses, tidos por representativos autênticos da cultura, como são os artesanatos já não eram produzidos (...). (PACHECO, 2018, p.196)

Pacheco (2018) recorda que, já na rodoviária, Div explica que

(...) há duas possibilidades relevantes para aqueles colares idênticos na aparência, e tidos por bonitos; o que ele fez para si é para ser usado em 'ocasiões importantes' (como aquelas em que realizam falas públicas sobre, em nome e em defesa do povo, como aquele evento acadêmico na capital), e havia os outros, feitos para venda, e que teriam, para quem os comprasse, um teor primariamente ornamental e, além de um outro valor (financeiro, evidentemente, e neste caso para todas as pessoas implicadas na transação produção-venda-compra). (PACHECO, 2018, p.197)

⁸¹ “O nó-de-pinho é um segmento do galho do pinheiro originado da inversão de seus galhos, a parte que fica engastada no tronco, envolvida pelas camadas lenhosas (Carvalho, 2002). Embora a casca externa do pinheiro, como o Pinheiro-do-Paraná (também conhecido araucária, *Araucaria angustifolia*), seja áspera, rugosa, a interna é resinosa, maleável, e, por conta desta ductibilidade, tem um uso relativamente amplo como matéria-prima para confecção de diversos objetos, móveis domésticos, artefatos decorativos etc.” Nota de rodapé. (PACHECO, 2018, p. 196)

A importância “diplomática” ou de representação do colar, apontada por Div, se prende a uma história da tradição que se coloca como um evento fundador para essa função. O colar, como explicou o irmão mais novo de Div a Pacheco, era originalmente feito dos ossos dos animais caçados. Um colar primordial teria sido usado por um indígena caçador, personagem ligado ao mito da criação da onça:

‘Existia um índio no mato que usava este colar e este índio segundo a história narrada ele não tinha dó de ninguém, nem mesmo o próprio filho. Um dia ele matou o filho e fez a esposa assar o filho – ele vivia mais afastado dos outros, no canto dele. Quando os irmãos dele vieram e viram-no assando o seu filho, flecharam-no, matando-o. Cobriram-no de folhas [de árvore], e à noite ficaram espreitando o que aconteceria com o corpo. E o corpo começou a se transformar em bichos: daí surgiram a onça, o cachorro-do-mato, o gato do mato... Hoje existem esses bichos que foram gerados desse corpo. Esse colar é baseado no que ele usava’ (Dival, CEB/Curitiba, jun. 2018; notas de campo) (PACHECO, 2018, p.197)

É inequívoca a relação dessa história, em que está presente o colar, com o relato de Div e seu irmão após ouvirem o conto *A Criação da Onça* (CANDIDO, 2017) em junho de 2017, conforme relatamos acima.

Outro dado para a análise da formação da identidade na vida atual é o relato de Div sobre a função e uso do colar para eles, enquanto autoridades Xetá, e o uso ornamental dos outros. Em 1 de novembro de 2018 estivemos na TI São Jerônimo para buscar as encomendas, pois naquele mesmo fim de semana concluiríamos a etapa de coleta de dados com o encontro da “Caixa da Memória” e devolutiva dos materiais produzidos no processo que iniciara em setembro do mesmo ano. Div não estava em casa, mas fomos recebidos e ao ser apresentados aos objetos – seis bichinhos e cinco colares – lembrei que a encomenda era seis colares. Havia seis colares expostos; todavia, a filha de Div alertou que um deles era de seu pai e não pertencia ao conjunto da encomenda. Fat, esposa de Div, interveio já com o valor recebido pelos seis colares e seis bichinhos em sua mão, dizendo que falaria com Div, que poderíamos levar. Ao perceber o olhar aflito da filha discordando da solução da mãe, mesmo sem compreender bem do que se tratava, tranquilizei-as dizendo que, pelo valor atribuído àquele colar, mais robusto em suas formas, presentearia MT, o que pareceu uma boa resolução para as demais, na ausência de Div para decidir.

Curiosamente, pudemos observar que MT [Haycumbay] deu ao colar a mesma função identitária que Div relatara a Pacheco no ano anterior. Sem que houvesse nenhuma instrução de como usar o colar por parte de Div, MT [Haycumbay] deu ao colar a função de representação que Div relatara ao pesquisador. Isso é um indício de que a função de determinados objetos da cultura segue costumes identitários que permanecem na vida atual.

Podemos observar que o colar, enquanto um elemento da tradição, é usado atualmente como um sinal próprio da cultura, ligado à dignidade do guerreiro, do líder, com função de representação. Essa função e essa dignidade são explicitadas no corpo da tradição, por meio do mito da criação da onça (SILVA, 2003); (CANDIDO, 2017) – sendo a onça, inicialmente, um guerreiro temido que usava o colar – e da história do índio soturno, que pela força e pelo uso da violência, contribuía para manter o equilíbrio das relações na sociedade Xetá - um atributo da liderança e ao mesmo tempo da coerção social necessária à manutenção das regras. Pacheco (2018) faz menção à hesitação nervosa de Div e em nota de rodapé (p.196) mostra um Div reservado, baixando à voz para se referir, com gravidade, a partes da história que o antropólogo ainda não estaria preparado para ouvir. A atitude do líder Xetá traz ao episódio o elemento do “segredo”, enquanto um elemento da tradição que reúne conhecimentos da cultura reservados apenas aos iniciados em sua totalidade. O segredo, também, tem a função de proteção da coesão da cultura contra o uso indevido por elementos alienígenas ou por não iniciados da própria cultura.

Barth (1995), ao citar seus estudos sobre cosmologia em povos da Nova Guiné, abordando rituais religiosos, nos fala dos objetos reunidos pelo iniciado responsável pela organização de um determinado ritual. Esses objetos têm origem na tradição passada de pai para filho, cujo papel, de cada item no ritual, é explicado a anciãos de aldeias vizinhas convidados para o evento, juntamente com os passos que serão seguidos nos dias de sua duração. Contudo, nem todos os objetos são mostrados e nem todos os detalhes dos passos do ritual são revelados. Um novo ritual, na mesma localidade, só ocorrerá dez anos mais tarde. Nesse ínterim, anciãos de aldeias diversas terão oportunidade de acompanhar rituais similares por quatro ou cinco vezes.

Para Barth, o fato de um iniciado deter para si praticamente a totalidade dos elementos e dos passos do ritual e o fato de que a sua obrigação de desenvolvê-lo demande tão grande intervalo, torna a performance do líder iniciado um trabalho de recriação, que é atualizado a cada vez que o ritual acontece e em cada encontro em que o delineamento desse ritual é expresso no seu discurso. Portanto, embora se perceba o zelo na manutenção dos elementos do ritual e seus significados, esses elementos podem sofrer as injunções do tempo, da personalidade do iniciado ou de questões do momento.

No episódio do colar, observamos o zelo de Div em proteger detalhes sobre o uso do colar e sua relação com a tradição dos não iniciados. O valor do “segredo” como um dado de preservação da cultura está colocado. Também a questão da necessidade, embora isso envolva hesitações e preocupação, de contar parte da história, atualizando a cultura em ocasiões em que precisa ser afirmada a representação do povo, e conseqüentemente, a sua identidade. Os elementos da tradição oral que são reconhecidos como parte das práticas tradicionais do povo Xetá, desde a sociedade no mato, e que servem à afirmação de seus valores, permanecem válidos em tempos atuais, e são utilizados em suas estratégias de resistência cultural no processo comunicativo com o mundo não-indígena. A reserva desse conhecimento na pessoa de um único líder e de alguns iniciados, torna, como vimos em Barth, a sua defesa como algo fundamental para manter o seu valor de origem, mas também o seu potencial de atualização de acordo com as necessidades. A cultura se mantém coesa e ao mesmo tempo se alinha de forma dinâmica aos novos tempos num processo etnogênico de criação e recriação.

Como unidade temática aguçamos nosso olhar sobre a relação dos elementos contidos na memória individual e coletiva que se remetem à tradição e que encontram eco num discurso e numa prática sobre o presente.

3.2.4 Expectativas

Pacheco (2018, p.60) ao citar Arendt, afirma que a autora acerta quando diz:

Esse passado, além do mais, [...] estirando-se por todo seu trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado.

Nesse sentido, *o enigma da presença do ausente* - a memória - (PACHECO, 2018, p. 55), seja ela do passado ou do futuro, nos anima, no sentido de ser alma – ânima - movimento, dinâmica, saudade do que ainda não aconteceu, mas que se atualiza como memória do futuro, toda vez que os sujeitos da memória se põem no exercício de trabalho de memória. Portanto, o conceito de tempo linear, da física clássica, não encontra significado nessa percepção. Pacheco (2018, p.53) apresenta o contraste da etnografia da lembrança (SILVA, 1998; 2003) por uma etnografia da memória, “nos elementos constitutivos dos objetos (re)constituídos”.

O lugar do futuro na história, lembrada, contada, recontada, atualizada e reeditada é para os povos, como os Astecas⁸², e nesse caso o povo Xetá, uma potência no ato de resistir e sobreviver, não apenas à invasão de seu território ancestral, tradicional, mas em seus territórios simbólicos, onde reside esse futuro anunciado no passado.

No mito Xetá da criação dos brancos (CANDIDO, 2017, p. 40) narrado por Tikuein (SILVA, 1998, 2003), o contato com os não-indígenas é trazido, por meio da tradição mítica, para o interior da cultura Xetá. A cosmologia Xetá se modifica e tenta dar um sentido à violência e às transformações drásticas que passaram a ocorrer no seu modo de vida. Os brancos têm origem nos próprios Xetá, são acometidos do pecado do orgulho e, mortos pelos Xetá, “retornam” para dar início à sua obra de destruição. O passado se transfigura no mito para dar sentido ao presente e preparar para as dificuldades da vida futura, vivida fora da sociedade no mato, destruída na dinâmica do contato.

⁸² Os Astecas e sua relação com as profecias é um bom exemplo de memória do futuro por um povo que tem no tempo um conceito distinto do da filosofia ocidental, marcada por medir o tempo de forma linear. Os “sinais” experienciados pelos povos pré-colombianos, Astecas, dez anos antes da chegada dos espanhóis (fenômenos da natureza como eclipses, furacões, incêndios...) são explicados como presságios, e começaram a ser “confirmados” três anos depois (1499) do início do reinado de Montezuma (soberano Asteca). Cortez e sua comitiva desembarcaram na costa do México (Vera Cruz) em 1519, local em que começou, então, a receber mensageiros de Montezuma. Após a conquista do México, esses presságios, que são conhecidos por meio do depoimento de cronistas espanhóis, mestiços e indígenas, foram relacionados com a destruição da capital Asteca e do seu império. “La llegada de los españoles a América vista desde los presagios precolombinos” Rocío Rivas Martínez. Disponível: <https://www.anthropologies.es/la-llegada-los-espanoles-america-vista-desde-los-presagios-precolombinos/>. Acesso: 29/08/2019.

Os mitos da criação do tembetá (CANDIDO, 2017, p. 87) e da escarificação (idem, p. 267) são, dentro da tradição Xetá, mitos de passagem, respectivamente, do homem e da mulher, da infância para a vida adulta. Os ritos de passagem correspondentes a esses mitos cumprem a função de determinar tarefas dentro da sociedade Xetá que cabem aos adultos (casar, caçar, fazer a guerra, procriar, o ato de narrar...). O que os mitos de passagem nos dizem sobre o futuro se situa na expectativa de que a mudança física, biológica, aponta para uma confirmação da tradição. A relação entre os ritos de passagem e as mudanças que se verificam na vida de um povo tradicional, na sua relação com os não-indígenas, é que, não importa a profundidade dessas mudanças, elas devem ser trazidas para dentro do escopo da tradição. O amadurecimento do povo para esse tipo de relação, em que o povo se adequa a mudanças drásticas a partir de seus costumes e de sua cosmologia é processo de etnogênese.

O mito do criador trapaceiro (HILL, 1996) é um mito cosmológico de reordenamento do mundo, mais que de sua criação, por um deus que procura distribuir nomes, locais de origem e tarefas aos diversos povos que se relacionam com os povos Arawakanos (do Noroeste Amazônico). O mito é construído a partir da relação dos Arawakanos com os não-indígenas (brancos), que se deu historicamente como um contato “negociado” por meio do deslocamento ativo desse e de outros povos pela bacia dos grandes rios amazônicos, escapando da ação missionária, da escravização e das doenças dos brancos. O Deus Criador, como grande trapaceiro, dá um nome genérico e origens genéricas para os homens brancos, incumbidos, como tarefa principal, de registrar a história que os indígenas transmitem pela cultura oral. Os nomes de fratrias e os locais de origem da tradição são reservados aos ancestrais indígenas e seus descendentes (HILL, 1996, p. 142-57).

O realinhamento interno, a regeneração, são elementos que emergem do mito da criação dos brancos, cujos indícios encontramos, de maneira dramática, no mito Arawakano do deus criador-trapaceiro. Esses povos procuram dar conta das consequências nefastas de um contato interétnico que pressiona pela assimilação e descaracterização. No caso do mito Arawakano o elemento alienígena recebe um lugar e uma função no arranjo cosmológico, que emerge de um passado que reinaugura o tempo; no caso do mito Xetá há um reconhecimento do papel desse

elemento alienígena nos reveses do passado e um presságio das consequências nefastas do contato no futuro.

Diríamos que – e para isso raciocinando com o que dissemos acima a respeito dos mitos da criação do tembetá e da escarificação (que embasam os ritos de passagem) – é preciso deixar a “infância” dos erros do passado e se realinhar, se regenerar para a vida futura por meio da assunção de responsabilidades pelos prejuízos causados pelo contato e da busca por conhecimento que prepare para os embates futuros. Citando Pacheco: “Algumas reflexões Xetá sugerem uma ideia de futuro enquanto um passado transformado seja concebível, e possibilitam uma abordagem renovada do termo —reparação⁸³” (PACHECO, 2018, p.195).

O realinhamento das perspectivas do presente aponta para o futuro. As expectativas mudam de acordo com as relações com o oponente. O lugar do futuro também está presente na vida cotidiana, o futuro imediato, próximo, remoto, futuro do pretérito.

Concluindo a definição de cada unidade temática chamamos atenção para o nexo de totalidade que une essas diversas unidades, que procuram abranger a amplitude da experiência do grupo familiar Xetá de Umuarama-PR. A experiência de si se reflete na memória coletiva e dela emerge. A identidade se forma na relação entre essas duas dimensões da experiência que se atualizam no presente. O presente por sua vez, é o lugar da reflexão e do conhecimento que prepara para o futuro, tendo como eixo a memória coletiva.

Esse item é dedicado à organização e análise dos dados. Apresentamos um quadro da coleta de dados e na sequência faremos a descrição dos encontros e das atividades onde os dados foram coletados. Procuraremos descrever cada atividade, assim como definir cada técnica utilizada para a coleta dos dados. A sua análise será feita no decorrer do processo, de maneira integrada e global.

⁸³ Pacheco se refere como o termo “reparação” a uma dimensão ampla da luta Xetá – com as instituições e poderes - por direitos e pelo retorno ao território tradicional Xetá.

3.3 A COLETA DE DADOS

Foram planejados quatro encontros para o desenvolvimento das atividades que possibilitariam a produção e coleta de dados. O primeiro encontro teve como objetivo apresentar a proposta e colher sugestões dos participantes. Ocorreu uma semana antes da primeira oficina. Foram planejadas duas oficinas – uma de fotografia e outra de literatura – mais um encontro chamado Caixa da Memória que tinha como objetivo inicial fazer a devolutiva do material produzido nas oficinas. A seguir temos um quadro demonstrativo dos encontros e atividades.

Quadro 4 Coleta de Dados

	DATA, LOCAL E DURAÇÃO	ATIVIDADE	DESCRIÇÃO	OBJETIVO	RESULTADO
1	02/09/2018 Umuarama-PR Dois dias	Planejamento com os Sujeitos da Pesquisa	Encontro realizado uma semana antes da primeira atividade para planejamento participativo.	Planejar e envolver os sujeitos na participação ativa e colaboração das etapas previstas para as oficinas de fotografia e de literatura.	A oficina de fotografia, que previa apenas oferecer técnicas para os participantes, recebeu uma nova orientação de IT: organizar um ensaio fotográfico Xetá, com os sujeitos da pesquisa.
2	07/09/2018 Xambrê-PR Dois dias	Oficina de Fotografia Xetá	A Atividade foi planejada para, através da fotografia, colher dados sobre a memória coletiva atual e a formação da identidade atual	Observar e analisar a relação da memória coletiva atual e ancestral na formação da identidade Xetá através	Os participantes aprenderam regras básicas da técnica de fotografia. Foi desenvolvido no Rio Xambrê um ensaio

			Xetá em relação com a memória coletiva ancestral.	de técnicas de fotografia.	fotográfico com o grupo familiar, com grafismo facial Xetá.
3	12/10/2018 Xambrê-PR Dois dias	Oficina de Literatura Xetá	A atividade previa a aplicação de uma técnica de desenho e literatura a fim de explorar elementos identitários da memória coletiva Xetá ancestral.	Observar e analisar a relação da memória coletiva atual e ancestral na formação da identidade Xetá através de técnicas de literatura e desenho.	Foi produzido material (desenhos e texto) a partir de um conto inspirado no mito Xetá da criação do tembetá.
4	02/11/2018 Xambrê-PR Dois dias	Caixa da Memória Xetá	A atividade foi elaborada para a devolutiva e avaliação dos participantes e sujeitos da investigação. Foi também uma celebração dos ancestrais: era Dia de Finados.	Observar e analisar a relação da memória coletiva atual e ancestral na formação da identidade Xetá através da dinâmica de devolutiva e produzir acervo familiar, destacando sua importância.	Foi realizado encontro de devolutiva do material produzido das duas oficinas (fotografia, desenho e texto) para compor a Caixa da Memória Xetá.

Fonte: Elaborada pela autora. (2019)

3.3.1 Atividade I: encontro de planejamento

Dia 1 de setembro de 2018, sábado, no final da tarde, nos reunimos em Umuarama-PR, na casa do grupo familiar Xetá, para planejar a oficina de fotografia que ocorreria uma semana mais tarde. Esse planejamento envolvia a logística que

exigia planejar desde cardápio até a proposta de visitantes, hospedagem etc. Na ocasião IT teve a ideia de, para além da proposta da oficina de fotografia, que previa oferecer técnicas de manejo fotográfico, organizar um ensaio fotográfico Xetá num rio, nas imediações da chácara da família, com aqueles elementos identitários que representam a cultura Xetá.

Eu procurei entender os detalhes de sua proposta, o que ela estava pensando para esse momento. Foi quando ela manifestou o desejo de se caracterizar com o grafismo facial e corporal Xetá, disse que não tinha nenhuma fotografia assim e que gostaria de fazer esse registro. Ela acabou dando outro sentido para aquela atividade e expandiu as suas possibilidades. Ultrapassou a mera análise do olhar por meio da fotografia para se colocar no cenário com um tipo específico de significação, que remetia à sua identidade Xetá.

É importante ressaltar que o contato com o grafismo a família o obtém por meio das fotografias antigas da época em que o povo vivia no mato. É dessa relação com o passado, que é vivida nesse cotidiano de rememoração por meio das fotografias, que vem o conhecimento dos elementos identitários de caráter material, entre eles o grafismo. O grafismo condensa todo o sentimento de pertença, pois, sendo elemento de representação, marca também a diferenciação entre os Xetá e os demais grupos humanos com quem eles mantêm relações.

Atualmente o grafismo ainda é de ampla utilização, sendo utilizado por adultos e crianças, homens e mulheres, em ocasiões rituais – festas e encontros – e também em manifestações onde o foco é a defesa dos direitos⁸⁴ do povo, ou seja, é elemento importante de representação. IT, ao propor o grafismo, afirma a relação presente com o conjunto do povo e a relação passada com a tradição e os ancestrais Xetá, cujas imagens ainda podem ser vistas nas antigas fotografias.

Por mais que IT demonstrasse estar convicta e decidida em relação ao ensaio fotográfico Xetá, tínhamos algumas dúvidas práticas para poder aplicar sua ideia, uma delas era que material usar para essa pintura facial e corporal. A pigmentação retirada da vegetação nativa, da época do mato, ainda existia? Se não, como substituiríamos? Nesse momento lembramos dos trabalhos da professora Xetá, Sue, filha de Tikuein (Mã), na TI de São Jerônimo, que tanto em atividades pedagógicas quanto em eventos culturais promovidos na Ti utiliza o grafismo Xetá.

⁸⁴ Como, por exemplo, em Brasília, no “Acampamento Terra Livre”, que ocorre sempre no mês de Abril.

Comprometi-me a entrar em contato com Sue e solicitar colaboração para essa oficina, inclusive porque já a havíamos desenvolvido em São Jerônimo. Sue disse que, em tempos remotos, era feito de jenipapo⁸⁵; Silva (1998) fala da fruta de jatobá⁸⁶. As alterações ambientais não permitem encontrar com facilidade essas cores na natureza. Sue disse que nas festas que acontecem na terra indígena eles usam tanto colorau ou mesmo tinta guache e carvão vegetal.

A presença de Sue nessa dinâmica é significativa, pois a relação entre pessoas da mesma cultura serve à função de afirmação dos símbolos da própria cultura, de sua relação com o passado e, como vimos, de sua atualização no presente, tanto em relação às possibilidades técnicas de sua reprodução quanto aos significados possíveis no momento atual da cultura. Para Halbwachs (1990) a memória tem caráter social e precisa ser compartilhada, o compartilhamento dos elementos identitários materiais remete à formação da memória coletiva. Esse compartilhamento é o compartilhamento da memória individual, ou de como cada indivíduo dentro da cultura percebe a si mesmo e aos outros e confronta essa memória individual com as impressões que ele encontra no coletivo, ou seja, pela formação de um discurso sobre o passado e o presente a partir do compartilhamento dessas lembranças.

O papel das mulheres Xetá em Umuarama-PR é outro dado importante. MT [Haycumbay] e IT representam a interação entre a autoridade Xetá do passado e a do presente. No sábado IT coordenou todas as ações, sem a intervenção de sua mãe, que apenas se limitou a observar; nem no mesmo ambiente ela permaneceu, ora se aproximava, ora passava pela cozinha em direção ao banheiro, sem agir diretamente. No final da tarde do dia seguinte, quando o noticiário do Plantão da TV aberta anunciava o incêndio no Museu Nacional, ela trouxe, numa situação de reflexão-síntese, o tema da memória e da identidade Xetá.

Enquanto havíamos nos esforçado para planejar junto com os sujeitos da pesquisa a oficina que ocorreria menos de uma semana mais tarde, esforço mútuo de fazer trabalho de memória e registro, enquanto descansávamos –

⁸⁵ O jenipapo foi sugerido por Sueli, mas ela advertiu que se fosse muito difícil poderia usar carvão vegetal, misturar com óleo de cozinha para a cor preta e o colorau para pigmentação vermelha: as duas cores utilizadas pelos Xetá.

⁸⁶ Silva relata o uso da pintura facial no rito de passagem masculina (SILVA, 1998, p.142).

MT[Haycumbay], IT, LB, TB, WW, RS, DFR (sogra de IT, falecida em 17/01/2019) – algumas imagens na TV aberta apresentavam o seguinte quadro:

O incêndio no Museu Nacional do Brasil foi um incêndio de grandes proporções que atingiu a sede do Museu Nacional na Quinta da Boa Vista, Rio de Janeiro, na noite de 2 de setembro de 2018, Data: 2 de setembro de 2018 Local: Museu Nacional - UFRJ, Rio de Janeiro Causa: Desconhecida. Localização: Quinta da Boa Vista, São Cristóvão. Hora: em torno de 19h30min. Mortes: nenhuma. Resultado: Aproximadamente 18,5 milhões (92.5 %) dos 20 milhões de itens do museu foram destruídos. Disponível: https://pt.wikipedia.org/wiki/Inc%C3%AAndio_no_Museu_Nacional_d_o_Brasil_em_2018 Acesso: 20/01/2019.

Quando o assunto é memória e identidade de um país, esse evento dramático, que presenciávamos perplexos diante da TV, ganha tons de destaque, por exercer uma função bastante significativa na reflexão sobre o ato político que é promover e manter a memória de uma nação. Ao longo de oito anos venho observando da parte das instituições um zelo em admitir que o patrimônio cultural e intelectual dos povos tradicionais, por direito e dever, deve permanecer com os seus. No entanto, é também unânime a premissa de que, quase sempre, esses povos não têm condições técnicas e financeiras de manter seus acervos. Para justificar a manutenção da cultura material de um povo sob a responsabilidade dessas instituições o motivo principal é a garantia de segurança e manutenção.

Contudo, esse incêndio trouxe, além de tristeza – um antropólogo dizia que a identidade nacional estava em luto, pois seu memorial e registros salutaros estavam em cinzas – uma reflexão em torno dessa gasta justificativa para manter o patrimônio cultural desses povos longe deles. Se as políticas públicas de acervo e arquivologia, ao invés de centralizar seus acervos, os devolvessem aos seus povos e os municiassem com o instrumental técnico científico e orçamentário, seria mais difícil imaginar todos esses acervos incendiados. Não se propõe nessa reflexão a negação de museus e instituições afins; aliás, essas instituições poderiam, sim, criar acervos fílmicos, imagéticos, sem que com isso se apropriassem de cultura material, ancestral, ritual. Para ilustrar, enquanto assistíamos ao noticiário na TV aberta sobre o incêndio no museu, MT [Haycumbay] recordou que, quando ã foi visitar um museu do Paraná, visualizou seus brincos de passarinho, ornamento esse só utilizado pelas

crianças Xetá e ficou triste de poder ver, sem tocar, um elemento identitário importante de sua memória, seus brincos, pela caixa de vidro que a afastava deles.

Para problematizar a questão a UNDRIP, declaração de direitos indígenas da ONU, prevê no artigo 31 que:

1. Os povos indígenas têm o direito a manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais, suas expressões culturais tradicionais e as manifestações de suas ciências, tecnologias e culturas, compreendidos os recursos humanos e genéticos, as sementes, os medicamentos, o conhecimento das propriedades da fauna e flora, as tradições orais, as literaturas, os desenhos, os esportes e jogos tradicionais, e as artes visuais e interpretativas. Também tem direito a manter, controlar, proteger e desenvolver sua propriedade intelectual sobre o mencionado patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais e suas manifestações culturais tradicionais. 2. Em conjunto com os povos indígenas, os Estados adotarão medidas eficazes para reconhecer e proteger o exercício destes direitos. (DECLARAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS Nações Unidas 13 de setembro de 2007. Sexagésimo período de sessões Tema 68 do Programa Informe do Conselho de Direitos Humanos)

Disponível:

https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/DECLARACAO_DAS_NACOES_UNIDAS SOBRE OS DIREITOS DOS POVOS _INDiGENAS.pdf acesso:20/01/2019.

Quanto ao seu patrimônio ambiental, o documento pontua:

Artigo 29 1. Os povos indígenas têm direito à conservação e proteção do meio ambiente e da capacidade produtiva de suas terras, territórios e recursos. Os Estados deverão estabelecer e executar programas de assistência aos povos indígenas, para assegurar essa conservação e proteção, sem discriminação alguma. 2. Os Estados adotarão medidas eficazes para garantir que não se armazenem nem eliminem materiais perigosos em suas terras ou territórios dos povos indígenas, sem seu consentimento livre, prévio e informado. 3. Os Estados adotarão medidas eficazes para garantir, segundo seja necessário, que se apliquem devidamente programa de controle, manutenção e restabelecimento da saúde dos povos indígenas, afetados por esses materiais; programas que serão elaborados e executados por esses povos.

Nesse contexto, mais recentemente, corroborando para essa análise - recompor cenários e elementos identitários tem a ver também com questões ambientais - a ausência de um cenário de mata ciliar próximo ao rio para compor o cenário do ensaio fotográfico Xetá, assim como as árvores de onde são extraídos os pigmentos para grafismo Xetá, são apenas alguns exemplos do quanto as modificações ambientais impactam a identidade étnica desses povos, num processo de etnogênese contínuo e criativo, para manter a identidade étnica, mas essas modificações também se dão como uma forma de manter um sistema colonizador que age sem trégua.

O crime ambiental ocorrido em 25/01/2019, na cidade de Brumadinho - MG, apresenta mais um exemplo, infelizmente, sobre a violação de direitos de proteção ao patrimônio material, imaterial e ambiental indígena, em nome de uma condição imposta pelo modelo econômico vigente e uma racionalidade que impõe um modelo padrão para a existência que se pretende também padrão. Nesse contexto, a diversidade ameaça esses interesses que se impõem à paisagem, nas relações humanas, na economia, enfim, na cultura. No âmbito da racionalidade indígena esse incêndio pode ser considerado criminoso, assim como a retenção de patrimônio cultural de diversos povos tradicionais sob premissa de dominar a técnica de acervo e segurança, veio abaixo.

No caso de políticas de barragens isso é ainda mais dramático. Sítios arqueológicos, cultura material ainda não estudada, além do meio ambiente e sua multidiversidade, são atacados por empreendimentos econômicos, como os barrageiros, que são um negócio em rede, muito lucrativo. As promessas sempre são de desenvolvimento econômico e social por onde esses empreendimentos passam, contudo, os movimentos sociais indígenas e não-indígenas, como os dos Impactados por Barragens, provam, antes dos crimes ambientais de grande repercussão midiática, que por essa ética de mercado estamos morrendo, destruindo nossa diversidade e nossa ancestralidade, nossa identidade, enfim.

Um fotojornalista maringaense⁸⁷, estudante de Economia na Universidade Estadual de Maringá -UEM, esteve na Terra Indígena Pataxó HãHãHãe por sete

⁸⁷ Disponível: <https://gmconline.com.br/noticias/cidade/fotografo-maringaense-registra-tragedia-em-brumadinho>
Acesso: 02/09/2019

dias, fez o registro fotográfico e produziu o documentário “Vale uma Aldeia?”, baseado no crime ambiental envolvendo a empresa Vale do Rio Doce no município de Brumadinho-MG. O Cacique da terra indígena Naô Xohâ, lamentou a situação do rio Paraopeba após o rompimento da Barragem da Vale em Brumadinho. A aldeia está há exatos 26km de onde houve o rompimento. Houve notícias de que o povo tinha sido removido, mas eles estão no mesmo local e lutando por suas terras e por tudo à sua volta.

Voltando ao relato daquela noite fatídica, me ocorreu que nossa opção ética em preparar uma oficina de fotografia com sujeitos Xetá era significativa nesse contexto de registro e manutenção da memória e identidade.

IT se encarregou de oferecer pistas de que sua identidade e de sua família se constroem e reconstroem num esforço de manutenção de elementos e signos Xetá, e para isso os Xetá articulam o instrumental disponível. MT [Haycumbay], por sua vez, arrematou essa hipótese quando, no dia seguinte diante da TV, no caso do brinco da ã, fez a síntese da importância da cultura material para atualização e manutenção da identidade étnica de seu povo e, mais especificamente, de seu grupo familiar.

IT se dedicara a buscar, do passado, elementos identitários que atualizassem e formassem a sua identidade e de suas filhas, filho, família. MT [Haycumbay], por sua vez, a partir de um evento presente, a reportagem sobre o incêndio no museu, busca em suas lembranças o drama de ã, sobrevivente, como ela, à tentativa de extermínio e o drama da manutenção e proteção de seu patrimônio cultural identitário. Mãe e filha, anciã e jovem, passado e presente, construindo um elo permanente para que o futuro identitário também possa ser garantido na labuta de ser e existir como povo Xetá e transmitir para as próximas gerações esse legado. A participação de MT [Haycumbay] e IT nessa edição dos encontros para a coleta de dados representa parte importante na dinâmica pretendida, pois se manifesta como formação de liderança e autoridade nessa condição singular do grupo familiar de Umuarama-PR, no que diz respeito à condição do feminino no ato de narrar, tão caro à compreensão de como é ensinado e aprendido a ser Xetá, como destaca Silva (2003) ao descrever o significado e importância da narrativa na manutenção e promoção da cultura Xetá.

MT [Haycumbay], no dia 1/09/2019, manteve uma distância intencional, me pareceu, de permitir a possibilidade privilegiada de formar sua filha para liderança e

protagonismo. No entanto, sua observação-síntese no dia seguinte demonstrou que seu distanciamento era engajado e interessado. Ela reuniu os elementos de nosso planejamento da oficina de fotografia Xetá - etapas, objetivos, importância para problematizar a questão da defesa do patrimônio cultural de seu povo e a importância de sua produção e manutenção prevendo o protagonismo de seus sujeitos - e questionou a justificativa dada ao povo Xetá sempre que eles expressam desejo de reaver seus pertences identitários, alegando garantia de segurança desses acervos pelas instituições e poderes que os mantêm longe dos seus.

Eram oportunas, portanto, as questões levantadas por MT [Haycumbay] e IT no contexto das intenções reunidas para aquele conjunto de experiências que planejávamos.

A seguir descrevemos os demais encontros e a análise dos dados recolhidos.

3.3.2 Atividade II: oficina de fotografia Xetá

A oficina de fotografia Xetá (7, 8 e 9/09/2018), ocorrida na região de Umuarama-PR, fez parte dos esforços de criar as condições necessárias para a coleta dos dados que seriam analisados posteriormente afim de observar aqueles aspectos da memória coletiva do passado e presente responsáveis pela formação da identidade Xetá na atualidade.

Além dos sujeitos da pesquisa, participaram JR, professor de fotografia e servidor público do Senado Federal e LM, aluna dele em Brasília-DF; CL, professor universitário – que estava buscando fazer uma homenagem ao povo Xetá, com a catalogação de uma nova espécie de cascudo, que só existe no Rio Ivaí, território tradicional Xetá, batizando-o como Xetá – seu filho e sua aluna PR – amante de passarinho e talentosa fotógrafa; um escritor italiano e sua família que vive aqui no Brasil; e a gerente da Diretoria de Promoção da Igualdade Racial do governo municipal de Maringá-PR.

A oficina de fotografia se configurou num encontro afetivo e político, engajado e alegre. Uma das queixas nesses trabalhos de memória é que muitas vezes são momentos de sofrimento, pois nem sempre lembrar é bom, fundamentalmente quando o repertório de lembranças é muitas vezes doloroso. Não são raros os

relatos de que os mais velhos têm queda ou aumento de pressão, passam mal em circunstâncias como essa. Por isso a opção foi de criar um clima de confraternização e visita. Fizemos churrasco, durante um feriado nacional; chegamos em comboio de Maringá-PR, três carros equipados com barracas de camping e disposição para a oficina e ensaio fotográfico, além de uma noite de sábado em torno do fogo, no quintal da chácara da família para contar “causos” e relaxar.

De manhã iniciamos com a parte de aula expositiva sobre as técnicas de fotografia; todos/todas estavam interessados e estimulados para o encontro. JR, o professor de fotografia, organizou sua oficina no quarto de MT [Haycumbay] - cômodo amplo da casa, onde ele pôde instalar um data-show - com o título “Povo Xetá – Umuarama – Paraná: História de Resistência”.

Ele fez um breve histórico sobre a temática indígena no Senado Federal, local onde atua, e apresentou alguns eventos significativos ocorridos nos últimos anos – a Sessão Especial em homenagem aos povos indígenas de 2015, por exemplo - imagens da presença indígena no Congresso Nacional em diversas situações políticas.



Figura 01: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Wagner Djagoj Candido.



Figura 02: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Wagner Djagoj Candido.

Os PLS que representam temas indígenas, que tramitam no Congresso Nacional, também compuseram a parte teórica da oficina de fotografia.

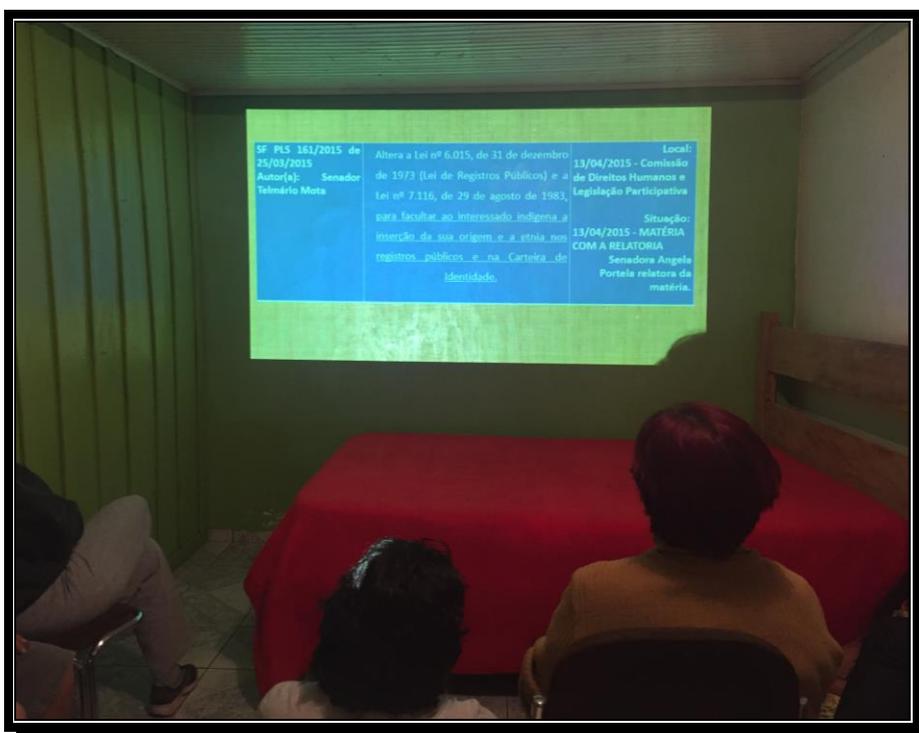


Figura 03: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Wagner Djagoj Candido.

E os Jogos Mundiais Indígenas que ocorreram em Palmas no Tocantins, em 2015, ano que JR visitou o Paraná pela primeira vez, para conhecer o povo Xetá e suas demandas por existência, também compôs a narrativa visual da oficina.

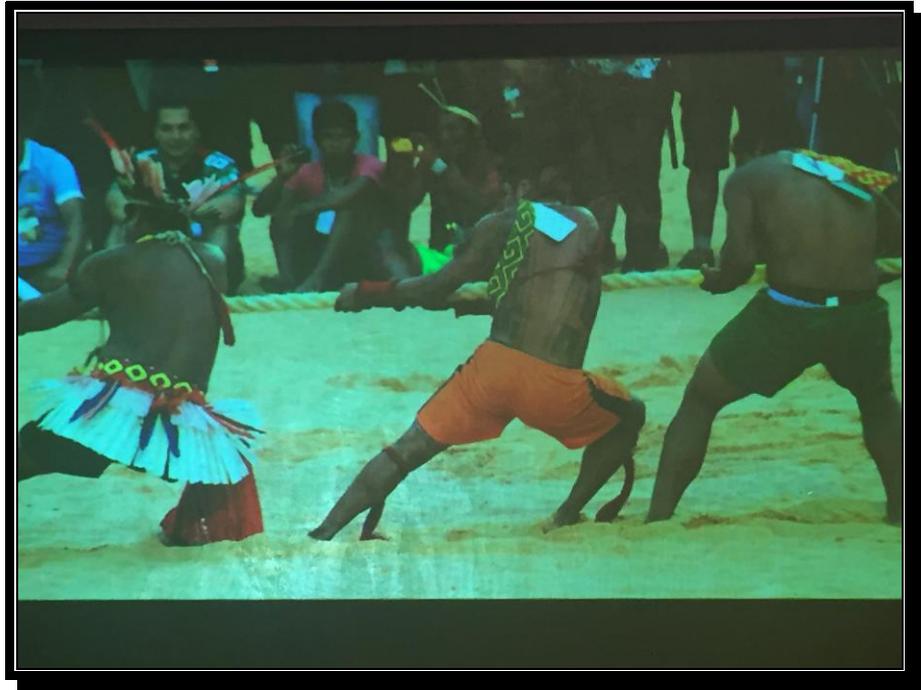


Figura 04: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Wagner Djagoj Candido.

Na sequência apresentou imagens de uma oficina de fotografia que ele havia promovido na Ti São Jerônimo com o grupo familiar de lá, no ano anterior. E, nesse momento, o trabalho de memória e identidade teve início, com MT [Haycumbay] destacando que a filha de JC (filho de Tikuein (Mã)) parece com TB, sua neta; essas imagens se revelaram um verdadeiro álbum de família.



Figura 05: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.

Depois desse breve trabalho de memória sobre sua trajetória com o tema indígena, JR convidou MT [Haycumbay] para contar um pouco sobre seu povo aos convidados. Ela iniciou contando sobre seu povo naquela região, pré-contato, contato e pós-contato. Contou da dispersão e suas consequências, em alguns momentos ela parava e expressava profunda emoção.



Figura 06: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Wagner Djagoj Candido.

MT [Haycumbay] recordou que depois que foi tirada do convívio de sua família ficou em silêncio por muito tempo – um ano – todos imaginavam que ela era muda. Mas ela revela que sua mudez era perplexidade diante do absurdo de um mundo profundamente diferente do seu. A saudade, a tristeza, a dificuldade de adaptação e solidão sem explicação a fez resistir. Um dia os adultos que a criavam se impactaram por presenciar que ela estava conversando com a filha do casal, duas meninas de culturas diferentes que criaram códigos de convivência e diálogo.

Mil [de três anos de idade, bilíngue], filha de brasileira com o escritor italiano GA, ao presenciar o trabalho de memória da infância de MT [Haycumbay], sem que ninguém a contextualizasse sobre a dinâmica, também contou em trabalho de memória, que ela sofrera, também na sua infância, a incompreensão do mundo adulto, quando, na última festa junina do colégio que estuda, fora impedida de dançar quadrilha com sua prima um ano mais velha, com quem ensaiara, mas fora impedida de dançar na festa porque era do Maternal e sua prima do Jardim I. Em ambas as situações o protagonismo infantil é aspecto a ser considerado.

Em ambos os casos se encontra o mundo adulto em sua presunção de tudo saber e, principalmente, desconsiderar o que a criança sabe e tem condições de sentir emoções tão fortes e significativas quanto o adulto e, talvez, ainda mais elevadas em qualidade e intensidade. No caso de MT [Haycumbay] vemos uma criança indígena “doada” a uma família de uma cultura alienígena que se julga mais capaz de educar, proteger e cuidar de uma criança que sua própria família.



Figura 07: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.

A dor, o sofrimento e o esquecimento ainda são elementos constitutivo no ato de narrar e lembrar. Contudo, MT [Haycumbay] respira fundo e mantém a narrativa, envolta de sentimentos de pesar e coragem, para mais uma vez contar e se resignar numa memória que segue confirmando sua identidade, apesar do que é afirmado cinicamente pelas mídias, sistemas jurídicos, políticos e cultural.

Na sequência, JR retomou a palavra e iniciou o momento de apresentação das técnicas necessárias ao ato de fotografar. Ele apresentou a história da fotografia e as diversas formas de registro fotográfico. Explicou como produzir boas fotos e “macetes” para a obtenção de uma imagem, mostrou uma fotografia que uma criança Xetá de São Jerônimo da Serra produziu, ao ouvir sua orientação que os fotógrafos em Brasília, quando querem dar um tom de majestade e grandeza ao personagem político a ser fotografado, posicionam a câmera de tal forma que a imagem é captada de baixo para cima. Essa criança usou esse recurso para dar grandiosidade a uma árvore, para demonstrar a episteme indígena no ato de fotografar. Quem aquela criança Xetá queria homenagear e criar um efeito de grandiosidade era justamente a árvore, um componente importante que compõe o cenário identitário indígena. TB, neta de MT [Haycumbay], utilizou a dica, como poderemos constatar mais adiante na atividade de foto-elicitación.

A parte prática da oficina – de aplicação das técnicas oferecidas pelo professor de fotografia – aconteceu na sequência desse momento. A seguir, utilizando o recurso da narrativa visual, apresentaremos algumas imagens significativas do ensaio fotográfico Xetá no Rio Xambrê:



Figura 08: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Wagner Djagoj Candido.

1. MT [Haycumbay]



Figura 09: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.



Figura 10: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.

2.IT



Figura 11: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.



Figura 12: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.



Figura 13: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.

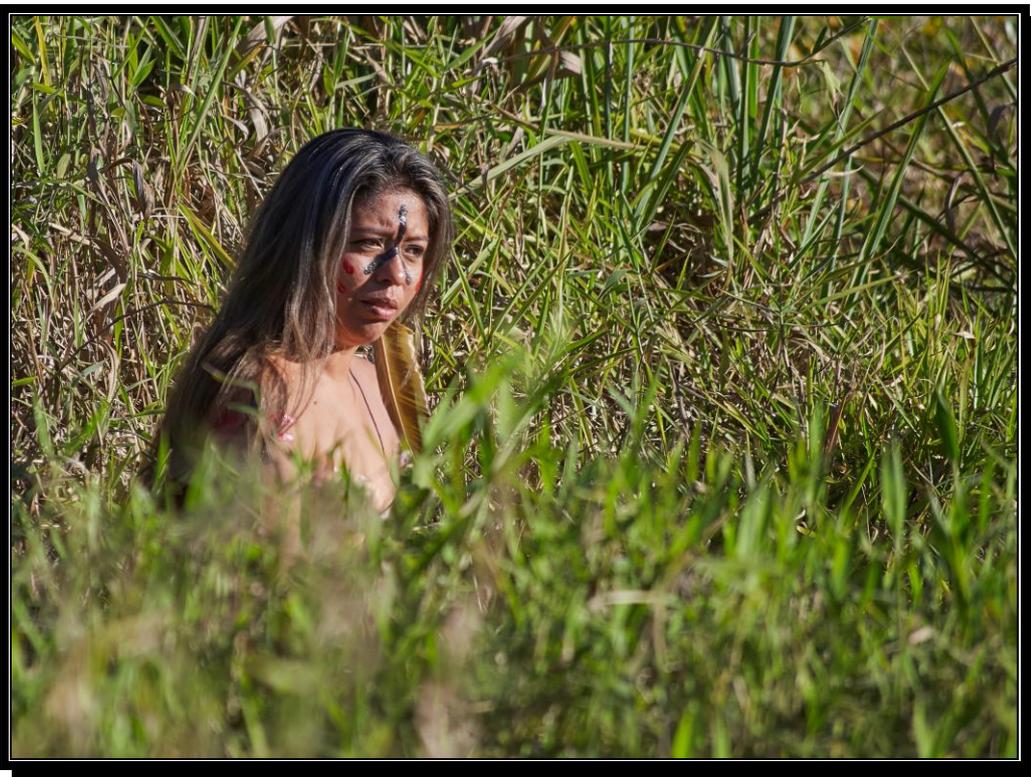


Figura 14: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.

3. WW



Figura 15: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.

4. LB



Figura 16: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.



Figura 17: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018
Fonte: Priscilla Esclarski.

5.TB



Figura 18: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018
Fonte: Priscilla Esclarski.



Figura 19: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.



Figura 20: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.

6. RS



Figura 21: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.

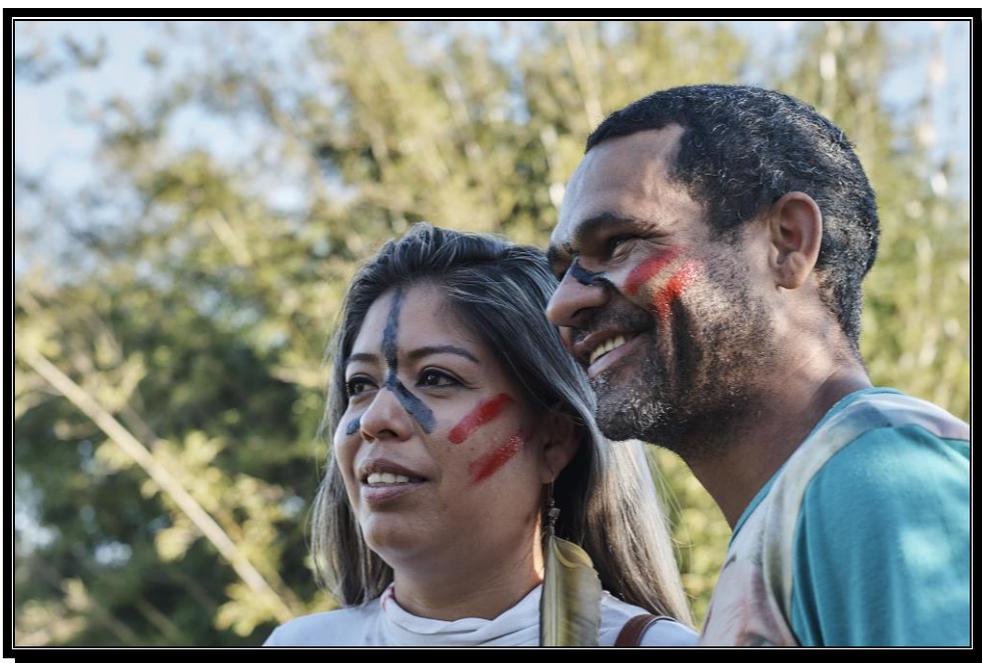


Figura 22: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 07/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.

3.3.2.1 Definição das técnicas: Foto-elicitación

A técnica de foto-elicitación prevê a utilização de imagens (fotografias, vídeos, pinturas ou outro tipo de representação visual) para o trabalho etnográfico. Autores que defendem essa abordagem chamam atenção para a situação de que informações subjetivas e que envolvam sentimentos são melhores narradas a partir da exposição a imagens significativas para auxiliar no trabalho de memória. Segundo Harper (2002) “se produz um tipo diferente de informações, ao passo que evoca sentimentos e memórias, vindos da fotografia como forma particular de representação” (apud PRADO, 2018, p.36).

A técnica de foto-elicitación pode ser desenvolvida de duas maneiras (RUBY, 1995 apud PRADO, 2018): uma a partir de imagens produzidas pelo sujeito da pesquisa; outra, o pesquisador escolhe algumas imagens, intuitivamente, para aplicar a técnica. Essa foi a escolhida pela pesquisadora para essa pesquisa com seus interlocutores. O procedimento foi de apresentar uma série de cinco fotografias coletadas da internet e do ensaio fotográfico desenvolvido na oficina de fotografia.

A escolha das fotos foi de forma aleatória, no sentido de selecionar algumas imagens que retratam a história de vida dos interlocutores, compondo um quadro de “álbum de família”, desde imagens do tempo do mato, passando por momentos familiares da vida atual, até o ensaio fotográfico da oficina de fotografia Xetá. De acordo com Harper, “tratando-se da escolha das imagens, estas podem ser fotos de trabalho, escolas, ou outras experiências institucionais ou imagens que descrevem eventos relacionados à vida dos nativos” (apud PRADO, 2018, p.37). Nesse sentido, procurei selecionar imagens que me dessem a oportunidade de estabelecer esse diálogo com os aspectos subjetivos dos sujeitos da pesquisa, que representassem uma ponte para compreensão da relação dessa subjetividade com a sua cultura através da memória.

Para esse propósito, além das cinco fotografias selecionadas e à medida que a entrevista permitiu, algumas outras foram incluídas, explorando, de maneira intuitiva, aspectos subjetivos diferenciados em cada um dos participantes.

Segue o conjunto de fotografias e a apresentação das leituras pelos sujeitos da pesquisa:

3.3.2.2 Apresentação dos dados da Oficina de Fotografia Xetá



Figura 23: Acervo álbum de família de MT. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

Fonte: Vladimir Kozák

Pesquisadora: MT [Haycumbay], a partir dessa imagem você vai fazer uma narrativa, contar a história que essa fotografia representa.

Resposta: *É, esse aqui é meu tio Ajatukã, que faleceu em Douradina-PR e foi sepultado lá no cemitério de Douradina. Essa aqui é a esposa dele, então, ela pegou os dois indiozinhos [aqueles que eu estava explicando para o Wagner (SILVA, 2017)] Esse aqui é filho do Ajatukã com essa aqui. E esse aqui é filho do Ajatukã com essa. Eu tenho a lembrança que é isso mesmo. É importante porque esse aqui era o chefe dos Xetá. É uma lembrança né, que quando eu era pequena ele era o cacique da tribo, Ajatukã. Se fosse para eu contar a minha história desde lá do mato eu contaria de quando eu era criança, dos meus parentes que já se foram...*

P. P. IT, as fotos serão a forma com que vamos fazer um trabalho de memória. A ideia é você nos contar o que a foto contou para você. IT, o que essa foto conta para você?

R. Conta uma família. Uma família unida, um pai, filhos, uma esposa, me parece isso. Eu acredito seja uma família. Eu vi outra coisa também, eles estão enxergando, achando alguma coisa interessante. Que está para esse lado daqui, todos olham para esse lado. Eles estão vendo algo interessantíssimo. Olha essa criança, chega estar com a boca aberta. Olhando assim parece que eles estão... porque tirar uma foto do índio na natureza assim, você posar para uma foto, pára e pensa, para o índio no mato não é uma coisa comum. Eu acho que eles estão olhando alguma coisa do branco, que estão achando interessante: "Nunca vi." Porque eles devem estar olhando alguma coisa que não é normal, porque tem coisas que são interessantes para a criança, mas não para o adulto, e tem coisa que é estranho para todo mundo. E aqui todos estão admirados. Estão diante de um estranhamento.

P. WW, quando você vê essa fotografia o que ela te conta?

R. A curiosidade de ver coisas diferentes fora do normal. Eles com uma maneira simples de viver lá e de repente chegam pessoas diferentes. Eles estavam expressando olhar de curiosidade.

P. P. LB, o que a gente está pensando para esse momento é fazer um jogo, é fazer um jeito de ativar a memória da gente, e ativar os nossos sentimentos, os nossos pensamentos. LB, quando você olha essa fotografia que sentimento, que pensamento vem a você?

R. A minha avó! O primeiro sentimento, pensamento é a minha avó! Porque quando ela era pequena ela vivia no mato.

P. TB, a ideia é que eu te apresente algumas fotos como narrativa visual, narrativa é quando a gente conta uma história, visuais através dos olhos. Que história você pode me contar desta fotografia?

R. Uma família toda reunida com muitos filhos.

P. RS, a ideia é que a gente faça uma narrativa, um contar as histórias a partir da imagem. Cada imagem traz uma experiência para gente, por isso a gente escolheu algumas fotos, você olha, “lê” e faz uma narrativa, o que essa foto diz para você. RS, faz uma leitura do sentimento que você tem quando vê essa foto.

R. O que representa para mim é um casal, um casal de índios com os filhos. E isso num lugar, numa reunião, é o que representa para mim.



Figura 24: TI São Jerônimo. Jun/2017

Fonte: Wagner Djagoj Candido.

P. MT [Haycumbay], agora eu vou apresentar outra foto. Essa aqui. [MT [Haycumbay] dá um longo suspiro e olha a fotografia] Você consegue lembrar que sentimento você tem em volta do fogo?

R. *Essa aqui também é importante para mim, eu e minha prima. Essa foto me traz uma lembrança de quando eu era criança, não lá da mata, na fazenda Santa Rosa, porque a gente fazia muito essa fogueira, todo ano era sagrado, fogueira de São João. Onde eles enfeitavam bandeiras, essas coisas né, eles enfeitavam para homenagear São João. Essas coisas eu lembro, as crianças em volta da fogueira, assando batata doce, comendo pipoca. (...) Essa lembrança é muito importante para mim em volta do fogo, eu fiquei muito contente, por que estava eu, estava meu neto, os parentes, foi importante.*

P. IT, o que essa foto te conta?

R. *É minha mãe e a ã, não é? É a família e eu acho que aqui é a família que se uniu com o tempo. Você pode olhar aqui, que esse moço, é o marido da Sue, ele é não índio, e tem esse outro branquinho aqui. Eu acho que é a mistura de hoje em dia do índio com o não índio. É uma nova configuração de família, porque não deixa de ser uma família aqui. E a fogueira é um elemento de identidade, elemento chave, porque eles se reúnem em volta da fogueira, é bem isso mesmo.*

Mas daí o branco também tá reunido, então quer dizer que o índio ainda tá forte; porque muita gente acha que não está, né! Oh! Povo enganado, né! E tá oh! Porque na realidade o não índio tá no jeito de ser indígena. Mesmo que o índio esteja com a roupa do branco. Por isso eu estou falando para você que está uma mistura, mas a mistura é em torno do fogo, da cultura indígena.

P. WW, eu te apresento uma fotografia que aconteceu ano passado, um passado mais próximo. Que narrativa é essa?

R. *Eu precisava conhecer um pouco mais da história do meu povo e da minha família e eu fui para lá fazer uma pesquisa, juntar um conteúdo, um histórico, porque eu não tinha muito conhecimento sobre isso, porque é parte de mim, né, daí eu queria conhecer mais, eu fui para lá conhecer, tipo assim, eu já conhecia todo*

mundo, mas a gente não compartilhava conhecimento que a gente tinha assim. Aquele é um momento em que todo mundo está compartilhando as histórias, os sentimentos, aquele momento de reunião com a família junto, quando faz muito tempo separado todo mundo, daí todo mundo se reúne. Daí é muita coisa para contar ao mesmo tempo. É isso que eu vejo aqui.

P. LB, o que essa imagem representa para você?

R. Quem são? [Ao contextualizar a foto de viagem da sua avó e o irmão quando foram para a TI São Jerônimo fazer o trabalho de pesquisa para o WW desenvolver trabalho junto ao Núcleo Regional de Educação de Umuarama-PR, ela responde:]. Essa imagem significa família.

P. TB, o que você vê nessa imagem?

R. Eu vejo muita gente em volta de uma fogueira. Uma reunião para julgar, tipo assim, notícias, coisas desse tipo.

P. RS, o que essa fotografia representa?

R. Isso aqui para mim representa igual a gente teve, o pessoal aqui reunido [ele se refere ao encontro da oficina de fotografia ocorrida um mês antes na chácara, quando no sábado também preparamos uma fogueira no quintal] contando histórias, contando caso, a família reunida em volta de uma fogueira. Foi o mesmo, nós mesmos passamos por isso, né? É uma reunião também, igual a primeira foto [se referindo a fotografia do grupo familiar Xetá no mato].

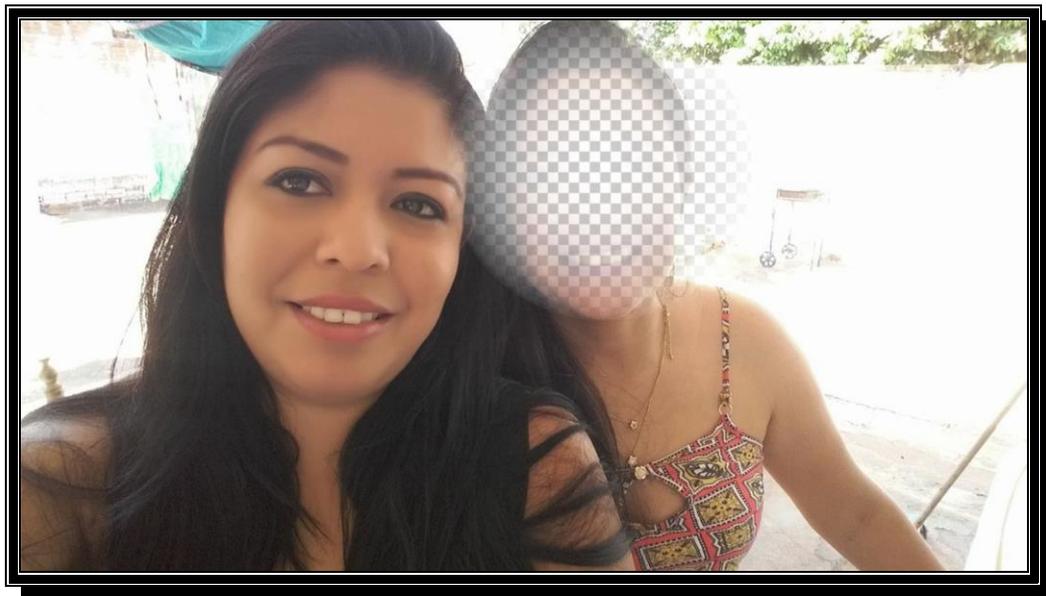


Figura 25: Acervo: álbum de família no Facebook. Set/2017. São Paulo.

Fonte: IT

P. MT [Haycumbay], agora eu vou apresentar outra foto. Essa aqui. [MT [Haycumbay] dá, novamente, como diante da foto da fogueira em São Jerônimo, um longo suspiro antes de olhar mais atentamente a fotografia]. Você consegue lembrar que sentimento você tem em volta desta foto?

R. *As minhas duas filhas, a IT e a TMS; a TMS não tem o meu sobrenome; tem o sobrenome dos... aqui, (...) aqui eu não vou falar. É muito doído para mim. [ao ver a foto, ela apertou os lábios e disse que não queria, não conseguia falar... depois de quase uma hora de entrevista, ela introduziu o tema da procura e encontro de sua filha TMS] As duas filhas juntas, pela primeira vez.*

TMS⁸⁸, a filha mais nova de MT [Haycumbay], cujo pai era filho de sua patroa na fazenda em Mato Grosso do Sul (C. SILVA, 1998), foi “adotada” por um casal de fazendeiros sem filhos, porque sua patroa (avó paterna de TMS) disse não ter condições de manter MT [Haycumbay], IT e TMS. Depois de quatro anos no Mato Grosso do Sul, MT [Haycumbay] volta para casa de seus antigos patrões, aqueles

⁸⁸ Recentemente (25/05/2015) IT a encontrou, numa busca de décadas, pelo Facebook. Em setembro de 2017, na ocasião do aniversário de MT [Haycumbay], sua família, com exceção de WW e LB, viajaram para conhecê-la, e, mais recentemente, em novembro de 2018, exatamente 32 anos depois, MT [Haycumbay] celebrou o primeiro aniversário de TMS.

que a criaram, apenas com IT, trabalhando no hotel da família e nunca mais tendo o contato de sua filha caçula. Conforme seu relato, o médico que fez o parto a laqueou sem a sua autorização.

P. IT o que essa foto te conta?

R. Na história desta foto (...) ela foi a primeira foto que nós tiramos juntas, não tinha foto junto. (...) Tem que ter foto com todo mundo, com a família. Porque tudo que é importante a gente tem, tem álbum de família, e não tem uma pessoa ali é porque não está completo o álbum de família. Então com essa foto completou a família.

P. WW, eu te apresento uma fotografia que aconteceu ano passado, um passado mais próximo. Que narrativa é essa?

R. Minha mãe encontrando minha tia, o sentimento que ela teve de encontrar minha tia depois de tanto tempo, né [31anos]. O dia que minha mãe conseguiu encontrar minha tia pela primeira vez. Essa foto eu vejo como ela ficou feliz, quando ela foi para lá e encontrou minha tia pessoalmente. (...) Minha mãe procurou por muito tempo e ficou muito nervosa, como eu vou abordar... Ela procurava pela internet, pelo Facebook, até que um dia, por acaso, ela encontrou.

P. LB, como você “lê” essa foto?

R. Foi minha tia, minha mãe. Quando ela foi para São Paulo para se verem a primeira vez. Essa foto representa amor.

P. TB, o que você vê nessa imagem?

R. Eu lembro desta foto, quando a gente foi para São Paulo, daí a gente chegou no serviço da minha tia. Quando ela me viu ela disse: “tudo bem”. Quando ela viu a minha avó e minha mãe, ela começou chorar. Ela uma festa para nós e tudo mais.

P. RS, o que essa fotografia representa?

R. *Ah! Essa imagem para mim representa muito, essa daqui é a minha encrenquinha [se referindo a IT, sua esposa] e essa outra aqui é a irmã dela que nós tivemos a oportunidade de ir lá em São Paulo conhecer, (...) as duas chorando, a emoção foi forte naquela hora.*



Figura 26: Acervo: álbum de família no Facebook. Umuarama-PR ago./2018.

Fonte: Amigo da família.

P. MT [Haycumbay], agora eu vou apresentar outra foto. Essa aqui. [MT [Haycumbay] mais uma vez suspira diante da fotografia] Você consegue lembrar que sentimento você tem em volta desta foto?

R. *Uma reunião de família. Aqui o amigo da família, Pe. Car, isso aqui, foi aonde que eu não estou lembrando... Ah! Estou lembrando, aqui é o aniversário do meu neto, do WW. Esse dia foi um dia muito feliz para mim. Foi a surpresa dele que ele não esperava. Ele ficou muito emocionado, (...) Ele abraçou todo mundo, não deixou um para trás.*

P. IT o que essa imagem conta para você?

R. *Essa imagem. Isso significa felicidade. Porque assim, como todo mundo já sabe da história, WW tem duas famílias, tem a minha família e tem a família do pai dele. (...) Tem hora que ele não consegue se virar direito entre uma e outra. Por que tem esse negócio, tem natal vou passar com um, ano novo com outro, então um problema. E daí surgiu na minha cabeça, vamos fazer em casa uma festa de aniversário para ele, mas minha casa não tem espaço. Falei com sua avó Ter e nós nos juntamos e fizemos. [Foi a primeira vez que juntou as duas famílias]. (...) A hora que ele chegou ele sentiu nessa foto que ele não estava dividido, foi a primeira vez na vida dele que ele sentiu que tinha uma família só, (...) todo mundo engoliu as pequenas diferenças, por um bem maior. E eu nem sabia que era um bem tão maior. (...)*

P. WW, eu te apresento uma fotografia que aconteceu ano passado, um passado mais próximo. Que narrativa é essa?

R. *Essa foto foi do meu aniversário. Minha família, como meu pai e minha mãe são separados, fica assim dividido, duas famílias. Esse dia estava todo mundo junto. Não eram duas famílias, era uma família só. Eu fiquei muito feliz, e ainda foi uma aniversário surpresa. (...) Foi muito legal!*

P. LB, que imagem é esta?

R. *É do aniversário do meu irmão. Essa foto é da família inteira do meu irmão. Ele falou assim que... como minha mãe e o pai dele são separados, ele tem que escolher uma família e essa foi a primeira vez que foi diferente, que toda a família se juntou. [O sentimento que ela lembra desse momento é "felicidade"]*.

P. TB, como você pode "ler" essa fotografia?

R. *Foi o aniversário do WW, meu irmão, de 19 anos (...) Ele ficou muito feliz, porque viu uma amiga dele que fazia muito tempo que ele não via. No outro dia ele pediu para namorar com ela, e ela aceitou. Na última vez que ele viu ela foi no*

aniversário de 15 anos dela, e ela já vai fazer dezessete agora em dezembro. (...) Eu gostei bastante, foi bem legal.

P. RS, o que essa fotografia representa?

R. Essa aqui é a foto do aniversário do WW, 19 anos, a namoradinha dele, essa aqui é a família, os amigos, tudo reunido no aniversário do WW. Esse aqui foi um momento bom que até para mim faz uma experiência também. A família do pai do WW, mas que a gente faz parte também.



Figura 27: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 08/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.

P. MT [Haycumbay], você consegue lembrar que sentimento você tem nesta foto?

R. Eu lembrando como se tivesse à beira de um rio, porque os Xetá gostavam muito de ficar acampado na beira do rio para tomar um banho, tomar água, ali

pertinho do rio. Eles nunca ficavam longe, eles procuram um rio para ficar ali uns dias, um mês. E eu lembrando assim, como se tivesse à beira de um rio, eu lembrando que os Xetá gostavam muito de ficar assim acampado na beira de um rio. Parece que eu estou pensando assim longe, sabe, querendo lembrar coisas assim que eu não consigo lembrar. Coisas assim, como diz a IT, uma coisa que vem na minha cabeça e eu não consigo saber o significado disso aí. E eu fico pensando, pensando. Quando eu encontro com a ã, a ã me lembra muita coisa, me conta, como o Geraldo me contava. O Geraldo me contava essas histórias, e eu acho que eu era muito pequena, eu achava que eu tinha sonhado, e daí eu perguntava para o Tuca. O Tuca falou: “Não, você não sonhou, é real isso aí, aconteceu” (...). [Sobre a morte do irmãozinho do Kuein e sua ossada que foi encontrada perto de uma árvore tempos mais tarde] O Geraldo me contava, eu era pequena e ele também, mas ele era mais velho.

P. IT, esta foto te conta alguma coisa?

R. Para mim me conta, talvez eu tenha que ver outra coisa, mas para mim me conta, um semblante, não sei, um semblante pensativo assim. Parece que ela está pensando em algo assim ... profundo (...) parece que ela está pensando profundo. E eu vejo a beleza também, da pintura, tanto da..., porque oh! Minha mãe é índia purinha, mesmo que ela tenha..., ela não perde os traços, os traços do rosto mesmo ela não perde. Igual japonês, ele pode mudar do Japão, ele não vai perder os traços, e ela não perdeu os traços, oh! E eu vejo assim que está misturado também, mistura do cabelo vermelho do pica-pau, rss. Ela está usando as duas coisas que é bonito para mulher! Porque mulher gosta né, de maquiar, mulher gosta de pintar. E eu não sei se ela está lembrando de algo, essa natureza assim, atrás, ao fundo, parece que é uma profundidade, uma profundidade de pensamento. É igual a primeira foto, aqui eles estão olhando com admiração, e ela está olhando com profundidade. Eles estão olhando para fora. Minha mãe está olhando para dentro.

P. WW, essa fotografia, em particular, o que ela te diz?

R. *A fotografia da minha avó, isso daí da gente ser índio, a gente não vê muito, a gente não encaixa muito no dia-a-dia. Porque a gente vive muito longe desse mundo, sabe. Entendeu?! Por causa da cidade e tal, tem que trabalhar, essas coisas, não pára para pensar muito neste assunto. Daí, no dia que eu vi minha avó pintada assim, que a minha mãe me mostrou no Facebook, eu não tinha visto esta foto antes. Ela me mostrou quando postou no Facebook. Eu vi: agora sim, minha avó está parecendo uma índia de verdade! Eu pensei! Eu nunca tinha visto minha avó pintada assim, que eu me lembro. Foi uma coisa bem diferente. E ficou, tipo, natural, não ficou superficial, ficou bem natural, dela mesmo. Uma imagem de identidade, reconhecendo...(...) Eu penso que, apesar do tempo, das dificuldades, da perda de nossas raízes, a gente procura ainda, tenta juntar tudo e nesse percurso acaba que vem outras pessoas também que se identificam com a gente, tipo o RS, você. Vocês acabam entrando e fazendo parte da família. Todo mundo junto e é um percurso, pode ver, que a gente não desiste, pode ver desde lá [primeira fotografia] da parte da curiosidade, e vindo, eu indo atrás dos conteúdos [se referindo a segunda fotografia] para os meus trabalhos, contando história, tudo...*

P. LB, o que esta fotografia te conta?

R. *Ela lembra toda a história da minha avó. (...) Eu vou resumir tudo o que eu sei. Eu sei que a minha avó tinha aproximadamente sete anos, e ela foi tirada da família dela. E ela foi adotada por uns brancos em Douradina-PR, e ela foi criada juntos com elas e elas moravam com ela até minha mãe ter uns doze anos, quinze anos com elas, com eles, daí ela veio para Umuarama-PR. Daí foi que ela meio que se separou deles, porque ela sempre morava em Douradina-PR, daí ela veio morar um pouco em Umuarama-PR, daí ela acabou voltando para Douradina-PR. Ah! E quando ela era pequena, ela contava para mim que quando ela foi pega, ao invés dela dormir na cama, porque tem cama, né, e aí tinha fogueira, ela ia lá fora sozinha em volta da fogueira, porque ela não era acostumada com isso, né. Porque antes ela dormia em volta da fogueira, né. Não sabia falar. Como ela foi tirada, invés dela ficar lá dentro, ela ficava lá na fogueira. Ela foi tirada da família porque eles estavam andando na mata, como minha avó era pequena, ela demorava mais para acompanhar os grandes, ela acabou ficando para atrás, daí a mulher que eu esqueci*

o nome dela, ela pediu para o tio da minha avó se podia ficar com ela. E ele deixou. Daí minha avó, quando veio ficar com eles [os brancos], ela ficou muito tempo sem conversar e eles pensavam que ela era muda. Daí ela conversava, eu acho que era com a Graça, daí que eles viram que ela não era muda, mas ela só conversava com ela. O nome T quer dizer menina e eu acho bonito esse nome. Nessa foto eu imagino que ela está pensando no passado, no futuro, tipo assim, olhando para o nada e pensando.

P. TB, eu gostaria de saber o que você sente quando olha para essa imagem?

R. Eu vejo a minha avó olhando para outro lugar, um contraste. Tipo assim, como se ela tivesse olhando para um outro lugar, bem bonito, assim. Ficou bem bonita essa foto, pegou bastante o rosto dela, ficou bem bonito. Ficou meio azulzinho assim do lado e verdinho ao fundo, bem bonito. Eu acho que esta foto pegou minha avó de surpresa. Quando a gente estava voltando do mato. Ela estava voltando e daí tirou esta foto. Tinha muito mosquito. Daí aquela moça que veio com JR [LM], ela tirou uma foto minha, bem na hora que eu estava abaixada porque um mosquito picou o meu pé. Ela me mostrou e eu achei bem bonita a foto.

P. RS o que essa imagem representa para você?

R. Essa aqui. Essa é a chefona, a índia velha, mas agradeço à Deus porque existe ela, porque senão eu não teria a minha esposa, né. Nem meus filhos, né! Então, é minha sogra, a gente se entende bem.

Os extras



Figura 28: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 08/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.

P. LB, o que essa fotografia representa para você? [Houve um profundo silêncio, uma demora na fotografia, e ao final, uma exclamação: “Não sei o que essa fotografia representa.”] Mas com uma provocação: quem são essas pessoas que estão nessa imagem? “Eu, minha irmã, minha mãe e minha avó.” O que essas quatro pessoas têm em comum? O que as unem?

R. São todas índias. É tudo família. E são todas mulheres.

P. E se fosse para você dar um nome para essa fotografia, se fosse para você resumir, em uma palavra ou duas?

R. Mulheres Xetá!



FIGURA 29: Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Fotografia Xetá.

Fonte: João Rios Mendes.

P. WW qual é o sentimento que você tem ao ver essa imagem?

R. *É demais! Eu vejo minha mãe tentando se conectar, entendeu?! Se conectar com a maneira que a minha avó vê as coisas. Minha avó interpreta as coisas do mesmo jeito que... tipo, por ela ser índia, sentir como realmente é. Como antigamente era, entendeu. E essa foto ficou muito legal, eu não tinha visto ela ainda, por falar nisso.*

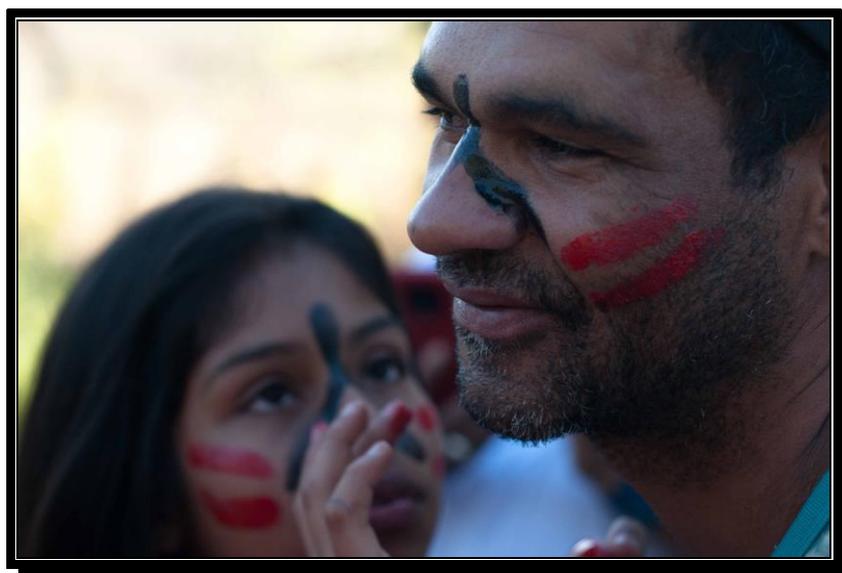


Figura 30: Oficina de Fotografia Xetá Xambrê PR. 08/09/2018

Fonte: Priscilla Esclarski.

P. IT, e essa foto, o que você me diz?

[Porque antes ela interpretava uma fotografia em que sua filha mais velha a pintava com o grafismo Xetá para o ensaio fotográfico no dia da oficina de fotografia)

R. *Essa foto eu acho mais interessante. Eu até coloquei ela no meu perfil no Facebook, na capa do Facebook. Você sabe por quê? Você pode ver que a LB, ela é índia o tanto quanto a TB, mas a TB puxou um pouco dos traços e a LB misturou tanto com negro como com o indígena. E aqui mostra o negro e o índio. Se você me mandasse escrever um livro desta foto, eu escrevo um livro desta foto. (...) Se você for olhar a história do negro e olhar a história do... eu estava conversando isso com a Brec⁸⁹, é sobre isso, do sofrimento, é muito parecido. E olha, aqui se encontrou, os parentes, é, e é sangue. Sangue, sangue mesmo, aqui tem uma mistura do sangue. Eu conheço o pai dela [se referindo ao marido] e eu não perguntei ainda para ele, o que ele sentiu. Mas você pode ver que ele está feliz aqui. Ele está bem aqui. Eu acho que esta foto diz muito. Fala tanta coisa se você for ver. É bem esse negócio mesmo, da foto ser narrativa visual. Para qualquer pessoa, olharia, dependendo da pessoa, olharia uma criança com um adulto, e não mais do que isso, talvez assim, esteja pintando ou brincando, só a superfície. Mas eu acho tão interessante essa coisa do índio com o negro. Num Brasil, num mundo hoje em dia que a gente vive um mundo de tanto preconceito. Tudo, uma intolerância lascada, sabe. Eu acho que isso significa tanta coisa! [Sobre RS se autodeterminar negro] “Tem um monte de índio, eu faço parte, mas eu sou negro”. E isso une. Ele é muito bem resolvido com isso: “eu sou preto mesmo, sou negro” e acabou.*

TB, ao se referir à foto, diz que estava aprendendo, tentando pintar seu pai. Ela conta que tentou imitar do livro [a capa do livro da criança Xetá tem o grafismo e no interior é apresentado alguns parentes pintados também] foi a primeira vez que ela pintou alguém, por isso ela conta que estava aprendendo, era primeira vez que ela pintava o rosto de alguém. Ela conta que além do livro (SILVA, 2017)

a professora de História falou que eles [indígenas] se pintavam antigamente para ir para guerra. Eu não acreditei muito, porque eles só tem os conhecimentos pelos livros, né, mas nem sempre os livros

⁸⁹ C. T. S., gerente da Diretoria de Promoção da Igualdade Racial de Maringá-PR, que aceitou o convite de participar das oficinas Xetá.

pedagógicos falam a ver... falam tudo né, que foi passado, eles deixam muitas partes sem falar, ou ignoram. (...) Por exemplo sobre os Xetá, muitos falaram que eles foram extintos, né, mas se fosse verdade, a gente não estaria aqui. Tipo assim, eu sou menos que descendente né, a minha mãe é descendente, meu pai, ele não é índio. Eu sou menos, eu não lembro o nome que é, mas é um nome bem estranho, mas eu fico orgulhosa da minha avó ser índia.

Ela recorda que na escola, quando era pequena, no pré, ela e a irmã eram vestidas de índio. E conta que elas tinham que falar na frente de todo mundo, ela diz que ela e a irmã tinham muita vergonha, “porque na escola é muita gente”. A diretora chamava porque ela e LB eram as únicas meninas de Douradina que eram índias. Ela lembra que uma vez a turma dela da escola ia fazer uma apresentação, estavam todos vestidinhos de índio, sua irmã estava lá atrás, “quando a diretora chamou para a gente falar”, no dia ela achou bem legal, mas teve muita vergonha. Ela recorda também que, recentemente, ano passado, num passeio no bosque do índio, no dia do índio, ela foi entrevistada pela TV e ficou com muita vergonha, não conseguia falar. As colegas ficaram falando dela, porque ela não consegue falar, ela ficou com muita vergonha. Sobre falar, ela diz que “como me conhece faz tempo ela não tem vergonha de falar.” E essa digressão partiu da narrativa da foto que ela pinta o pai, a partir disso ela pôde organizar um discurso sobre formação da identidade, tendo na memória seu instrumental.

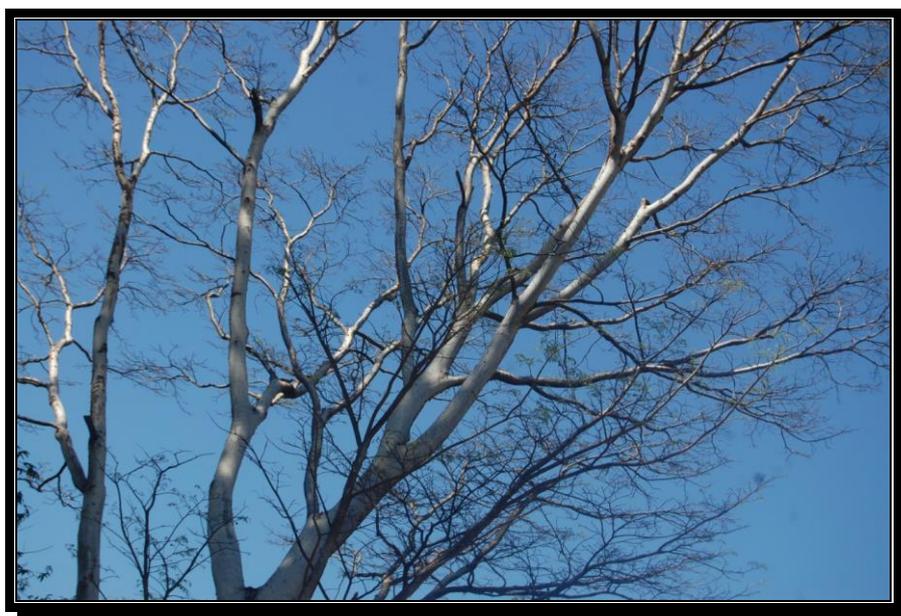


FIGURA 31: Oficina de Fotografia Xetá. Xambrê PR. 08/09/2018

Fonte: TB.

P. TB, conta sobre a oficina de fotografia, seu aprendizado, as técnicas que o professor te passou e o que te motivou escolher essa imagem.

R. *Eu tirei essa foto aqui porque ... você lembra de uma foto que ele mostrou de uma árvore? Ele falou que você tem que meio inclinar a câmera para mostrar um pouco maior. Eu quis tirar uma fotografia da árvore porque eu achei ela muito bonita apesar que ela não tem folha nem nada, mas eu achei muito bonito. Meio que ela é alta, apareceu só o céu. Nos filmes as quatro estações dão para ver bem assim, essas características: o verão é bem quente, a primavera cheia de florezinhas, no inverno, nesses filmes, tem muito destas árvores assim, sem folhas, mesmo que ela não tenha nenhuma folha eu acho ela muito bonita. (...) Eu quis fazer isso, porque na escola tem muita gente que me zua porque eu sou pequenininha, eu sou a menor da sala, normalmente em todas as coisas, elas me ignoram, porque eu sou pequenininha, e eu queria ser maior. Esses dias atrás nós fomos jogar basquete e elas me ignoraram só porque eu sou pequenininha e as outras são maiores. Eu sei que a árvore é grande, mas eu queria deixar maior, porque por conta de eu ser pequenininha eu posso crescer também.*

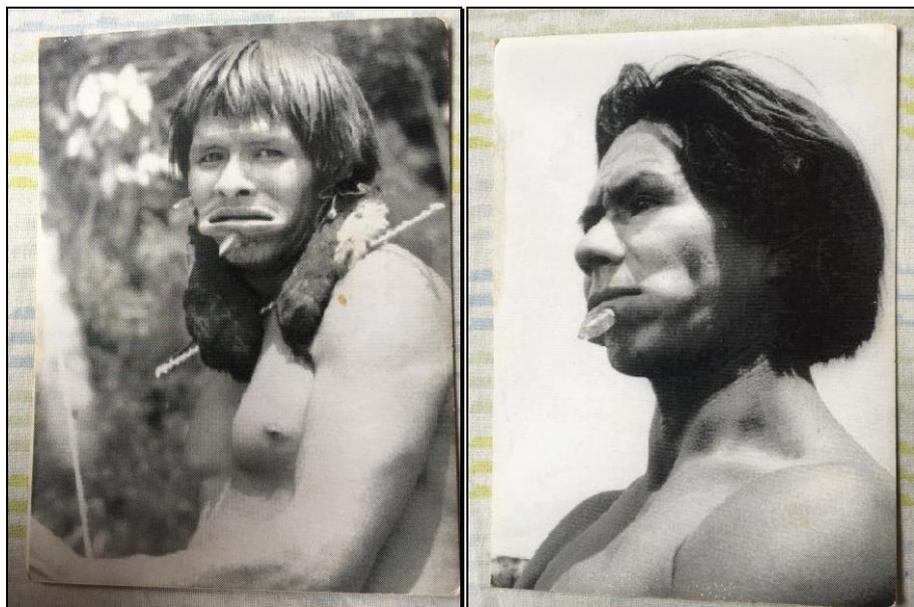


FIGURA 32: Acervo: álbum de família de MT. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

Fonte: Vladimir Kozák

P. WW, você é um moço, você é um rapaz, o que esses moços aqui, esses ancestrais te comunicam - se houvesse uma máquina do tempo e você pudesse dialogar com eles? O que você diria para eles, se pudesse encontrar, falar com esses homens Xetá, ancestrais? Aqui do seu lugar. Eles estão lá naquele lugar e naquele tempo, no passado. Você aqui do seu lugar, no seu tempo, o presente, como se fosse uma máquina do tempo. O que você diria?

R. Eu diria para eles se preparar que iam passar por muitas coisas complicadas. Porque eles passaram por muitas dificuldades. Eu ia tentar alertar eles, porque tanto de problemas que eles passaram. Foi complicado, e saber seria muito bom. Vai que contorna.

P. WW, e na mesma máquina do tempo, se fosse o contrário, se eles pudessem falar com você. O que você imagina que eles diriam?

R. Certeza que eles iriam querer saber como tomou aquele rumo. Como que você chegou nisso piá? Era para você estar aqui que nem nós! É, mudou muito, não era para estar assim não.

Para concluir essa etapa podemos nos valer, para pensar esse ensaio fotográfico, como sendo “as narrativas a forma discursiva privilegiada para estudo da construção de sentidos da identidade (BAMBERG, 2004).” Essas representações de si – narrativas visuais - trazem em si um recorte importante no processo de análise dos dados, pois os sujeitos da pesquisa demonstraram sua condição de pertencimento aos códigos culturais que funcionam como representação de quem eles se autodeterminam ser.

3.3.3 Atividade III: Oficina de Literatura Xetá



FIGURA 33: Oficina de Literatura Xetá. Xambrê PR. 08/09/2018
Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

3.3.3.1 Definição das técnicas: TID – Técnica de Interpretação por Desenhos

A Técnica de Interpretação por Desenhos (TID) é uma técnica que utiliza contação de histórias e desenho livre para auxiliar na compreensão de conceitos. A utilização de uma história associada à produção de desenhos faz emergir um discurso a respeito dos sentidos da história, relacionada aos conceitos que se busca compreender.

A Técnica, criada⁹⁰ a partir do Método Freiriano (FREIRE, 1989) e de suas reelaborações por outros autores, corresponde ao segundo passo do Método, a Tematização (FEITOSA 1999). A Tematização se inicia com uma “situação codificada”, em que uma imagem, texto, vídeo, objeto, obra de arte, etc., é

⁹⁰ A Técnica de Interpretação por Desenhos (TID) surgiu, em 2007, do esforço do professor Wagner Candido em trabalhar, dentro dos conteúdos do livro didático da disciplina de História da 6ª série do Ensino Fundamental da Escola Estadual D. Pedro I, em Porto Velho, RO, conceitos complexos como Estado, Revolução e Reforma.

apresentada aos educandos como forma de indução ao diálogo sobre os sentidos socialmente construídos a respeito do que foi apresentado. No caso da Técnica a situação codificada é a história, sendo o desenho e os passos seguintes parte dessa decodificação.

MATERIAL NECESSÁRIO: 3 (três) folhas de A4 para cada participante; 1 (uma) folha de A3 para cada grupo⁹¹; um lápis para desenho para cada participante; canetas coloridas, giz de cera, lápis de cor em quantidade suficiente para cada grupo; varais de nylon e grampos para a exposição dos desenhos; uma história, escolhida pelo professor de acordo com o objetivo, dividida em três atos, de forma que a leitura pública de cada ato não leve mais que 5 (cinco) minutos; cronômetro (para marcar o tempo de produção dos desenhos pelos participantes).

DESCRIÇÃO:

Público: grupos de tamanho variado, que podem ser divididos em subgrupos.

Dispositivo:

Primeira parte: arranjo circular ou em U, que favorecem o diálogo horizontal, o contato individual, a contação da história e a produção dos desenhos.

Segunda parte: arranjo em grupos menores, sentados no chão – ou, se possível ou necessário, ao redor de uma mesa – para a produção de desenho em A3.

PASSOS DA TÉCNICA:

Primeira parte:

- Preparação do local, colocação dos varais, distribuição dos participantes no dispositivo. (10 minutos)
- Explicação sobre os passos da técnica, seu objetivo, características, etc. (5 minutos)
- Distribuição do material: 1 (um) lápis e 3 (três) folhas de A4 para cada participante, que devem ser numeradas de 1 a 3. (5 minutos)

⁹¹ Na oficina de Literatura Xetá foi dada uma folha de A3 para cada participante, devido ao objetivo, que contempla a emergência da memória coletiva a partir da memória individual.

- Contação da história e produção de desenhos: o professor (ou um leitor escolhido que não seja participante) lê o primeiro ato da história (contação com auxílio de texto) e dá 5 (cinco) minutos para que cada um produza sobre o A3 de número 1, com seu lápis, um desenho que represente, no seu entendimento, a parte da história que acabou de ouvir; o processo se repete até que todos tenham três desenhos, correspondentes aos três atos da história, numerados de 1 a 3. (Tempo total: 30 minutos)
- Exposição dos desenhos produzidos e apresentação individual dos participantes, que poderão trocar impressões sobre os seus desenhos, relacionando-os com a história (5 minutos)

Segunda parte:

- Distribuição dos participantes no dispositivo (5 minutos)
- Explicação sobre os passos da técnica e o objetivo nessa segunda parte (5 minutos)
- Distribuição do material: 1 (um) lápis de desenho e 1 (uma) folha de A3 para cada grupo; canetas coloridas, lápis de cor, giz de cera em quantidade suficiente para cada grupo. (5 minutos)
- Os grupos reunidos devem produzir, cada um, 1 (um) desenho em sua folha de A3, que considerem como representativo da história como um todo, fazendo uso do material para acabamento do desenho, a seu gosto. (10 minutos)
- Exposição dos desenhos produzidos pelos grupos (5 minutos)
- Apresentação dos desenhos pelos grupos (3 minutos para cada grupo)

A aplicação da TID em Xambrê partiu de um pressuposto semelhante aos utilizados com os estudantes: a técnica é capaz, a partir do compartilhamento, via contação de histórias, de um texto cujo conteúdo é culturalmente reconhecível pelos participantes, de estabelecer uma ligação com o tema proposto – complexo ou que apresenta dificuldades para ser exposto diretamente – trazendo-o para a concretude do cotidiano ou para o campo de signos reconhecíveis pela memória e pela experiência, fazendo assim com que as pessoas se sintam em terreno seguro para discutir o tema.

A ideia era fazer emergir elementos da memória dos participantes Xetá ligados à formação e ao reconhecimento de sua identidade indígena. Para isso o texto escolhido foi “A origem do tembetá” (CANDIDO, 2017), texto literário inspirado no mito da criação do tembetá – adorno labial que marca, para o jovem indígena que vivia com seu povo nos aldeamentos na floresta, a passagem da infância para a vida adulta.

O grupo foi reunido na varanda da chácara de MT [Haycumbay], a matriarca Xetá da família, que mantém uma relação ativa e afetiva com o lugar, cheio de árvores frondosas – algumas frutíferas – plantas e ervas, muitas cultivadas por ela. A luz do sol cercava a varanda e seu teto projetava uma sombra agradável sobre o piso, onde os participantes se sentaram, organizados em círculo. Participaram da oficina MT [Haycumbay], a filha IT, as netas LB e TB, o neto WW – todos eles Xetá – e Brec (Negra, Gerente de Promoção da Igualdade Racial de Maringá, que viera como convidada em nossa comitiva).

Foram dadas as explicações iniciais sobre o desenvolvimento dos passos da técnica (nesse momento apenas sobre a primeira parte), distribuído o material inicial (três folhas A4 e um lápis para cada participante) e dadas as primeiras instruções sobre a prática (numeração das folhas, caráter individual dos desenhos, celeridade na escolha do que desenhar e tempo para elaborar cada desenho).

A aplicação da técnica teve início com a leitura em três atos do conto. Ao final do primeiro ato foram dados cinco minutos para que cada participante fizesse o seu primeiro desenho individual, ao que se seguiu a leitura do segundo ato; em seguida, mais cinco minutos para a elaboração do segundo desenho; seguiu-se leitura do terceiro ato e mais cinco minutos para a elaboração do terceiro e último desenho.

Ao fim dessa fase cada participante tinha em seu poder três desenhos, numerados de 1 a 3, representando, cada um deles, a imagem que lhe veio à mente e que considerou digna de desenhar como representativa de cada ato que tinha ouvido. Os desenhos foram pendurados em varais estendidos na lateral da varanda e cada participante foi chamado a falar livremente do seu desenho (os participantes justificaram a escolha, explicaram alguns desenhos feitos e sua posição na história, entre outras informações).

Depois dessa primeira parte, os participantes foram convidados a retomarem os seus lugares no piso e foi distribuída a segunda parte do material (uma folha de

A3 para cada um, um lápis para desenho, giz de cera, lápis de cor, canetas coloridas). A ideia agora era produzir um desenho que fosse representativo da história inteira, permitindo, assim, que uma “síntese simbólica” fosse produzida de forma individual pelos participantes. Desta feita, de forma diferente da ideia original da técnica, onde o desenho-síntese é produzido em grupo de forma a espelhar uma posição coletiva a respeito da história, aqui a abordagem foi individual, pois se buscava a emergência da memória individual dos participantes, ainda que produzida num contexto coletivo. O que se apreende individualmente de um contexto coletivo – nesse caso, o que emerge da memória a partir de uma vivência coletiva – se sobrepunha em importância àquilo que se apreende coletivamente.

Os desenhos foram produzidos e, de novo, expostos e apresentados pelos seus autores.

Para arrematar a técnica, foi solicitado que cada participante produzisse um texto sobre os desenhos e a experiência de produzi-los. Aqui também a aplicação da técnica, nesse contexto, diferiu da aplicação corrente. Na aplicação prevista originalmente, a técnica, após sua aplicação, se estende para a sala de aula, onde o que foi discutido durante sua aplicação será usado para auxiliar na compreensão de um conceito, e é a compreensão desse conceito e do conteúdo a ele relacionado que serão finalmente avaliadas; aqui, a técnica, voltada à emergência da memória e dos processos de formação da identidade, volta-se à elaboração de um discurso sobre o que se supõe ser familiar – ou que seja capaz de fazer despertar, na memória, o que seja familiar.

A produção dos quatro desenhos e do texto se constituem em material produzido para que se possa avaliar a presença desses elementos de memória e identidade.

Deve-se atentar para o caráter intuitivo da técnica, sem adiantar aos participantes ou dar qualquer tipo de sugestão ou ajuda sobre o que desenhar ou escrever.

3.3.3.2 Apresentação dos dados da Oficina de Literatura Xetá:

MT [Haycumbay] (Ela preencheu as lacunas da dificuldade de audição com memória)

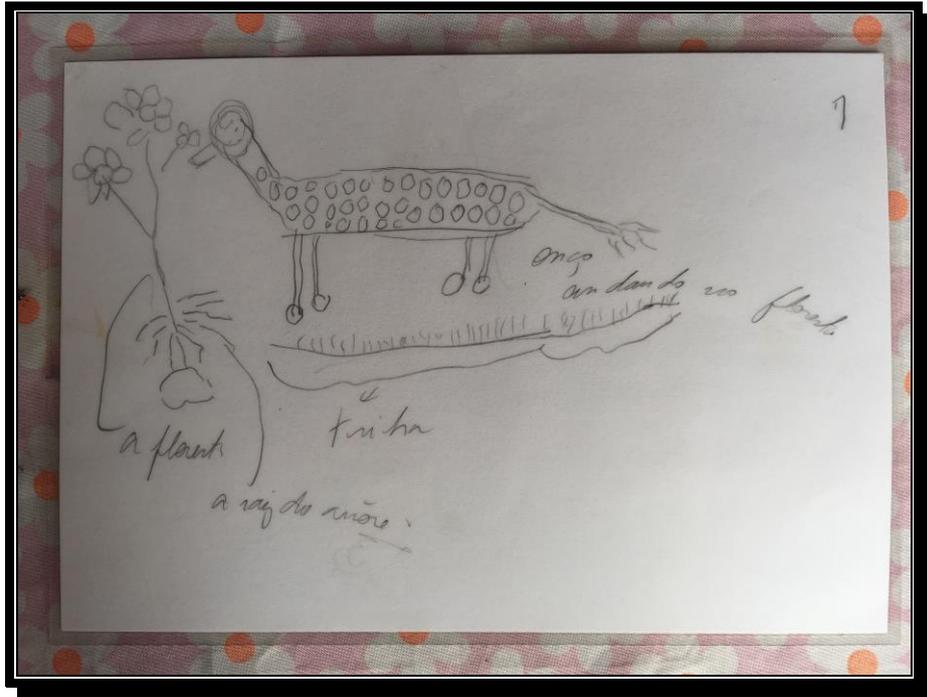


FIGURA 34: MT [Haycumbay]: Desenho 1. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

O fato de MT [Haycumbay] representar as raízes das árvores é recorrente, e simbolizar a floresta por uma única árvore aparecem no desenho um e três. A planta ter flores, mostra um elemento cotidiano de MT [Haycumbay], ela as maneja com frequência e lida na chácara com plantas e flores.

MT [Haycumbay] usa a temida onça para representar o bicho grande e comenta que “ela é muito braba, muito valente e muito gulosa, pois come as coisas, come as caças e come gente.”

O desenho da trilha [carreiro] e o desenho da onça estão lado-a-lado, a onça por sua dimensão domina o desenho, esse predomínio pode ser interpretado como fazendo parte de sua memória de infância recorrente. Ela sempre se impressiona, em seu trabalho de memória, pelo fato de não ter sido comida pela onça em suas excursões pelo mato, quando, brincando, se distanciava do grupo. No sistema de

caminhadura na trilha os adultos do sexo masculino iam à frente, seguidos das mulheres e, por fim, das crianças.



FIGURA 35: MT [Haycumbay]: Desenho 2. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

Ao observar os vídeos gravados da oficina, vimos que MT [Haycumbay] mantinha o olhar fixo no contador, diferente dos demais que, numa atitude de escuta, mantinham as cabeças baixas. Demoramos um pouco a perceber que isso se deveu provavelmente a uma dificuldade de audição de MT [Haycumbay]. No cotidiano das ações observamos uma insistência de IT em repetir em voz alta, algumas vezes, o que dissemos e se certificar de que a mãe compreendeu. Essa dificuldade não é observada quando estamos ao lado dela, sem ruídos externos, mas somente a partir de uma certa distância. Ao observar o segundo e o terceiro desenho não encontramos elementos-chave da história (a cigarra, o sapo, os indígenas) que estão presentes nos desenhos de outros participantes. Isso influenciou a produção de MT [Haycumbay] de uma maneira significativa: MT [Haycumbay], percebemos, substituiu as lacunas produzidas pela dificuldade auditiva pela memória e conhecimento que ela tem da floresta.

No segundo desenho estão presentes novamente a trilha (cercada de grama em ambos os lados) e animais (cobra e porco-espinho, que, inclusive, eram utilizados como alimento) com os quais o povo convivia; a presença do riacho e da cachoeira complementa esse conjunto de importantes elementos identitários.

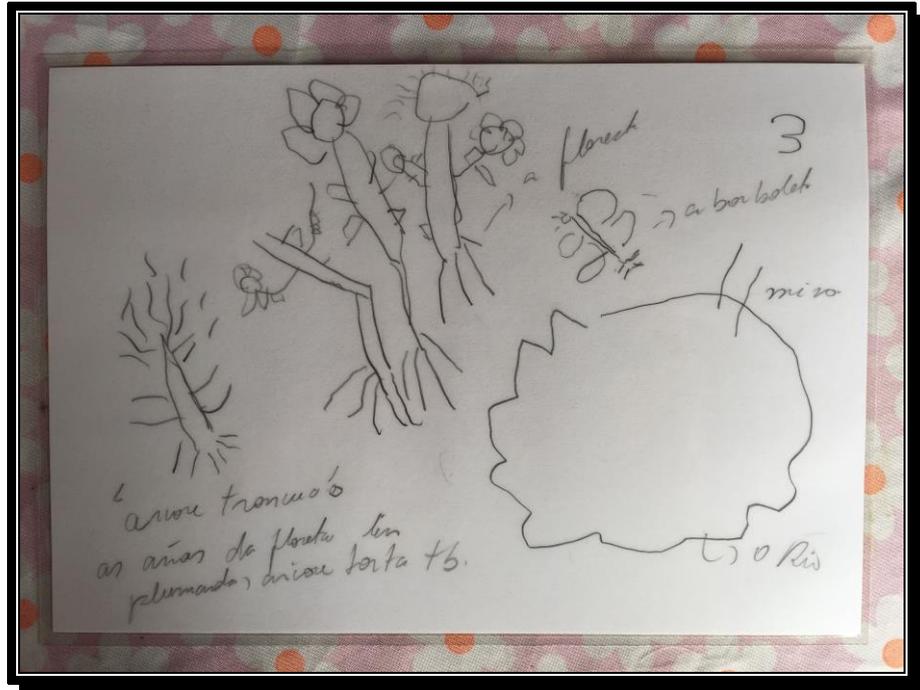


FIGURA 36: MT [Haycumbay]: Desenho 3. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

No terceiro desenho observamos novamente o elemento água (mina e riacho), a presença dos animais (a borboleta) e a floresta. No caso da floresta MT [Haycumbay] aponta “árvores plumadas” (sic) [aprumadas] e árvores tortas, com copas, outras peladas, que representam mesmo a biodiversidade contida na floresta: árvores nascendo, outras morrendo, algumas com flores, outras com fruto, outras ainda sem folhas. MT [Haycumbay] expressa isso através do desenho representando árvores com flores, com copa, sem copa, sem folhas e também com a representação de suas raízes.



FIGURA 37: MT [Haycumbay]: Desenho-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.
Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

MT [Haycumbay], sabíamos, teria que ter um escriba, por não dominar o código escrito, por isso, quando me aproximo dela para auxiliá-la no registro escrito, observo que alguns elementos-chave da narrativa não compõem seus desenhos. Nesse momento faço um repasse da história para ela. O desenho-síntese, portanto, é resultado também, e diríamos principalmente, dessa aproximação com a história, preenchendo as lacunas anteriores.

No desenho-síntese já aparecem elementos não presentes nas etapas anteriores, como o indígena, a fogueira e a cigarra. Como elementos recorrentes, observamos o rio circundado pelos riachos e a árvore simbolizando a floresta, desta vez um coqueiro. O coqueiro, para a cultura Xetá, apresenta importância central: fornece alimento e bebida (que também era utilizada com caráter ritual). O alimento vinha dos frutos e de uma larva retirada do tronco com forte valor nutritivo (o coró). Sobre a raiz do coqueiro, nas etapas anteriores, as raízes eram aparentes, mas sem a presença da terra, que aparece nessa última representação, como se MT [Haycumbay] fosse paulatinamente se apropriando de detalhes da paisagem trazida da memória.

O coqueiro e a fogueira não foram mencionados ao se repassar a história. Apenas a fogueira está presente no relato inicial do contador. Podemos considerar esses dois elementos como adições, por ativação da memória, à síntese de MT a partir do repasse.

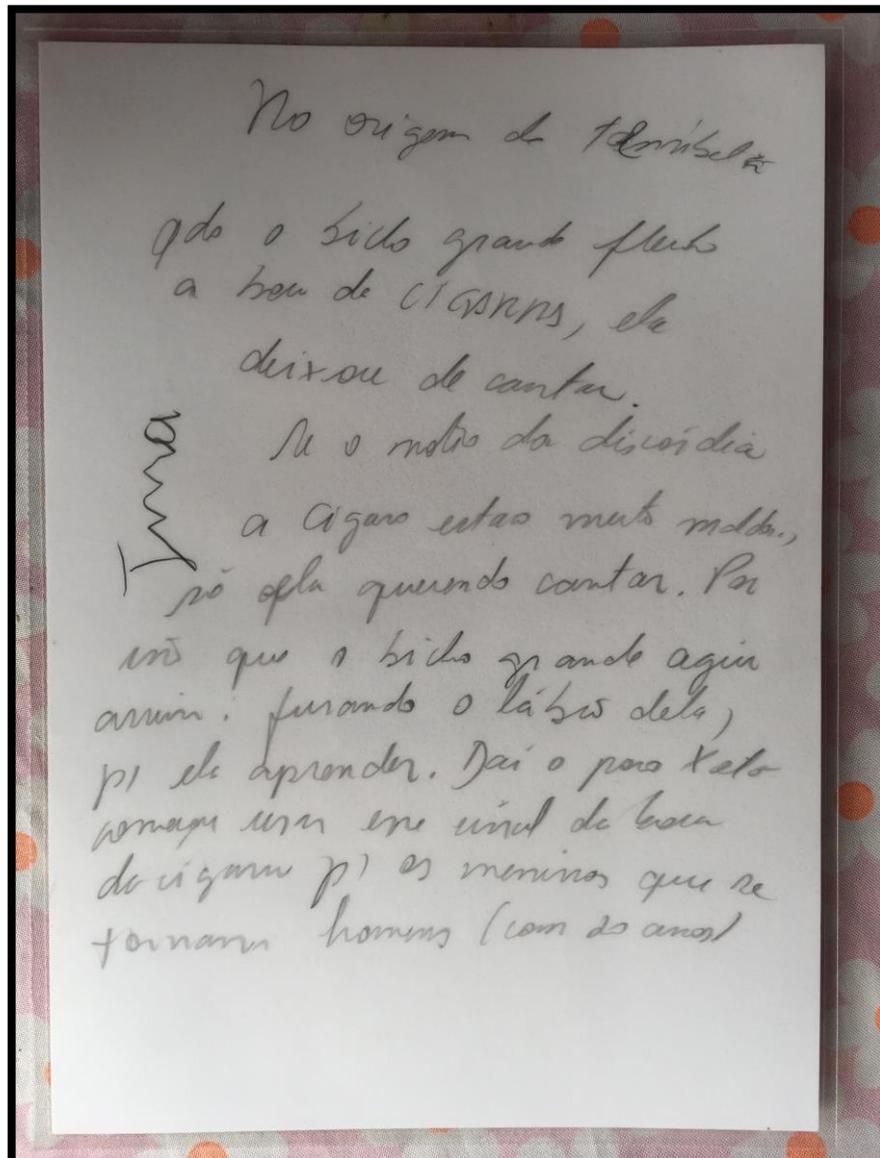


FIGURA 38: MT [Haycumbay]. Texto-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

Quando MT [Haycumbay] ouviu a história novamente e tomou ciência da relação da história com o mito da origem do tembetá ela iluminou o rosto, seus olhos brilharam e ela disse: “AH! É! Eu gosto desta história!”. O texto ditado para a

pesquisadora revela essa identificação de MT [Haycumbay] com a história, que faz parte da tradição Xetá. MT [Haycumbay] vê o furo labial produzido na cigarra pelo bicho grande como uma punição por não querer compartilhar com o povo Xetá o direito de cantar. MT fez questão de explicar, ao final do texto, a função de iniciação da perfuração do lábio inferior na tradição Xetá.

IT



FIGURA 39: IT. Desenho 1. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

Nesse primeiro desenho alguns elementos da história se destacam: o bicho grande (representado por um dinossauro); a cigarra (cantando no alto de uma árvore); ao contrário de MT [Haycumbay], que utiliza uma única unidade para representar o todo – como é o caso de utilizar uma árvore para representar a floresta (desenhos 1 e 2) e um índio para representar o povo todo (desenho síntese) – IT utiliza um conjunto de árvores e um grupo de indígenas.

Outro aspecto a ser considerado são os elementos estereotipados: o sol no canto superior direito da imagem e os pássaros em forma de pequenos “v”, a presença de instrumentos musicais não indígenas com o grupo indígena. Em

resumo, ela consegue representar os elementos da história que ela acabou de ouvir, mas ela o faz de maneira estereotipada. Os desenhos são esquemáticos: as árvores, por exemplo, possuem troncos e copas, não possuindo galhos ou raízes, como no desenho de MT [Haycumbay]; os índios são feitos de palitinhos. Há, no entanto, um esforço de estilização ao procurar individualizar cada um dos indígenas pela aparência (altura, forma do cabelo, feição do rosto e até os instrumentos musicais distintos entre si).



FIGURA 40: IT. Desenho 2. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

Os elementos do primeiro desenho se repetem no segundo: o bicho grande, a cigarra, as árvores, o sol, os pássaros e os indígenas. Outros elementos aparecem: o sapo, a fogueira, o rio com peixe, a tapuy (cabana pequena usada nos acampamentos de caça). O espaço à direita da figura é preenchido com riscos estilizados que parecem representar a situação da atmosfera (ventos) ou a noite. Veem-se alguns pingos como se ensaiasse uma chuva.

O cenário parece englobar situações opostas: o dia representado pelo sol, a noite representada pelos riscos, como que conotasse a noite com a presença da fogueira. A chuva representada pelos pingos, ao mesmo tempo da presença do sol.

A presença dos indígenas no acampamento em situações diversas: em volta do fogo se vê o que parece ser uma família (dois adultos e uma criança) e no canto inferior esquerdo um outro indígena conversa com o sapo. Se destaca o grafismo Xetá no rosto de cada indígena (o “Y” invertido).

Da mesma forma que podemos observar uma evolução das representações nos desenhos de MT [Haycumbay], IT apresenta essa característica do primeiro para o segundo desenho, isso pode ser considerado com o exercício de memória sendo aprimorado ao longo da atividade. Novos signos são apresentados e os anteriores reiterados.



FIGURA 41: IT. Desenho 3. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

Os elementos principais da história se mantêm no terceiro desenho. A tapuy, que no segundo desenho aparece estilizada (bastante próxima das representações

conhecidas desse tipo de habitação Xetá) aqui aparece estereotipada como um triângulo. Outros triângulos estão próximos, para dar ideia da amplitude do acampamento Xetá. A dinâmica de desfecho da história é uma característica desse desenho. Há movimento na figura, com uma flecha que parte do bicho grande e atinge a cigarra, como prevê a história. A imagem é representada num novo ângulo, enfatizando o dinamismo da cena. Por mais que tenha sido o bicho grande a atingir a cigarra, um indígena Xetá pintado e com arco e flecha em posição de combate está ali, também voltado para a cigarra, que é atingida e cai da árvore.



FIGURA 42: IT. Desenho-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

O desenho-síntese foi instruído pelo contador como síntese não apenas da história contada, mas da experiência total da oficina, incluindo a vivência da própria atividade. IT parece reunir a instrução de forma a garantir que a representação desse conta da história contada e da experiência da oficina. No canto inferior esquerdo da figura ela retrata dois momentos da oficina: a roda de contação e um dos momentos de criação do desenho-síntese. No desenho principal parece haver dois momentos em que aparece o bicho grande: no canto direito, diante dos Xetá

reunidos, e no canto esquerdo, já no momento do ataque à cigarra. Há um índio em primeiro plano, com vários elementos identitários (o grafismo facial, o colar de caçador, o arco e a flecha ...).

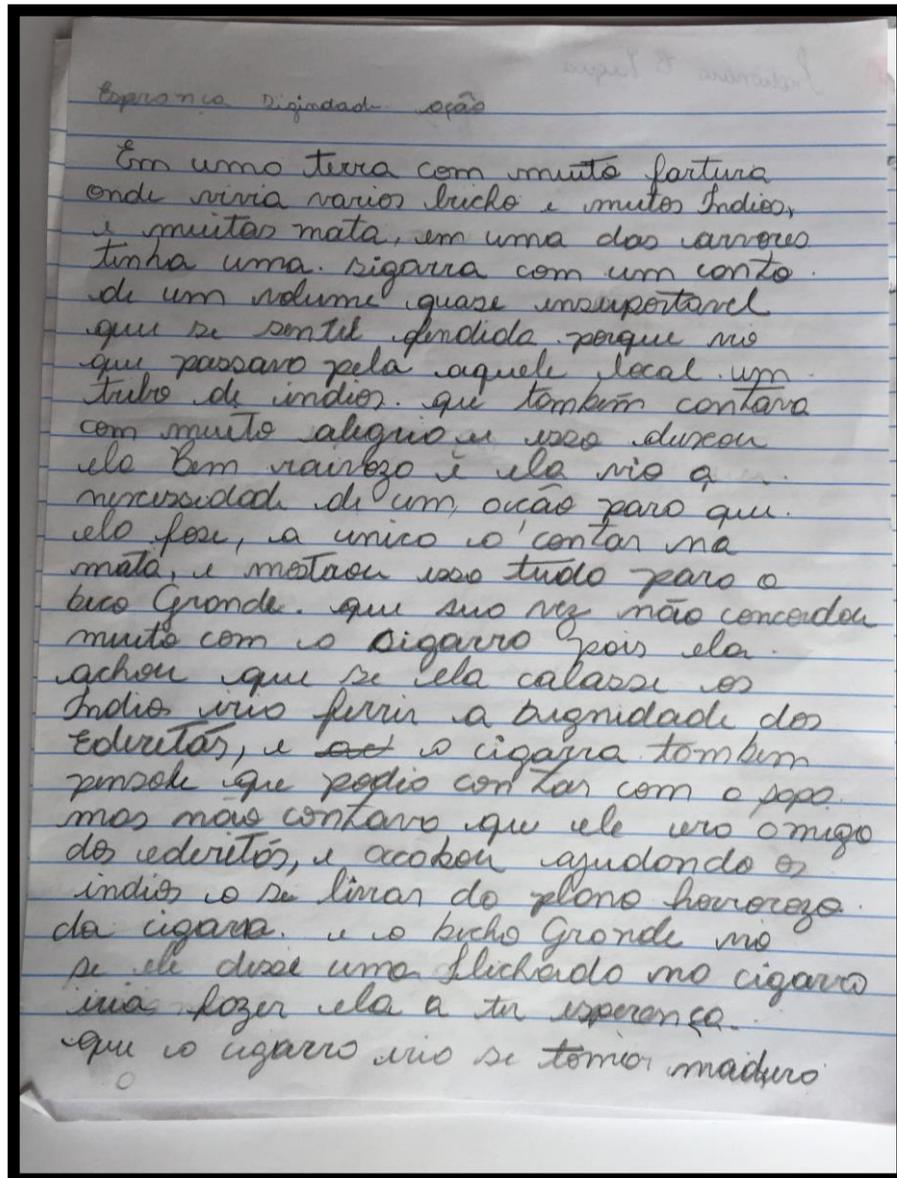


FIGURA 43: IT. Texto-síntese 2. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

A fartura é um elemento recorrente nas representações de IT, representado pelas expressões: muita fartura, muito bicho, muito índio, muita mata. Na oficina de fotografia, depois da aula teórica, os participantes foram estimulados a aplicar as técnicas ensinadas. Ela escolheu uma plantação de chuchu e disse que

representava a fartura, e era também uma lembrança de sua infância, quando brincava nos quintais onde esse legume era comum. Nos desenhos produzidos por ela essa fartura se torna fartura de representação, com a profusão de objetos, árvores, animais, indígenas e seus elementos identitários. A fartura, colocada por ela na oficina de fotografia como um elemento positivo, de gozo e júbilo, relacionada com as suas memórias de infância, ganha no desenho-síntese um colorido rico e alegre.

WW

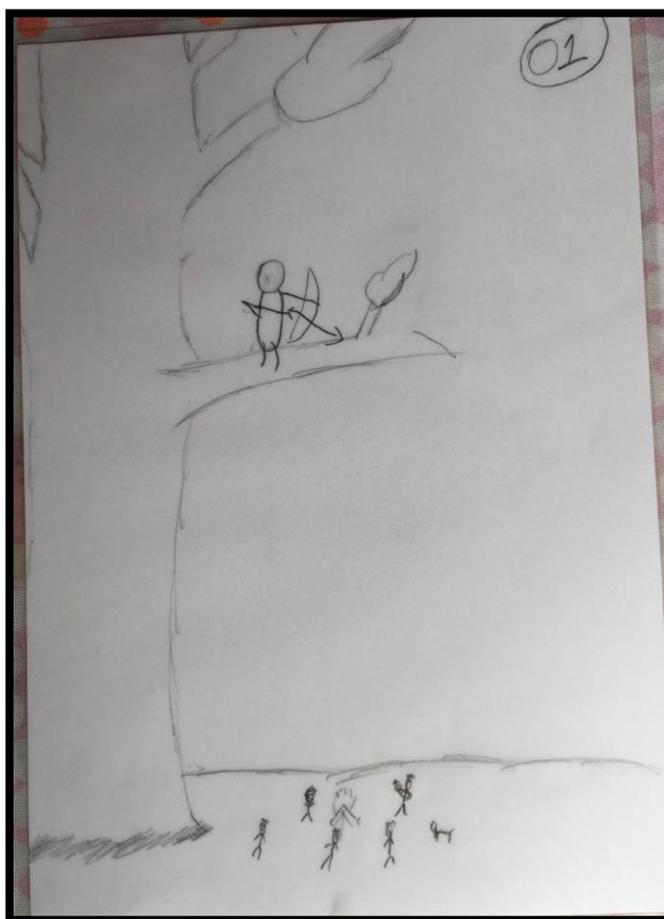


FIGURA 44: WW Desenho 1. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

O primeiro desenho é uma interpretação a partir do olhar da cigarra ao alvo de sua raiva e desagrado, o povo Xetá. A cigarra está no galho de uma árvore muito alta (que nesse caso representa a floresta) observando os indígenas na sua base. A beligerância da cigarra é representada pelo arco retesado e apontado para baixo. Há uma diferença clara de perspectiva – é o olhar da cigarra a base da construção do desenho, por isso o tamanho diminuto dos indígenas, observados à distância pela cigarra.



FIGURA 45: WW Desenho 2. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

No segundo desenho WW coloca outros elementos na figura: além da cigarra, da árvore e dos indígenas, aparece o bicho grande e o sapo, a cachoeira, o rio, indígenas banhando-se no rio. Como no desenho de IT, aparece um índio armado de arco e flecha (o arco está retesado) numa flagrante posição de defesa. Esse índio vem à frente de um grupo, essa imagem reproduz a ideia de um líder. Há duas perspectivas, uma, temporal e uma espacial. A figura parece estar sendo vista de um ponto na superfície que permite observar o cenário se alongando na distância. Na perspectiva temporal, do lado esquerdo da figura, temos a noite, representada pela

lua e pelas estrelas; do lado direito aparece o sol. Na história, os Xetá são ditos estarem sempre na companhia de Sol, e são valorizadas suas atividades do dia. O drama do ódio da cigarra acontece à parte da vida livre e feliz dos Ñanderetá. Para a trama que envolve o bicho grande e o sapo WW escolheu como cenário a noite. O líder indígena e seus companheiros parecem estar tomando conta dessa fronteira temporal.



FIGURA 46: WW Desenho 3. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

Na terceira parte ele mantém o recurso da fronteira temporal, e dinamiza a estratégia de ajuda do sapo em apagar o rastro dos Ñanderetá, para protegê-los da vingança da cigarra. Do seu lado, os Ñanderetá continuam sua dinâmica harmônica entre si e a natureza, mantendo um diálogo, como aparece na história, na companhia de Sol, o astro-divindade que os auxilia e orienta. Isso aparece no desenho como uma projeção de uma conversa entre dois indígenas sob os raios de Sol, que os alcança nesse momento. A projeção da conexão dos Ñanderetá com sua consciência de mundo e sua participação direta com a divindade transcende no tempo e no espaço a desconexão exigida pela cigarra.

Esta última é a fala da morte, da desconexão, em contrapartida à fala da vida, da conexão.

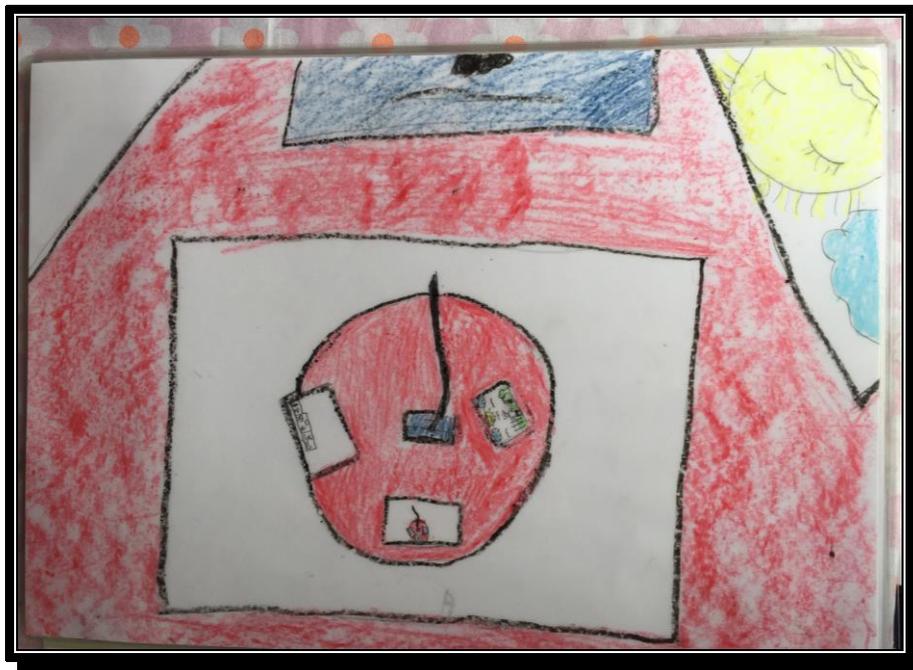


FIGURA 47: WW Desenho-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

O desenho-síntese partiu de um comando dado pelo contador de fazer um desenho que representasse a história como um todo e também a experiência da oficina. WW permaneceu bastante tempo refletindo, enquanto as outras participantes adiantavam o seu desenho. Finalmente, WW escolheu representar algo dentro da mesma lógica dos seus três desenhos anteriores, mas priorizando a situação da oficina e não a história. Aparece aqui, novamente, a questão da perspectiva e da conexão. WW representa a realidade presente, onde ele estava naquele momento, sentado à mesa junto ao poço com suas irmãs. Ele retrata exatamente o que cada um estava desenhando, LB desenhava uma HQ e TB uma paisagem bem colorida, e ele mesmo reproduz no desenho o próprio desenho que estava fazendo. A realidade que contém a realidade que contém a realidade, essa lógica levada ao infinito. A relação espaço-tempo e de perspectiva é uma constante em suas representações e em seu pensamento. Essa lógica foi demonstrada por ele em outros momentos,

como por exemplo, na oficina de fotografia, quando ele menciona a conexão de sua avó com a vida do mato e de sua mãe tentando se conectar com a realidade oferecida por MT [Haycumbay]. Isso expressa o seu próprio esforço, desde a infância, de encontrar sua identidade indígena.



FIGURA 48: Oficina de Literatura Xetá. Xambrê PR. 14/10/2018

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

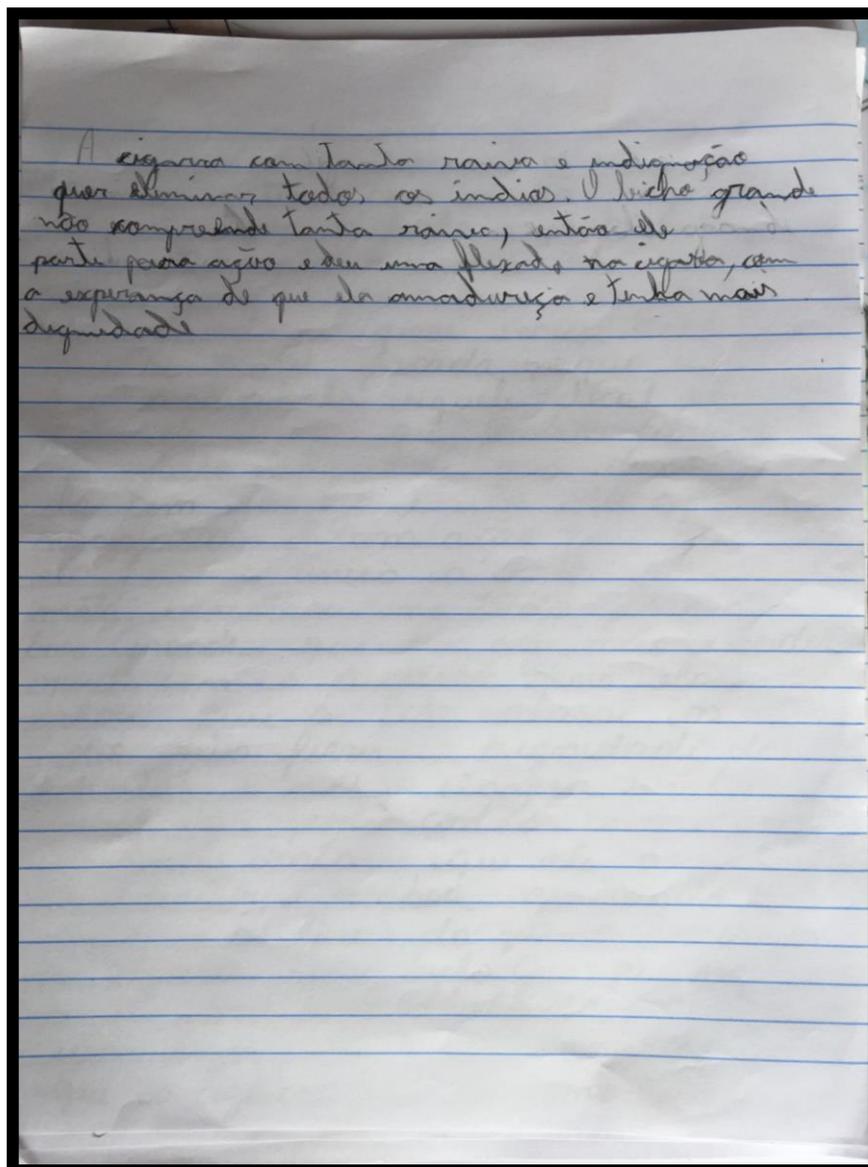


FIGURA 49: WW: texto-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

Foram oferecidas três palavras-chave para auxiliar na estruturação do texto e ativar a memória (ação, esperança e dignidade). No texto o mesmo recurso representado nos desenhos aparece, a conexão, ele utiliza as três palavras para construir uma síntese da história. Tanto no desenho-síntese quanto no texto ele procura ser fiel ao comando dado. Ele aceita a tarefa dada e trabalha dentro da possibilidade racional de estabelecer os nexos de sentido. Como se trata, em última análise, de estabelecer uma relação do passado ancestral com o presente, WW parece crer, como demonstrou na prática em várias outras ocasiões (tanto em sua

vida cotidiana como em sua atuação como representante Xetá) que é possível entender esta ligação através do nexu racional.

LB

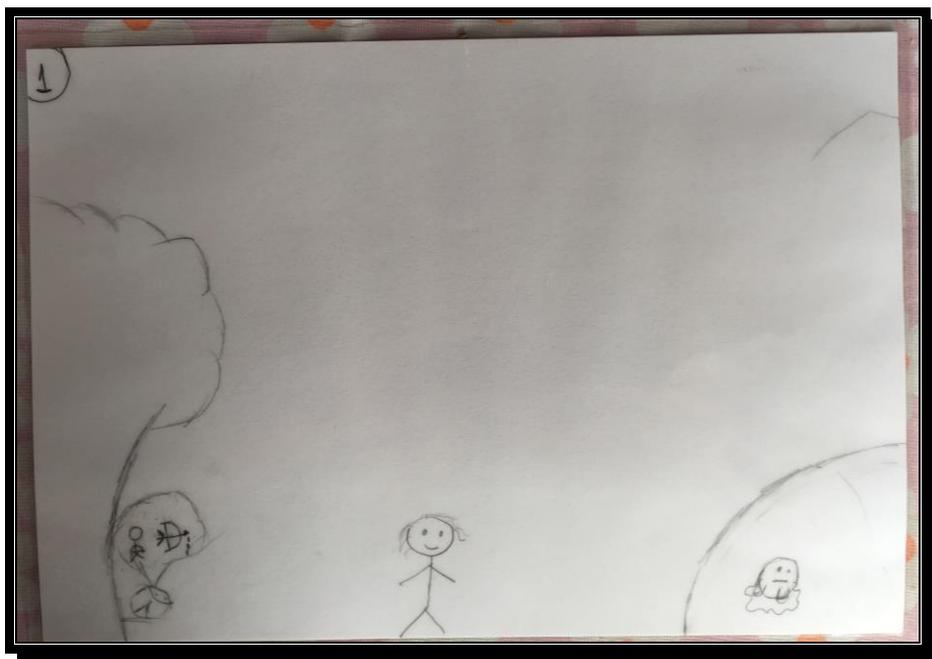


FIGURA 50: LB. Desenho 1. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

No primeiro desenho de LB, no canto esquerdo da figura vê-se a árvore e um animal (provavelmente um inseto, representando a cigarra). A cigarra tem uma espécie de balão sobre a cabeça (indicando a sua fala, como nas HQ). Dentro do balão tem uma figura humana estereotipada (palito) e uma flecha num arco retesado, com uns pontinhos (indicando movimento) saindo da ponta da flecha em direção descendente. Na história a cigarra fala em matar os ñanderetá com flecha. A figura humana provavelmente represente o bicho grande, a quem a cigarra pede para ajudar a matar os ñanderetá.

No centro do desenho tem outra figura humana estereotipada (palito), sorridente, com cabelo. Essa figura pode representar os ñanderetá, que são mostrados na história como um povo alegre que vive em harmonia com a natureza.

No canto direito vemos uma figura, provavelmente outro animal, com risco horizontal representando a boca. Essa figura pode ser o sapo, que na história vê a situação geral, tudo observa, tanto a conversa de cigarra quanto os ñanderetá.

LB parece se aproximar da trama por meio de seus personagens, como se resumisse, num primeiro momento, a profusão de imagens aos seus elementos centrais para a compreensão do que está por vir.

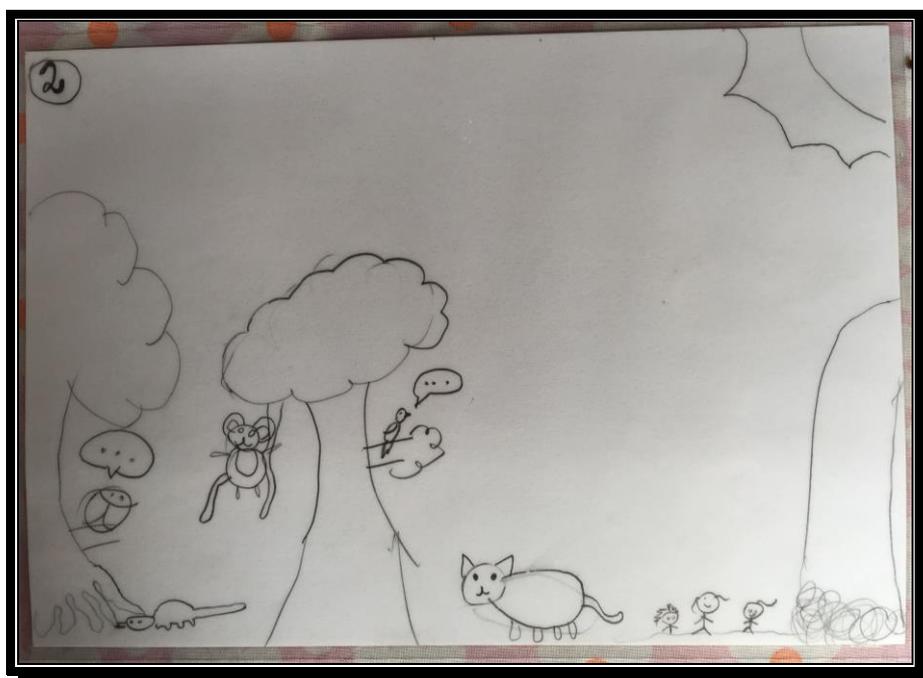


FIGURA 51: LB. Desenho 2. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

Na segunda figura o desenho se torna um pouco mais elaborado e outros elementos aparecem. Aparecem novamente a cigarra e um bicho ao pé da árvore que pode ser o bicho grande (como na trama, a cigarra aparece com aquele que deseja convencer – o bicho grande – a ajudá-la em seu propósito de acabar com os ñanderetá, e novamente aparece o recurso do balão de diálogo: presume-se que ela ainda esteja conversando com o bicho grande). Os ñanderetá são agora

representados por três figuras. Há mais uma árvore à direita da primeira e nela há um macaco (pendurado a um cipó) e um pássaro (cantando em um galho). O balão com pontinhos no pássaro nos faz deduzir que ele exerce a mesma função na cigarra, que é representar o canto. No conto e no mito a fala da cigarra se dá através de seu canto. Esse conjunto representa a descrição da floresta. Ao pé da árvore, em seu lado direito, um felino, provavelmente a onça.

No canto direito da figura se destaca uma grande cachoeira, lançando majestosa as suas águas na superfície abaixo, com riscos circulares representando a espuma resultante da força de impacto das águas. O sol aparece no canto superior direito da figura.

Observamos que os desenhos de LB possuem movimento (temporalidade).



FIGURA 52: LB. Desenho 3. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

Na terceira figura LB prioriza uma representação em primeiro plano, na base da folha, com uma fogueira na posição central, e um pouco mais atrás algumas figuras humanas estereotipadas próximas, dois felinos ladeando o conjunto.

À esquerda desta representação existem várias pequenas representações da cigarra (o contador comentou que a maior parte do ciclo de vida da cigarra acontece debaixo da terra; de fato, no desenho parece ser essa a intenção de LB e podemos supor que as cigarras representadas estão debaixo da terra).

No canto superior esquerdo há uma estrutura que se parece com um tronco de árvore cortado com parte de suas raízes aparente. Há um animal junto a esse tronco, provavelmente o sapo, e duas representações da cigarra (talvez um único personagem se distanciando – no conto e no mito a cigarra tenta voar para fugir do bicho grande).

No canto superior direito vemos a Lua. A escolha da noite ao invés do dia pode ser em decorrência da presença da fogueira. É preciso lembrar, contudo, que WW usou o binário noite/dia para marcar a diferença da trama da cigarra (a assassina sombria tramando a morte dos ñanderetá) e a vida alegre e luminosa dos indígenas.



FIGURA 53: LB. Desenho-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

O desenho-síntese de LB é uma simplificação da vida alegre e luminosa dos ñanderetá: os indígenas estereotipados têm cabelos coloridos, estão sorrindo ao lado da fogueira. Do lado esquerdo da figura está uma grande árvore e do lado direito uma cachoeira. No alto, nuvens azuladas e o Sol.

Novamente LB escolhe a solução de usar poucos elementos para resumir uma ideia (nesse caso a vida harmoniosa dos ñanderetá com a floresta)

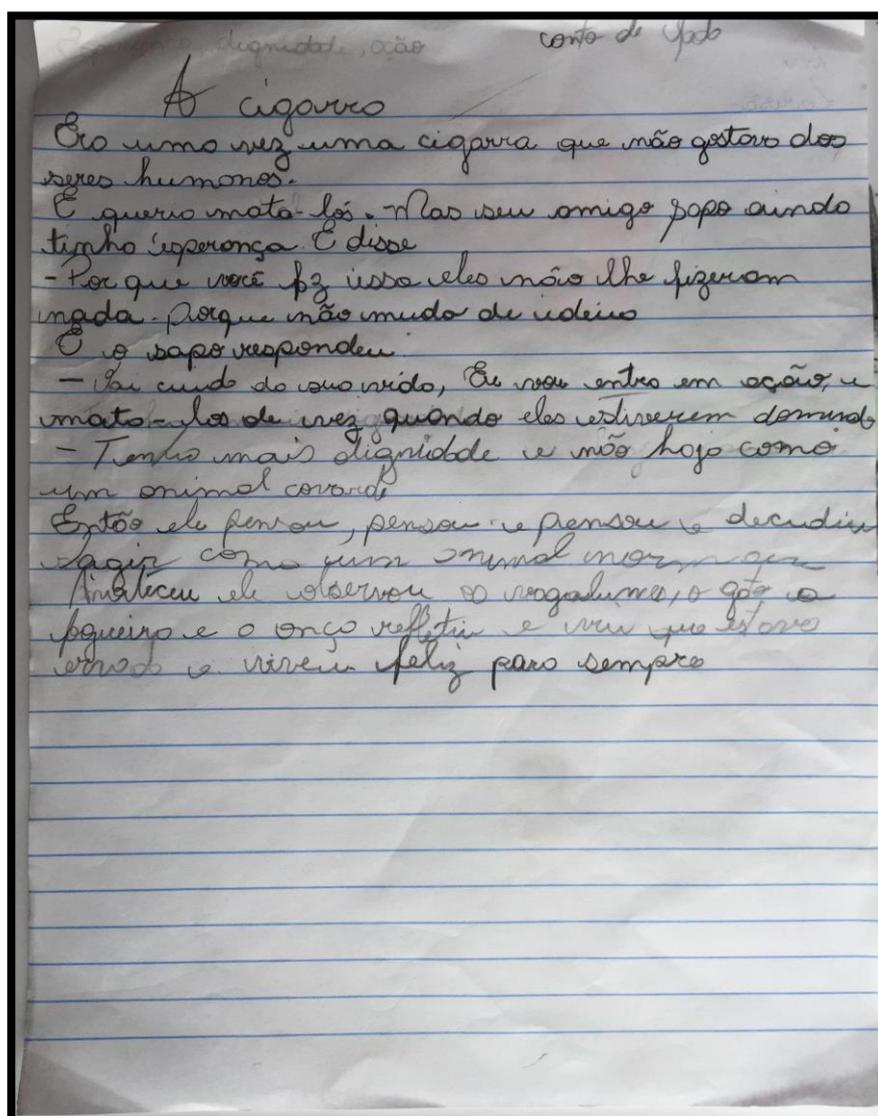


FIGURA 54: LB. Texto-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

LB conta uma história que não é a mesma contada para o grupo. Parece confundir o sapo com a cigarra em uma das falas. Mas o título dado ao seu texto ("A

Cigarra”) afasta a dúvida de que tenha confundido as funções dos personagens. Sua história, como a do conto e do mito, tem fundo moral, e o equilíbrio que leva à solução positiva da trama é atingido via tomada de consciência da protagonista – de maneira diferente do conto e do mito, onde a “maturidade” é atingida por meio de uma punição.

TB

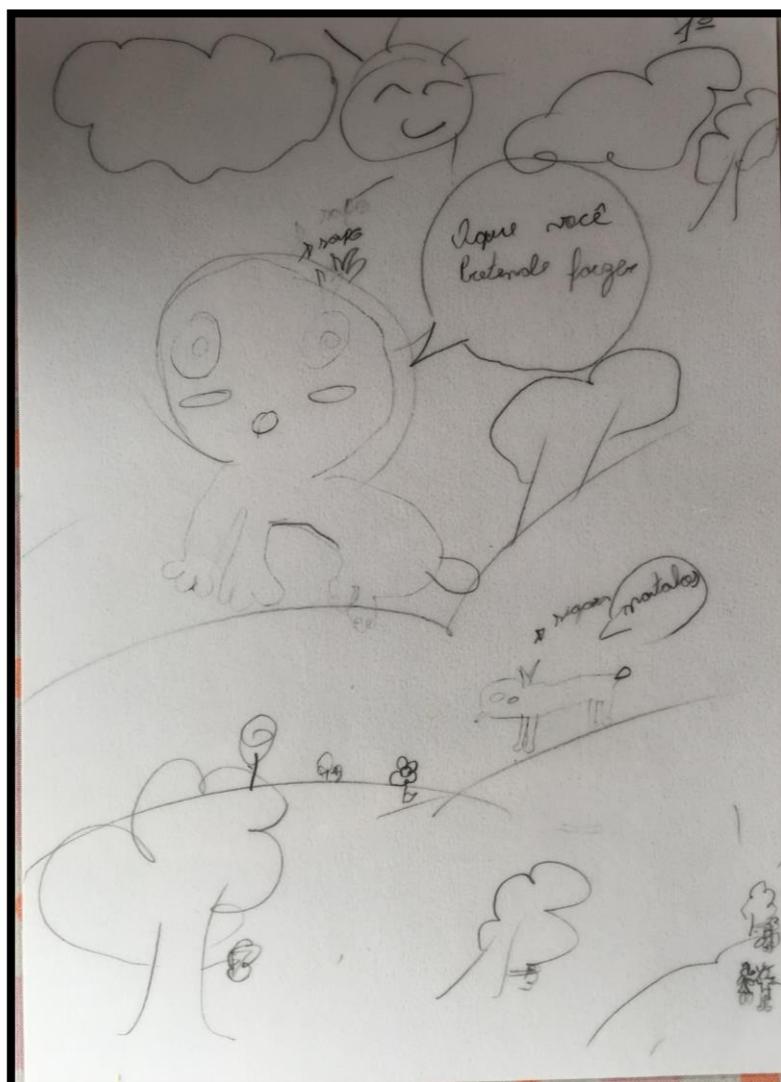


FIGURA 55: TB. Desenho 1. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

O primeiro desenho de TB destaca, no canto da figura, o sapo (fazendo uma pergunta que, na história contada, é feita pelo bicho grande) talvez ela tenha, de início, confundido os dois personagens, dada a proporção no desenho do tamanho do sapo – ela desenhou um sapo grande.

Logo abaixo, na figura, está a cigarra, respondendo à pergunta do sapo – bicho grande.

A paisagem é constituída de várias camadas, como se fossem colinas, com árvores, flores e duas figuras humanas bem pequenas no canto inferior direito.

O dia está ensolarado com nuvens.



FIGURA 56: TB. Desenho 2. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

Na figura dois é noite, existem duas cabanas e uma cachoeira. Há também uma árvore, com o que parece ser uma cavidade redonda. Há um desenho quase indistinguível na lateral do tronco. Talvez um animal e o que parece ser um arco retesado.

Há um lago onde desagua a cachoeira e se percebe animais se dirigindo para o lago e pessoas na sua margem e dentro dele. As figuras humanas usam roupas; uma figura feminina parece ter o cabelo preso.

No canto inferior esquerdo há uma figura, difícil também de distinguir, parecendo ser a cigarra que observa toda a paisagem. Na história a cigarra observa a alegria dos ñanderetá.



FIGURA 57: TB. Desenho 3. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

A terceira figura apresenta três representações na diagonal: no canto superior esquerdo existem três cabanas, uma figura humana (um indígena usando Tembetá) e um balão com a palavra “Festa”.

No centro várias árvores representando a floresta e uma área escurecida com o lápis, formando a trilha dos ñanderetá que foi apagada pelo sapo. Há uma representação da cigarra e uma do sapo.

No canto inferior direito está, novamente, a cachoeira e o lago com peixes. Em sua margem um animal – provavelmente a onça.

A presença das três representações na diagonal é um recurso para mostrar a diferenciação da trama no espaço. Em cada uma das cenas há representação de movimento, de vida.



FIGURA 58: TB. Desenho-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

No desenho-síntese observamos uma diferença de qualidade: as figuras são mais nítidas.

O dia, a exemplo do desenho-síntese de LB, é azul e ensolarado, com nuvens. Há uma árvore no canto inferior direito e o chão é verde. No canto inferior esquerdo tem um animal (gato).

Atrás das figuras humanas tem uma cerca. Tem um balaço no galho da árvore. Tem um objeto próximo parecido com um carrinho de mão. As figuras humanas, claramente indígenas, usam roupas. TB admite os indígenas no seu universo de referências, mas com as características da atualidade. TB é pressionada o tempo todo na escola e nas amizades próximas a considerar verdadeiro o estereótipo do indígena que vivia nu no meio do mato. Ela sabe que em determinado momento no passado sua avó viveu numa sociedade assim. Ela sabe, por outro lado, que os indígenas atuais assumiram, por questões de sobrevivência e convívio, alguns referenciais da sociedade não indígena, sem deixarem de ser índios. A esse respeito seu desenho é revelador.

O primeiro passo de assumir esse novo referencial identitário – não deixar de ser indígena – foi dado; o segundo passo, não ser indígena genérico, mas ser indígena de um povo com uma etnia definida, aparece na terceira figura, quando TB representa o indígena no canto superior direito da figura usando tembetá.

O cenário do desenho-síntese se parece com o ambiente da chácara de sua avó.

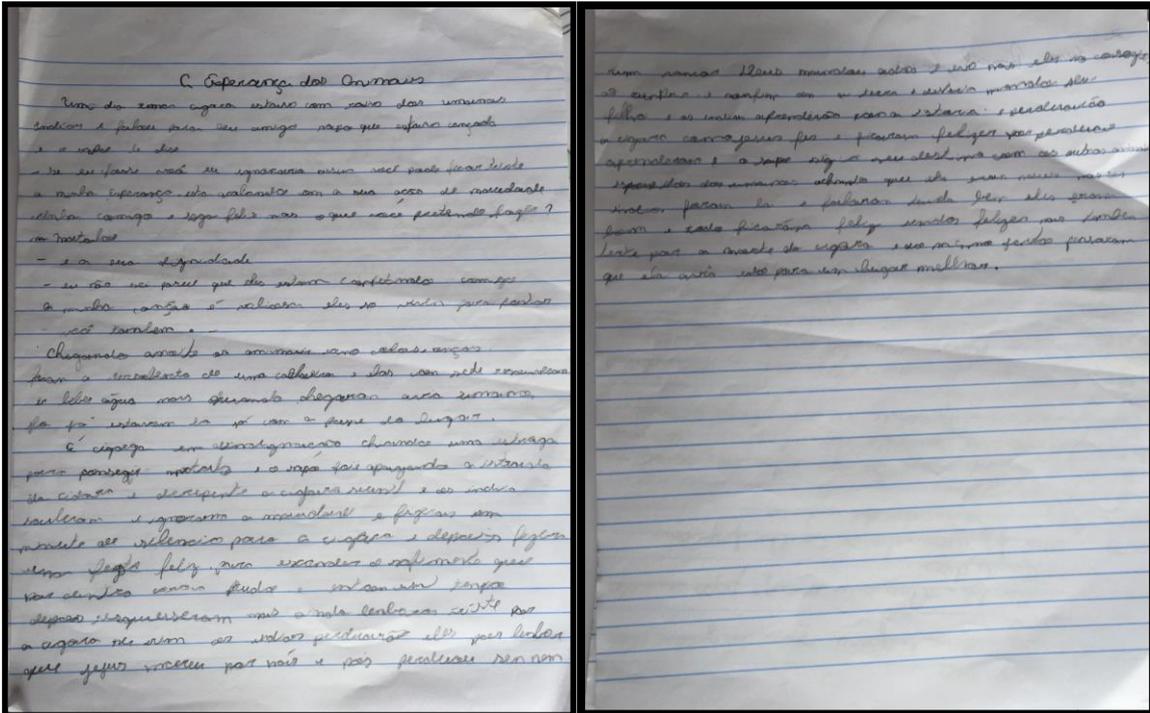


FIGURA 59 e 60: TB. Texto-síntese. Xambrê PR. 08/09/2018: Oficina de Literatura Xetá.

Fonte: Maria Angelita Djapoterama da Silva.

O bicho grande não aparece no relato de TB – também não aparecem em seus desenhos. Como no seu primeiro desenho, TB dá um tamanho incomum ao sapo – é possível que ela o tenha confundido com o bicho grande.

No relato de TB a cigarra morre. Isso não acontece no relato do conto, nem no mito original. A cigarra também é perdoada (por desejar matar os ñanderetá).

TB parece apontar uma disputa entre os animais e os humanos pela cachoeira (os animais precisam beber água, mas quando chegam na cachoeira os humanos já estão lá, já tomaram “posse”). Os humanos são julgados e também são “perdoados”. Eram “maus” e passaram a ser considerados “bons”.

TB constrói um relato de conciliação, parecido com o relato e desenhos de LB. A base da argumentação são as ideias de sacrifício e salvação, retiradas do cristianismo. A ideia de “festa” para TB celebra essa conciliação e a possibilidade de convivência pacífica no mesmo espaço.

TB cita Adão e Eva enviados à Terra por Deus, mas que só “conseguiram destruir” (ideia do paraíso perdido por causa do erro, do pecado) – um elemento identitário importante, que já aparece no mito da criação do homem branco, que teria surgido dos índios. Indica uma forma de chamar para si a responsabilidade do

próprio destino e do “fim do mundo” – perda do território tradicional, destruição do habitat...).

3.3.4 Atividade IV: Caixa da Memória

3.3.4.1 Definição da técnica: a Caixa da Memória

A Caixa da Memória enquanto técnica de coleta de dados relacionados à formação da identidade surgiu, como dissemos acima, da necessidade de se fazer uma devolutiva aos sujeitos da pesquisa relativos à produção de material nos passos anteriores da Coleta de Dados.

Poderíamos dizer que não há nada de novo na técnica da Caixa da Memória e que ela apenas emula uma prática corrente da cultura Xetá, a de distribuir o conhecimento de forma coletiva, dos anciãos para os demais membros, no passado e no presente, por meio da oralidade ao redor do fogo; ou dos objetos rituais, nessas ocasiões e no presente, por meio do compartilhamento desses objetos e das histórias a eles relacionadas (PACHECO, 2018). Contudo, alguns elementos e passos podem ser descritos a partir da simples observação do desenvolvimento de um encontro.

A Caixa da Memória implica, em primeiro lugar, o objeto em si: o continente onde os objetos que evocam a memória são guardados – e periodicamente dali retirados, reiterando antigas referências e sugerindo outras, sendo apresentados pelos (as) iniciados (as) (BARTH, 1996) a seus pares e/ou a novos (as) discípulos (as); e os próprios objetos, que, como objetos importantes para a memória coletiva dos (das) presentes, são compartilhados por eles (as) a partir do seu potencial como referente de memória. O público, de tamanho variável, se coloca em torno da Caixa – como em torno do fogo. O procedimento básico é a colocação/retirada de um ou mais objetos da Caixa da Memória, cada um deles, por sua própria natureza, um referente capaz de evocar memória. O diálogo se dá a partir da apresentação do objeto por qualquer um dos (das) presentes que se sinta estimulado por ele.

3.3.4.2 Descrevendo o encontro

A interpretação de LB sobre o que é uma Caixa de Memória é uma boa contribuição para definir esse encontro, o último de uma série de quatro. Ela definiu singularmente a importância da memória e da cultura material quando disse que uma Caixa da Memória é um baú de tesouros que deve ser escondido e que depois, daqui trinta anos, tendo um mapa do tesouro, você pode encontrar e desenterrar para aproveitar desta riqueza. Você esconde aquilo que é valioso, dos bandidos, dos piratas, de quem quer roubar o seu tesouro, seu patrimônio, sua identidade, sua memória. A questão da memória do futuro de Pacheco (2018) é ilustrada na memória do futuro que LB definiu.



FIGURA 61: Encontro da Caixa da Memória: devolutiva de material produzido na pesquisa e avaliação das oficinas realizadas. Xambrê-PR. 02/11/2018. Caixa da Memória Xetá.
Fonte: Wagner Djagoj Candido.

Foi nossa postura ética que nos levou a criar dois momentos a mais para a coleta de dados. Um, era um encontro com os sujeitos da pesquisa para combinar, negociar e planejar juntos os passos da coleta de dados - e fomos felizes porque essa iniciativa trouxe uma novidade singular à proposta da oficina de fotografia Xetá; outro, não menos importante, era a conclusão do processo, um encontro para recapitular, avaliar e fazer devolutiva do material produzido pelo grupo familiar durante as oficinas. O fato de pensar em uma Caixa da Memória como acervo familiar trouxe uma discussão bastante ampla sobre patrimônio cultural, acervo e formação de identidade. Ter juntado, relacionado alguns eventos recentes, como em setembro/2018: o encontro de planejamento coincidindo com o incêndio no Museu Nacional; a viagem a TI São Jerônimo para visitar Sue que estava doente e encontrar Div produzindo artefatos Xetá; e, finalmente, início de outubro, quando na defesa do trabalho de Pacheco (2018) o tema do arquivo e acervo Xetá volta com importância – me levou finalmente a encomendar bichos e colares Xetá de Div, com o intuito de presentear o grupo familiar de Umuarama-PR e discutir a questão da memória material e acervos familiares da cultura material Xetá.

Depois de um momento introdutório de apresentação dos passos da investigação fiz uma explanação sobre memória e identidade Xetá e contei das motivações para também, além de fazer devolutiva do material produzido nas oficinas (fotografias, desenhos e textos, devidamente plastificados para uma melhor manutenção), oferecer os presentes que, além do valor identitário, também funcionam como valor afetivo.

Colares e bichos, inclusive para TMS, filha de MT [Haycumbay] - que, ainda em novembro, ela iria visitar para comemorar o aniversário dela pela primeira vez - ela levaria um colar Xetá e os livros da Coleção Memória Xetá de presente. Foi quando IT comentou que TMS também expressara vontade de usar o grafismo Xetá.

A distribuição foi feita de maneira que a convidada Brec recebesse um colar. Foi comentado que o colar, por sua origem, está relacionado com a caça, que era um ofício masculino na cultura Xetá. Hoje os colares são usados também por mulheres, resignificando, num processo de etnogênese, sua representação étnica, trabalho de memória a serviço da manutenção da identidade Xetá, mais um elemento identitário que em sua forma atual transmite cultura e história. Fortalecer a

cultura tem a ver com o povo Xetá apresentar a cultura para os de fora, mas, principalmente, levar a cultura para os de dentro, para o povo Xetá.

E a memória dos ancestrais permanece em rituais como esse. Sue destaca que “os outros dizem, morreu acabou”, mas ela diz “não acabou, porque a lembrança do meu pai está aqui [sinaliza o coração] e aqui [sinaliza a cabeça]”, e a confecção desses artefatos pela segunda geração, seu irmão Div, é uma representação em forma de atualização dessa memória ancestral. Brec (que recebeu um colar e um bichinho de presente de MT [Haycumbay], que foi quem distribuiu as dádivas), reforçou o argumento de Sue ao se referir à figura de Jesus Cristo que morreu há mais de dois mil anos, “a matéria se foi, mas seus ensinamentos perduram até hoje (...) existe uma tradição que atualiza seus ensinamentos, como o bicho que representava a caça e a vida numa floresta que nem existe mais, confeccionados por cera de abelha, que também está em extinção, mas que se atualiza doutras formas que não as originais.”

Quando os bichinhos⁹² e colares, feitos de madeira por Div, foram apresentados, MT [Haycumbay] recordou que eles faziam todos os bichinhos de cera de abelha, para imitar os bichos que estavam no mato, na história do povo Xetá. Sue recorda que a cera de abelha, para seu pai, era muito preciosa, ele ia no meio do mato extrair, ele mesmo moldava a cera, ele mesmo ensinava os netos a fazer os bichinhos. MT [Haycumbay] então lembrou que “eles faziam um tal de Moëw, era um bicho muito mal, os índios que viam esse bicho morriam, os que não morriam ficavam muito doentes”. MT [Haycumbay] interpretava que devia ser uma coisa do mal que se aproximava e aparecia para os índios. Ele era preto de olhos vermelhos e seus joelhos eram próximos à mandíbula, saía fogo dos olhos dele e da boca. Sue recorda que Tikuein, seu pai, falava que era o diabo. Ele gostava muito de fazer esse bicho para eles, diz Sue. Moëw, segundo Sue, era o primeiro bicho de cera que Tikuein fazia para seus filhos e netos. Sue diz que eles têm o bicho, que ela fez o desenho e está na escola. MT [Haycumbay] diz que parece que tem no Museu Paranaense também.

⁹² Quando fiz a encomenda destaquei para Edi, filha de Div, com quem negocieei preço, data de entrega etc., que a escolha dos bichos seria de exclusiva decisão de Div - porque observei que algumas pessoas haviam encomendado leão, girafa, animais que não fazem parte da memória coletiva do povo Xetá – comentei que era presente de Natal para seus parentes em Umuarama-PR, para que a produção, imaginei, além de comercial, fosse também afetiva. Ele confeccionou 1 quati, 3 macacos, 1 tatu e 1 tamanduá.

Candido (2017) tem um conto chamado “O Moëw”, baseado na etnografia que Silva (1998, 2003) registrou com o pai de Sue, Tikuein (Mã), Kuein e Tuca. Nessa dinâmica percebemos que existe uma riqueza para interpretar coisas da vida e da morte, uma linguagem simbólica, para entender a maldade, para entender a crueldade, para entender a bondade, que é própria do povo Xetá (transfiguração epistemológica).

O colar e sua interpretação também foram assuntos no encontro da Caixa da Memória, pois os adereços, que outrora eram feitos de dentes de animais caçados, hoje são reproduzidos com a madeira moldável, mas seu significado se mantém. MT [Haycumbay] conta que quando um caçador trazia sua caça ela era compartilhada com os demais em igualdade, sem restrições ou vantagens⁹³. A divisão, segundo MT [Haycumbay] e confirmada por Sue (SILVA, 1998), era um tamanho só para todos. Elas dizem que não tinha um melhor do que o outro, era um tamanho só para todo mundo. Esse é um marco cultural distinto da sociedade capitalista. Os pais ancestrais nos apresentam uma forma comunitária de dividir, repartir e celebrar. Dois símbolos importantes da cultura Xetá, a caça representada pelos bichos confeccionados e o colar que representa a honra do caçador. Mas também com elementos míticos, como o caso do Moëw, encarnação do mal que é um risco à vida e o mito “A Criação da Onça” (CANDIDO, 2017), que Div, em 2018, em evento na UFPR (PACHECO, 2018), conta ser aquele índio o primeiro na tradição Xetá a usar o colar de dentes de caça. Esses dois símbolos Xetá são símbolos poderosos de uma ética, uma episteme, um jeito de viver Xetá.

A cultura se mantém na resistência de elevar seus elementos identitários à sua condição atual. A transfiguração epistemológica permite que a episteme indígena se mantenha num processo de etnogênese que, na falta da cera de abelha, produz-se bichos de madeira, que, na falta de bichos para caçar (Kuein reclamando da falta de caça - Diário de Campo 2017 a 2019) e representação da honra do grande caçador, se estabelecem novas formas de cultivar essa honra e dignidade. A cultura não acaba, a identidade se transforma – como em qualquer cultura, e a

⁹³ Pudemos observar esse traço de cultura várias vezes, quando, para as atividades de educação social e investigação Xetá na TI São Jerônimo, levamos mantimentos para aquele fim de semana, e em quantidade a mais, para a família ter durante a semana, e Div fazia uma grande festa e convidava pessoas da família, vizinhos e compadres e comadres, e repartia tudo de uma vez só, sem guardar nada para sua família durante a semana. O espaço do alimento vira espaço da sociabilidade também, outro traço da cultura Xetá.

memória passa a compor as armas de resistência, caminho robusto e criativo de promoção da existência atual.

Um outro aspecto a ser levado em conta é a disputa no interior da cultura daqueles que podem ser eleitos guardiões da memória e, portanto, gozar de certas vantagens - descontadas as responsabilidades - que fazem com que esse poder seja disputado e promovido de forma não linear, mas necessitando ser negociado. Por isso, uma roda não em volta do fogo, mas em torno da Caixa da Memória, onde mulheres Xetá protagonizam a seleção e discurso da memória, é outra novidade a ser celebrada no que chamamos de etnogênese.

Uma anciã Xetá, sobrevivente da tentativa de extermínio, sua filha e netas, sua sobrinha⁹⁴, filha do finado Tikuein, nessa reunião desenvolveram um formato singular, onde elas revestiram seus maridos de autoridade e acolhimento no seio da cultura, um sendo branco, o outro negro, sem perderem o protagonismo do trabalho de memória. Se antes o protagonismo da transmissão da memória é majoritária e exclusivamente masculino (SILVA, 1998, 2003)⁹⁵, agora de seis sujeitos de investigação quatro são mulheres e dois são homens (sem mencionar a presença de Sue, que participou significativamente deste processo [primeira professora Xetá, até então apenas homens eram professores, como Júl seu irmão]). Nesse processo de etnogênese, que tem na memória coletiva (HALBWACHS, 1990) seu fundamento para validar o trabalho de memória atual, podemos ousar ouvir essas vozes do feminino, sua episteme indígena feminina a transfigurar elementos identitários, como, por exemplo, o ato de narrar mencionado por Silva (2003) em narrativas e iniciativas das mulheres Xetá.

Outro tema que foi desenvolvido no encontro da Caixa da Memória foi a produção de fotografia na oficina e no ensaio fotográfico Xetá, ocorridos dois meses antes, juntamente com o acervo familiar – o álbum de família que MT [Haycumbay] mantém com fotografias originais, da época do mato, devolvidas a ela por uma antropóloga.

Esse foi um momento de explosão de conversa e diálogos, tudo ao mesmo tempo. Havia uma euforia em observar as imagens, comentar. De repente, Sue olha

⁹⁴ Na verdade são primas de terceiro grau, mas como MT explicou, os filhos e filhas de Tikuein (Mã) a consideram tia por respeito.

⁹⁵ Como problematiza Silva em "O feminino antes e o feminino agora", itens discutidos pela antropóloga. Seus sujeitos de pesquisa eram 5 (cinco) homens e 3 (três) mulheres - sendo que, segundo Silva (1998), a eleição de Tuca, Kuein e Tikuein como guardiões da memória foi uma decisão do grupo.

uma foto⁹⁶ e confirma com a tia: “Oh! Tia esse aqui é o vô né! O vô Mã!” MT [Haycumbay] afirma que sim.



FIGURA 62: Acervo: álbum de família de MT [Haycumbay]. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

Fonte: Vladimir Kozák

IT pega fotografias produzidas na oficina de setembro passada, uma delas do ensaio fotográfico em que TB está atrás de uma árvore, e comenta que parece aqueles indiozinhos escondidos do branco, quando se viram invadidos de seu habitat natural; outra, da árvore que TB produziu como resultado das técnicas ensinadas na oficina de fotografia e se impressiona com a beleza.

Sue procura validar sua memória perguntando para a tia MT [Haycumbay] sobre as fotos, ela pega uma foto do Kuein e pergunta: “Esse é o tio Tiquëin né tia?” A que ela responde: “É esse é o Kuein!”. E ela insiste: “É o Tiquëin, né!” e pergunta: “Porque que ele ficou pequenininho, tia. Por que que ele ficou pequenininho se ele era grandão?” E Afirma: “Ele encolheu né, ele era grandão!” MT [Haycumbay] completa dizendo que os Xetá eram muitos, então eles se dividiram em duas etapas

⁹⁶ Essa é do acervo do álbum de família. MT [Haycumbay] nos autorizou registrar e reproduzir para que os originais fossem guardados de modo a garantir sua manutenção e proteção. As cópias ficariam na Caixa da Memória para o manuseio e atividades e encontros como esses que promovemos.

(sic), uns ficaram para lá, outros para cá. Silva (1998, 2003) expressa isso no trabalho etnográfico, os grupos Xetá do mato, das margens do rio, assim por diante.

MT [Haycumbay] explica que as fotografias antigas estão guardadas e são menores, as quais ela recebeu de uma antropóloga de Goiás. Ela conta que a antropóloga trouxe todas as fotos para ela.

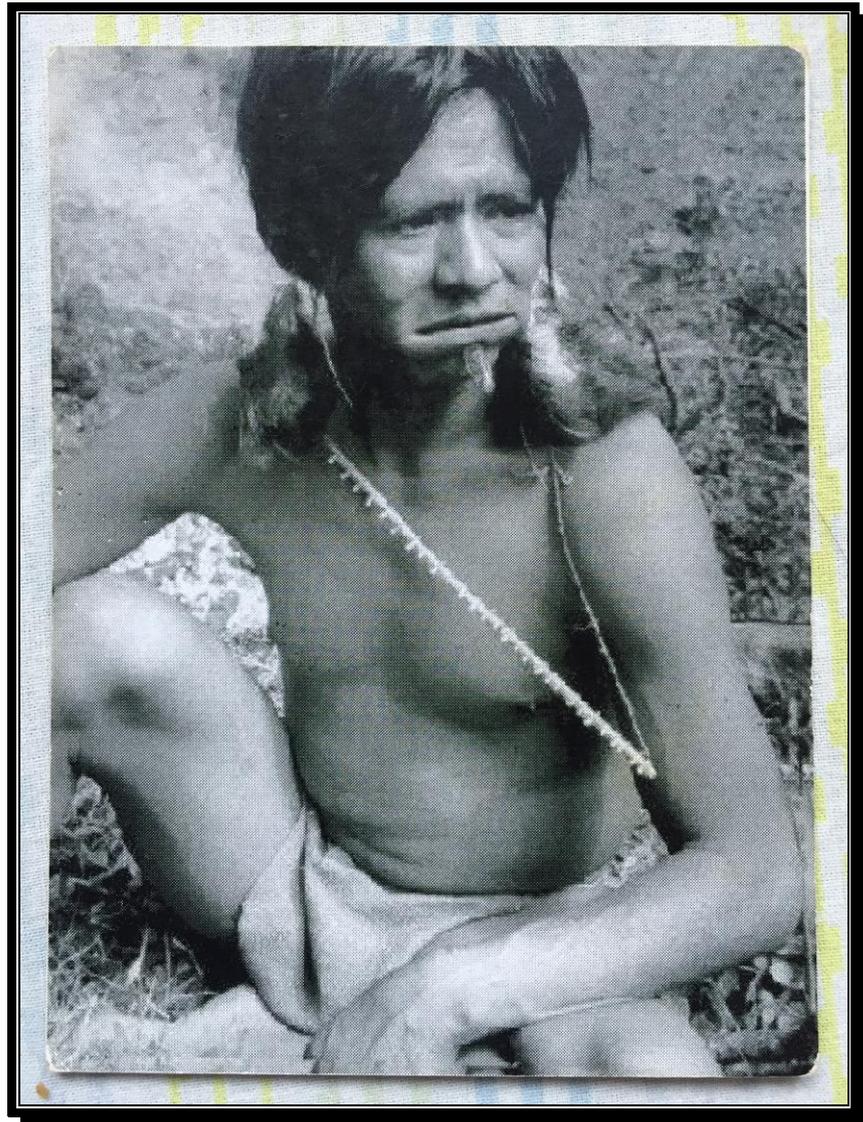


FIGURA 63: Acervo: álbum de família de MT [Haycumbay]. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

Fonte: Vladimir Kozák

Alguém pergunta, na roda, quem é esse e ela responde: “Parece que é o Mã!”. Logo ela mostra para Sue e diz: “Olha seu avô Mã!”

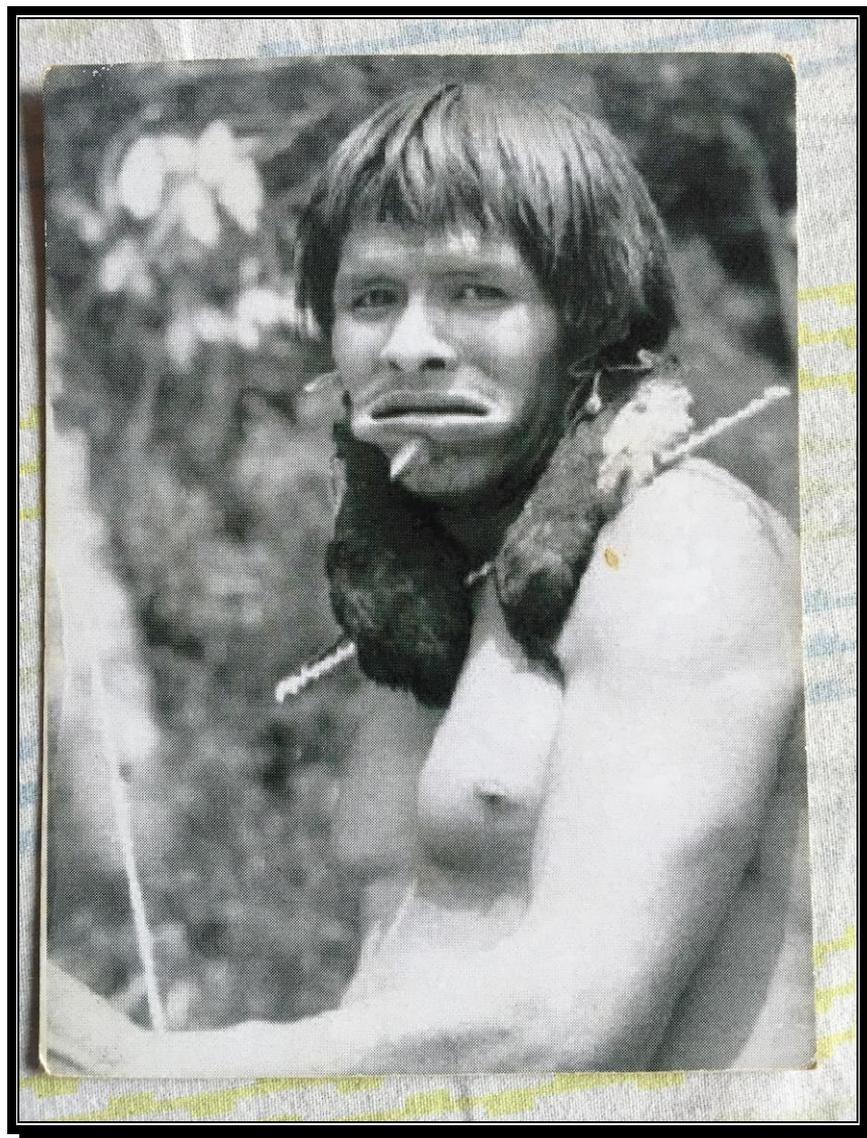


FIGURA 64: Acervo: álbum de família de MT [Haycumbay]. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

Fonte: Vladimir Kozák

Em seguida, Sue mostra uma foto da ã e diz: “A tia ã me contou a história desta foto aqui!” É perguntado a ela se ela lembra do que ã contou. Ela diz que sim e começa a narrativa:

“Ela contou para mim lá em casa que pegaram ela do mato e levaram ela embora. Levaram ela para Curitiba e deixaram o outro irmão dela, eu não conheço ele, que eu não lembro o nome dele. Depois que levaram ela, trouxeram ela, para ela encontrar com o irmão dela, para ir os dois para Curitiba. Daí, quando ela viu ele,

nossa, ela foi naquele carreirão. E tem a foto também, eu tenho lá em casa, quando ela viu ele, ela foi correndo, ela foi correndo os dois se abraçaram e eles bateram a foto. Eu esqueci o nome dele, ela falou para mim, mas eu esqueci. É uma história que é bonito ao mesmo tempo, mas é triste.” (Sue Xetá, encontro da Caixa da Memória 02/11/2018)



FIGURA 65: Acervo: álbum de família de MT [Haycumbay]. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

Fonte: Vladimir Kozák

Ã montada, com José Dival de Souza, Sue recorda que a tia ã contou para ela sobre esse episódio. Ela também afirma ter guardado a fotografia do reencontro de ã com seu irmão. Sobre a questão dos acervos familiares Xetá, toda família Xetá busca cultivar sua memória com objetos, reportagens, fotografias, livros, revistas, jornais. Um exemplo é o caso de Tig (Eirakã) e Pau seu filho que em visita para devolutiva dos livros da Coleção Memória Xetá, Pau nos mostrou uma revista feminina - Marie Claire - que sua mãe pediu num consultório médico, pois enquanto aguardava para ser atendida, ao folhear a revista encontrou a seguinte reportagem:

• OS SOBREVIVENTES •

Uma das últimas sociedades indígenas a entrar em contato com os brancos no Brasil, os Xetá foram praticamente exterminados nos anos 50. Uns poucos sobreviventes, então crianças, foram espalhados e cresceram sem saber que não estavam sós. Lúcia Cristina de Barros conta a história de ã, uma mulher que por 40 anos acreditou ser

A ÚLTIMA ÍNDIA XETÁ

A não sabe cantar, dançar, nem rezar. Ou melhor, reza sim, mas sozinha, de um jeito só dela, pede saúde para a família, enquanto os filhos visitam a igreja católica local. Pintada de um azul novinho, a construção com a cruz se destaca das demais casas, de madeira igual, mas cujo azul o tempo desbotou. Em volta a paisagem é linda: as araucárias erguem os braços para o céu, como em louvor permanente pela terra que os índios consideram sagrada.

A aldeia de Mamecas, onde ã vive hoje, é uma reserva indígena no noroeste do Paraná. De Curitiba chega-se à maior cidade local, Guarapuava, num monomotor que por 50 minutos sobe um tapete verde, aqui e ali bordado com luz elétrica. Da cidade de 180 mil habitantes, cuja principal atividade econômica é a agricultura, chega-se à aldeia de Mamecas em mais uma hora sacolejante pela estrada de terra vermelha. Aqui vivem famílias da nação Kaingang, povo outrora guerreiro, hoje em luta apenas por ter o que comer e preservar suas tradições. Entre eles só falam a própria língua, na qual as crianças sorridentes, de cabelos lisos e rostos redondos, são introduzidas antes de aprenderem o português. A ex-

ceção é ã. Ela não fala Kaingang nem tem no sangue a bravura guerreira. ã é uma índia Xetá.

"Meu nome mesmo de índio, o nome de mato, é Moko, que quer dizer tamanduí. ã é como me chamam os brancos", explica a índia. Ela não tem mais que 1,40 metro de altura. Deve ter cerca de 49 anos. "Não sei quantos anos eu tenho", diz.

Datas e nomes são complicados na vida de ã—além de outras coisas. Não é para menos. Ela não foi criada nem como índia nem como branca, perdeu cedo as referências de seu povo enxada foi colocada no lugar—nem o alfabeto, que ela até hoje desconhece. A sua é uma história de perdas, que começa em dezembro de 1954, quando ã tinha cerca de 5 anos e o povo Xetá fez sua derradeira tentativa para evitar o desaparecimento. Em vão.

SERRA DOS DOURADOS

O s Xetá (nome que significa "mós todos") viviam na região de Serra dos Dourados, noroeste do Paraná, que só foi colonizada no fim dos anos 40, quando o governo incentivou ali a instalação de fazendas de café e gado. A chegada das companhias de colonização e imigração marcou o início das primeiras histórias sobre a existência de índios, em 1948.

"Quando começou a ocupação, os índios passaram a fugir. Isso foi limitando seu território de caça, caça e pesca, que precisava ser amplo, pois eram nômades. Em 54 eles ficaram encurralados", explica a antropóloga Carmen Lúcia da Silva, pesquisadora do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná.

No dia 8 de dezembro daquele ano, seis índios apareceram na



A índia Xetá ã, hoje e quando foi levada de sua aldeia

FIGURA 66: Revista Marie Claire. Acervo pessoal de Tig (Eirakã). Douradina-PR

Fonte: Wagner Djagoj Candido.

Curioso é que Tig (Eirakã), uma mulher Xetá, uma das sobreviventes da tentativa de extermínio, lendo sobre seu povo extinto e sua própria extinção, já que a reportagem informava que ã seria a última índia Xetá, nem ela nem MT (Haycumbay) – protagonista de nossa investigação – existiriam, segundo o enunciado da famosa revista. Apesar, é claro, da jornalista Lúcia Cristina de Barros, nas letras menores, indicar que foi ã quem, por 40 anos, acreditou ser a última índia Xetá. A reportagem também faz menção do dia em que foi levada para longe dos seus.



FIGURA 67: Revista Marie Claire. Acervo pessoal de Tig (Eirakã). Douradina-PR
 Fonte: Wagner Djagoj Candido.

Sue também, em seu acervo pessoal, tem um jornal da época da morte de seu pai, que, como é de praxe, informa a notícia da morte e relaciona com a extinção, quando afirma que, com a morte de Tikuein (Mã), restam apenas sete sobreviventes desta tribo genuinamente paranaense. (FOLHA de LONDRINA, 2005)

As manchetes de jornais e revistas, os livros didáticos e publicações acadêmicas, as diversas mídias, de maneira enfática contribuem para a versão da extinção. O povo Xetá coleciona, indignado, esses registros. Entretanto, no exercício da memória, recriam sua identidade atual, confrontando informações, usando esses documentos históricos como gatilho para problematizar sua própria história e recriar as representações que fazem de si.



FIGURA 68: Folha de Londrina, acervo pessoal de Sue Xetá, dez/2005

Fonte: Wagner Djagoj Candido.

Na sequência da foto de ã e de tudo que ela gerou a partir da narrativa de Sue e suas lembranças, trabalho de memória coletiva militante, IT pega uma foto do Tuca e diz: “Como é mesmo o nome dele? Eu conheci ele!” Num esforço de colaborar para o trabalho de memória coletiva, que se desenvolve de maneira espontânea e ritualística, com a solenidade sempre presente em seus aspectos afetivos, familiares e de identidade étnica. Ela se esforça para lembrar, mostra a fotografia de Tuca aos demais, especialmente para sua mãe e Sue, para confirmar e moldar sua memória, assim como Halbwachs prevê, quando propõe a memória coletiva como baliza para legitimar a memória individual.



FIGURA 69: Acervo: álbum de família de MT [Haycumbay]. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

Fonte: Vladimir Kozák

Sue mostra a foto seguinte, de representantes de seu povo tecendo ao modo Xetá e diz que seu pai ia ensinar eles fazerem tecido no tear, já tinha separado até os bolos de fibra vegetal, tudo pronto, quando ele chegasse de Brasília ele iria ensinar, mas não deu tempo, lamenta Sue. Importante destacar que, como educadora social, convivi durante nove anos com Sue e sua família e apenas a partir da Caixa da Memória tive acesso a essas histórias e revelações. A ritualização do processo de lembrar deu ao trabalho de memória uma qualidade que jamais experienciei. Não que não tive informações privilegiadas do passado antes, mas a qualidade da experiência é bastante distinta das demais, dando um tom de sacralidade ao evento.



FIGURA 70: Acervo: álbum de família de MT [Haycumbay]. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

Fonte: Vladimir Kozák

A ritualística ganha qualidade quando, mesmo sem ter previamente escolhido a data – tendo nos valido apenas do critério de feriado para melhor organizar a logística dos encontros – nos vemos em volta da Caixa da Memória celebrando, no dia de Finados, os ancestrais - entre eles Tuca e Tikuein, aqueles que antes foram considerados guardiões da memória e que agora assumem o papel de ancestrais.

Para completar a celebração dos que já se foram e fazem parte desta memória ancestral, MT olha uma foto e exclama: “O Kozák!”



FIGURA 71: Acervo: álbum de família de MT [Haycumbay]. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

Fonte: Vladimir Kozák

IT também assume protagonismo e sentido de pertença quando observa a anatomia do seio de uma mulher que, segundo ela, está dando de mamar, pois as formas dos seios demonstram isso. MT [Haycumbay] e Sue olham a foto e concordam.



FIGURA 72: Acervo: álbum de família de MT [Haycumbay]. Serra dos Dourados-PR. 1952-60.

Fonte: Vladimir Kozák

Nesse momento LB e RS dividem atenção com as fotografias da memória atual, aniversário do WW. RS brinca dizendo: “olha que cara bonito”, se referindo a ele mesmo na foto em que está sendo pintado por TB. Apontam para os convidados da festa de aniversário de WW e descrevem nomes. Brec observa os cabelos de LB numa foto em que ela é pequena e destaca que seu cabelo é lindo, cheio de cachos. IT observa que os cabelos de LB são parecidos com o de Sue.

MT [Haycumbay] continua apresentando cada fotografia e sinalizando para Sue que está ao seu lado na roda: *“Aqui é Ajatukã; aqui é Eirakã, o pai de Tig [Eirakã]”*; ela mostra o Dr. Loureiro e o motorista dele; mais uma fotografia do Kuein; “o Geraldo, o irmão da minha madrinha que mora lá em Douradina”; ela recebe nas mãos a primeira fotografia que usamos na foto-elicitación e começa a comentar com Sue: *“Não é a família [de] Eirakã que a senhora me mostrou?” Ela responde: “Ah! É o Ajatukã com a mulher dele, ela morreu lá em Ivaté também. Quando ele morreu na Santa Rosa, ela pegou os dois Tikuein, ela morreu na fazenda São Francisco e daí os meninos, daí o Paulo da fazenda São Francisco adotou os dois.”*

IT continua, simultaneamente com sua mãe, descrevendo as fotos antigas, observando a anatomia do corpo feminino e buscando semelhanças e diferenças com o seu próprio corpo, suas filhas fazem o mesmo. E ela conclui que deve ter alguma coisa a ver na genética que possibilita algumas semelhanças que ela percebe – sentido de pertença.

Desse assunto derivou-se para os partos, aleitamento, colostro, parto natural e cesárea, as mulheres protagonizaram, com algo expressamente feminino que é gerar e amamentar filhos. RS entrou na conversa para lembrar que agora ele falava como cacique, já que sua sogra o confirmara na cultura Xetá, oferecendo-lhe um colar. Brec lembrou que ele era cacique, mas quem manda são as mulheres. Todas riram e concordaram.

Terminada essa parte continuamos para lembrar que a Caixa da Memória não pode ser esquecida. É preciso ser dinâmica no exercício de lembrar, com mais coisas, frutos de novas experiências, por isso escolhemos uma caixa, relativamente grande. E as fotografias são um elemento de memória poderoso, pudemos observar nessa primeira etapa do encontro. Nesse momento MT [Haycumbay] comenta que tem que tirar uma fotografia do seu núcleo familiar e pôr dentro da Caixa da Memória.

Enquanto eu apresentava os desenhos produzidos na oficina de literatura Xetá e os descrevia, Wagner, autor da Técnica de Interpretação por Desenhos, dava uma explicação da definição e como a desenvolveu. Fui distribuindo os desenhos e texto, todos plastificados para resistirem ao tempo e à umidade ou mofo. MT [Haycumbay] foi até seu quarto e voltou com muitas lembranças de manchetes de jornais, revistas, fotografias, livros, vídeos, certificados de palestras que ela desenvolveu ao longo de sua vida, que compunham seu acervo pessoal e que naquela ritualística ela gostaria de partilhar ao colocar na Caixa da Memória.

Ela voltou do quarto e protagonizou essa etapa. Foi tirando memória de pastas, envelopes e plásticos e motivando a roda a contar quem estava nas fotos, como uma confirmação ritualística de fazer trabalho de memória. Mostrou para a recém-amiga, Brec, uma série de jornais com notícias e entrevistas sobre ela e seu povo: fotografia do batizado de IT; os jornais também se tornaram uma fonte narrativa, com fotos antigas e de parentes já falecidos etc.; homenagem no dia da Mulher, MT [Haycumbay] representando a mulher indígena; fotos do Bru, neto de Tuca; do Museu do Paraná com os bichinhos de cera de abelha. Um momento síntese de trabalho de memória. RS indagou: “Mas você guardou esses jornais por todo esse tempo?” IT responde: “Sim! É minha mãe, ela guarda!”

3.4 Análise dos Dados

MT [Haycumbay]

Para Mori (1998) a memória é recurso para apreensão da identidade, sendo que essa se forma nas condições históricas e sociais – objetivas – como elementos fundamentais na sua promoção. A memória é dinâmica e o seu contrário, o esquecimento, se dá pelo declínio da experiência. Em Silva (1998, p.87) MT [Haycumbay] deplora sua falta de memória: “Minhas lembranças parecem que se apagaram! Não consigo lembrar quase nada de minha vida desde que saí de junto dos meus pais”.

No mesmo trabalho etnográfico ela percebe, no diálogo com a pesquisadora (HALBWACHS, 1990), o ressurgir de suas lembranças:

Engraçado você perguntando agora para mim, tento ir até lá, e algumas coisas eu consigo lembrar. Parece um filme. Eu me lembro do que eu senti ao ter que viver ali na fazenda. Eu me lembro que não sabia falar o português, e aquela gente também não me entendia. Eu não queria ficar, ali, mas não sabia como dizer. (SILVA, 1998, p. 88)

A experiência de MT [Haycumbay] nos últimos 23 anos, desde que ela fez a etnografia com a antropóloga, ajuda a que essa memória do passado se consolide. A inquietação de MT [Haycumbay] em tentar lembrar sua vida no mato permanece, e é possível perceber isso na interpretação que ela dá a uma das imagens do ensaio fotográfico, onde, diante das lacunas de sua memória, ela constrói um discurso que apresenta um esforço em fazer o trabalho de memória a partir de uma situação inédita e específica: MT [Haycumbay] exhibe no seu rosto o grafismo ritual Xetá pela primeira vez, e se encontra às margens de um afluente do Rio Ivaí, território tradicional Xetá. Nesse caso o esquecimento vem acompanhado do reconhecimento da situação em que ela se encontrava como uma situação específica da cultura. Esse reconhecimento, podemos supor, se relaciona com as experiências que acumulou ao longo do tempo e com a transmissão dessas experiências. A medida que MT [Haycumbay] vai compartilhando essa memória do passado com a família, parentes e pesquisadores, essa memória vai se consolidando (BARTH, 1995). Ela se acerca mais das memórias do passado no mato e vai formando de maneira dinâmica uma memória da sua experiência presente que se liga com aquela do passado. A memória de MT [Haycumbay] se consolida nesse processo, mas também se legitima, à medida que seu conteúdo é compartilhado e encontra eco na memória de seus pares ou na aceitação de sua autoridade por membros de sua cultura. Halbwachs (1990) nos coloca a necessidade dessa legitimação para que as lembranças se façam memória.

Esse processo pôde ser observado quando MT [Haycumbay], confrontada com duas fotografias de tempos diferentes (uma, do passado, do mato, de seus familiares, outra, do presente, de suas duas filhas), utiliza as duas para falar de família – ela reconhece a fotografia do mato como de família – e passa a falar dessas duas imagens enquanto uma unidade que se estende dramaticamente no tempo como sentido de pertença. A representação de si se desenvolve através dos

dados e discurso sobre eles, especialmente na foto-elicitación. MT [Haycumbay] procura marcar as diferenças daquelas imagens que são de álbum de família, como o caso do aniversário de seu neto, destacando sua importância; entretanto ela expressa, de maneira veemente, que a imagem dela e seu neto com os parentes em volta do fogo é mais importante. Ela procura marcar níveis de importância para cada imagem que retrata memória afetiva da família e memória étnica – aqueles elementos que comprovam a identidade do seu povo. Portanto a representação de si é avaliada em seus múltiplos aspectos, entrelaçando seus elementos e significados, mas há uma hierarquia de função identitária que ela procura pontuar.

Na imagem de suas duas filhas, que se encontram pela primeira vez depois de 30 anos de procura, há um esforço de síntese identitária, já que a imagem não traz elementos étnicos facilmente identificáveis; no entanto representa elementos dramáticos, identitários e étnicos, a partir de seu contexto, que se situa nas consequências da dispersão. Na visão que MT [Haycumbay] forma da sua própria experiência, do mundo à sua volta, ela constrói a sua própria identidade. Ela se reconhece nos elementos identitários que ela elege como próprios de seu povo, ligando o passado ao presente.

O reconhecimento dos elementos identitários do passado também surge nos desenhos de MT [Haycumbay], durante a oficina de literatura. A visão de MT [Haycumbay] da floresta, da vida no mato, transparece com destaque, marcando a diferença de suas representações para os demais. Há ausência quase total de elementos estereotipados, concentrando-se os desenhos em elementos que ela reconhece como do passado da vida no mato: a presença da trilha (carreiro), das árvores com raízes aparentes, da onça e de animais de caça, da cobra, da cachoeira, mina, rio, riacho.

No texto-síntese da oficina de literatura ela reconhece com precisão a função pedagógica do mito, sem agregar elementos alienígenas, e ainda adiciona a questão da punição (vingança) que aparece como traço da cultura, principalmente no período de dissolução, quando os conflitos internos entre os grupos que viviam no mato se acirram (SILVA, 1998).

A força dos elementos identitários indígenas se impõe nos desenhos e no relato de MT [Haycumbay]. São esses elementos que, sempre presentes no seu discurso, demonstram sua maneira de pensar Xetá, a sua episteme indígena, à

frente do seu olhar, quando considera os desafios com que a sociedade não indígena a tem confrontado. O mundo que MT [Haycumbay] vê, interpreta e transforma à sua volta é transfigurado por seu pensamento e adquire, assim, significado dentro da sua cultura. Essa transfiguração epistemológica dos elementos de sua experiência constrói o seu discurso e transparece nas diversas formas em que ela representa o seu mundo.

No encontro da Caixa da Memória sua condição e identidade atual se confirmam no papel de anciã depositária das memórias do povo, ainda que seja importante para referendar essa memória a presença ritualística de outros detentores de memória – sua filha IT, sua “sobrinha” Sue, a pesquisadora (BARTH, 1995). Ela toma uma participação ativa nesse papel que se desenvolveu e forjou durante toda a sua vida, e que é visível nos registros etnográficos e na sua atuação política presente. MT [Haycumbay] não se limita a receber os materiais produzidos durante as oficinas enquanto devolutiva da pesquisa, mas agrega à Caixa da Memória todo seu acervo pessoal de fotos e objetos, não apenas depositando-os na caixa, mas construindo um discurso de apresentação desses objetos como representativos da história e da identidade Xetá. MT [Haycumbay] é agregadora, ao distribuir papeis e responsabilidades aos presentes, com bom humor, mas com verdade e afetividade. Se coloca claramente como líder, organiza as dádivas oferecidas e participa a todos a sua importância. De simples ocasião para uma devolutiva, a Caixa da Memória se faz em ritual sob a batuta de MT [Haycumbay] (BARTH, 1995).

A atuação de MT [Haycumbay] na Caixa da Memória confirma o amadurecimento de sua memória do passado e dos reflexos dessa memória no presente (HALBWACHS, 1990). De uma resistência inicial à lembrança – pela dor causada pelas experiências passadas e pelo papel normalmente secundário da voz feminina na cultura Xetá – MT [Haycumbay] passa a uma atuação política efetiva, importante.

Bartolomé (2006), ao nos falar dos processos etnogênicos, nos coloca o conceito de reetnização, que liga a etnogênese à emergência da atuação política e, devido a essa atuação, à diferenciação interna que ocorre nos grupos. No caso do povo Xetá, e mais especificamente da atuação de MT [Haycumbay] e de sua família, a emergência da voz feminina traz, verdadeiramente, para o processo de

transformação histórica contido na relação do povo Xetá com a sociedade não-indígena, uma nova força transformadora, que aponta, portanto, para uma mudança de perspectiva em relação ao futuro. Podemos ver, nesse caso, nas palavras de Bartolomé, a “adoção deliberada de uma condição tradicionalmente subalterna, à qual se pretende imprimir uma nova dignidade (idem, p.68).” Bartolomé se referia, mais especificamente, à relação entre indígenas e não-indígenas, e trazemos sua reflexão aqui para falar do processo interno de diferenciação em função de conflitos externos que se espelham também internamente, no caso, nas relações de gênero (SILVA, 2003).

Nas expectativas MT [Haycumbay] protagoniza a atuação feminina, não apenas sua, mas de suas filhas e netas, numa dinâmica de atualizar a voz feminina Xetá e confirmar sua potência política no ato de lembrar, fazer trabalho de memória, ser mulher Xetá. Ela atribui grande valor ao seu neto enquanto voz Xetá – não apenas a ele, mas também ao seu genro, negro, e às mulheres de sua família. A primazia da memória do passado deixa de ser um privilégio masculino e essa memória passa a ser atualizada, no interior das sociedades indígena e não indígena, dentro de novas condições, em que aparece, finalmente, a voz da mulher (BARTOLOMÉ, 2006). As expectativas do futuro, enquanto uma memória não vivida que movimenta as ações presentes e que tem no território seu principal tema, ganha novas vozes, que tornam mais complexo o diálogo interno, com a chegada de novos protagonistas.

A ação de MT [Haycumbay] e do grupo de Umuarama traz dinamismo ao processo de formação de identidade do povo Xetá. O reconhecimento de cada indivíduo enquanto membro de seu povo ultrapassa os conflitos internos de suas lideranças e confirma a legitimidade histórica das mudanças observadas, num processo de etnogênese (HILL, 1996). O povo, apesar de tudo, e de todas as alterações e modificações, resiste às tentativas de descaracterização, de total absorção, de condenação à extinção. A voz e a presença ativa das mulheres Xetá – em destaque aqui as mulheres do grupo familiar de Umuarama – inaugura uma nova fase dessa resistência enquanto processo de etnogênese (BARTOLOMÉ, 2006).

IT

O conceito de transfiguração epistemológica traz para a análise dos modos de ser e viver dos povos tradicionais o seu próprio pensamento como gerador dessas vivências e como forma de interpretá-las. O confronto diário da memória ancestral indígena com o cotidiano e necessidades do mundo não indígena constitui um conjunto de problemas cuja reflexão tem como carro-chefe a episteme indígena. IT, ao ser confrontada, no seio de sua família, com a situação de interpretar o passado de seu povo no seu próprio presente, busca o olhar indígena, num esforço de pertencimento, de olhar na perspectiva do indígena. Isso pode ser reconhecido quando ela propõe um ensaio fotográfico Xetá para compor a oficina de fotografia. Ela tem a iniciativa de usar a técnica fotográfica como instrumento de produzir prova e registro de sua ancestralidade, atualização de sua identidade. Ela comenta nunca ter utilizado o grafismo Xetá e ter esse desejo; no exercício de reflexão ela diz não ter conhecimento sistematizado - étnico - para sua intenção, ela diz que seu desejo é de origem estética, na ausência dos signos e significados étnicos. Contudo, essa estética revela em IT um claro desejo de pertencimento e outros signos vão surgindo durante a atividade proposta: acompanhando o grafismo, a presença da família, enquanto um grupo Xetá, na beira de um rio em pleno território tradicional Xetá, IT faz questão, em um dado momento, de tirar uma foto em meio a vegetação, no meio do mato, habitat onde viviam os ancestrais Xetá. A estética, portanto, acompanha um conjunto de imagens que ela tira de sua consciência e exterioriza a partir da fotografia. Os elementos da tecnologia, normalmente identificados com o mundo não-indígena, se tornam aqui meio de afirmação da sua identidade a partir de elementos que fazem parte de sua educação como indígena, herdada da mãe, do contato com os parentes, com os pesquisadores, das informações trazidas por eles das histórias contadas pelos ancestrais. É o seu pensamento indígena, os traços epistêmicos que insistem em permanecer, que direcionam a sua ação.

Em outra interpretação e análise, quando lhe é oferecida uma imagem ancestral de uma família tipicamente Xetá no mato, ela direciona sua percepção para os elementos misturados: o fato de ser uma família Xetá posando para uma foto, ela destaca o entrelaçamento de elementos das duas culturas, a indígena e a

alienígena. Contudo, o foco da interpretação de IT está no olhar do indígena, de como aquele grupo observa, com admiração e curiosidade, o fotógrafo que lhes registra a imagem. A visão de IT, portanto, segue um caminho inverso do que seria a consideração da mesma imagem por um não-indígena. Em evento recente sobre fotografia, identidade e pertencimento, ocorrido em um festival de fotografia em Brasília-DF, o público não-indígena, mesmo sendo provocado a construir uma identidade de pertencimento com a ancestralidade indígena – a partir da mesma fotografia – direcionou seu olhar de forma distinta, num esforço de uma condição diferente que se desenvolve para aproximação de uma outra cultura. Seu olhar, portanto, era de sua cultura para a cultura sugerida pela fotografia. IT, inversamente, parte do olhar do indígena, e tenta compreender a cena a partir desse olhar. Não há necessidade de criar uma motivação externa para sua aproximação, a identificação é imediata, sem a mediação de um tema específico, como foi o caso da dinâmica ocorrida em Brasília-DF. Elementos estereotipados que surgem por vezes na fala não-indígena (o fato dos indígenas estarem nus, de viverem na floresta etc.) também estão ausentes da fala de IT; aquele estranhamento tipicamente ocidental de encarar os nativos como exóticos não acompanha a sua narrativa. Ela vê imediatamente uma família em confronto com elementos de um mundo que ainda lhe é estranho e não o contrário.

Na outra fotografia, de encontro familiar mais recente em volta do fogo, ela destaca a mistura de elementos identitários, mas é o indígena que prevalece em sua interpretação. Há uma defesa dos elementos indígenas, uma eleição de superioridade dos elementos indígenas em detrimento dos não-indígenas. Ela até os reconhece (todos vestidos à moda não-indígena, “com a roupa do branco”) mas é no fogo que ela determina o elemento por excelência para expressar identidade, e afirma que todos – indígenas e não-indígenas – estão em torno desse elemento identitário fundador: o fogo (e ressalta que por isso “a cultura indígena está forte”). Esse olhar é esforço de memória coletiva enquanto processo identitário, atualização da cultura: família e povo, indígena e não-indígena, o branco e o negro nesse contexto; a anatomia e a aparência, o biotipo, esforço de lembrança e comparação, diferença e semelhança em conexão: formação da consciência de si num processo de etnogênese. Uma nova forma, atualizada, de considerar o próprio povo em confronto com as exigências do meio e com a presença do elemento não-indígena,

afirma uma nova maneira de ser e de existir como indígena, como povo, como Xetá. Bilby⁹⁷ (apud HILL, 1996, p. 119) nos diz que:

In current usage, ethnogenesis most often denotes a gradual process through which older ethnic categories and boundaries are redefined. Sometimes it is used to refer to the transformation or shifting salience of preexisting cultural identities as they become politicized in new contexts.

O processo gradual de mudança histórica e resistência pelo qual passou o povo Xetá se revela na forma de considerar o próprio passado e sua identidade por IT. O momento político reforça o seu pensamento e ação, a partir de novas exigências e de novos papéis assumidos pela mulher indígena, que se acerca agora mais de sua memória e se coloca a responsabilidade da afirmação e da transmissão de sua cultura frente à pressão cultural do mundo não-indígena.

Os desenhos que ela elabora também trazem traços dessa conexão, ela mistura elementos estereotipados com elementos-síntese da cultura do seu povo. Não ignora nenhum signo de ambas as culturas, no esforço de compor uma imagem fidedigna do cenário, do figurino, de episteme indígena e não-indígena. Para apresentar e interpretar a cultura do povo Xetá ela se vale dos dois olhares, pois ela dispõe de ambos e os usa de forma a garantir que sua interpretação ocorra para destacar sua identidade étnica. A mistura de elementos se entrelaçam para compor um sentido étnico para cada desenho, os elementos da cultura Xetá aparecem, por vezes, com precisão: o desenho da primeira tapuy, o grafismo facial Xetá, o fogo, a presença do líder. O aumento numérico progressivo dos elementos presentes nos seus desenhos nos indica o acerto da técnica em expandir o campo imagético da memória, e o quanto IT consegue ampliar a sua compreensão dos elementos do passado contidos na sua própria memória. A esse viés quantitativo acrescentamos o qualitativo: em seu texto-síntese IT nos fala de elementos de fartura (que existiram num passado remoto, de seus ancestrais, visto de forma quase idílica: “muitos índios, muito bicho, muita mata”). Aqui a memória constrói a dignidade da vida na mata. Para além dos dados empíricos – IT desconsidera, até porque o próprio texto

⁹⁷ No uso corrente, etnogênese mais frequentemente denota um processo gradual por meio do qual categorias e fronteiras étnicas mais antigas são redefinidas. Algumas vezes é também usado para se referir à transformação ou mudança significativa em identidades culturais pré-existentes à medida que elas se tornam politizadas em novos contextos. (Tradução livre)

do conto e do mito não tratam disso, as dificuldades da vida na mata e os problemas advindos do esbulho e da própria dispersão – IT vê um mundo ideal, marcado pela “fartura”, como sinal de bem-aventurança, o que significa uma defesa genuína e autêntica da vida de seus ancestrais. IT segue a tradição da defesa do modo de vida ancestral que podemos ver também em outros sujeitos Xetá e no trabalho etnográfico realizado pela antropóloga Silva (1998, 2003), quando os anciãos relatam, por exemplo, a divisão igualitária da caça como exemplo de respeito e justiça.

No encontro da Caixa da Memória podemos observar a síntese de um padrão no exercício de compor, através da memória coletiva, a formação de sua identidade e de seu grupo familiar. Ela tenta projetar em si e no outro o pensamento, a perspectiva indígena, sua ética e estética, o estranhamento e familiaridade com elementos identitários. Quando observa a anatomia do corpo de uma ancestral, ou quando compara o cabelo cacheado de sua filha mais velha aos cabelos de Sue, quando se refere à irmã que encontrou e sua intenção de usar o grafismo Xetá e que agora o álbum de família se completou com a chegada de uma nova integrante. Tipicamente uma identidade de fronteira, porque ela lança mão de aspectos dos dois mundos para celebrar e defender sua identidade indígena.

Barth (1995) relata a dinâmica de produção e reprodução dos rituais da cultura dos povos OK nativos da Nova Guiné, e nos coloca a relação entre o saber do iniciador e as pressões que recebe ao longo do tempo que transcorre entre um ritual e outro, de aproximadamente 10 anos. A memória do ancião iniciador precisa ser revitalizada nesse meio tempo, em que participa, também, em rituais de aldeias vizinhas, a cada dois anos, aproximadamente. As lacunas existentes na memória do iniciador são preenchidas de várias formas, participam nela a sua criatividade e inventividade, e, evidentemente, sofre a ação das demandas do cotidiano. IT, colocando-se, como a mãe, no campo da assimilação e transmissão da memória do povo Xetá, vive as injunções do cotidiano, em uma vida vivida no meio não-indígena. Barth (1995) remete ao perigo constante, sentido pelos nativos da Nova Guiné, de perder essa memória, de ver os alicerces desse mundo solapados pelo tempo e pelas circunstâncias. IT, na fronteira do mundo indígena e não-indígena, vive esse perigo, de ver as lacunas do pensamento se ampliarem diante da pressão externa à cultura. Frente às oportunidades escassas de convivência com os parentes ou de

acercar-se da cultura Xetá, IT empreende um esforço constante de promoção da memória coletiva de seu povo, tais como: problematizar a ausência de informação exata sobre seu povo nos livros didáticos, ao ser confrontada com o fato de acompanhar a educação escolar de seus filhos; mais recentemente, promovendo condições de seu filho mais velho fazer excursões na cultura Xetá para se aparelhar a fazer palestras conferidas ao Núcleo Regional de Educação de Umuarama; receber parentes militantes e líderes de outros grupos familiares Xetá quando esses a visitam; quando ela protege e fiscaliza a aproximação à sua mãe de pesquisadores e jornalistas. Além de cumprir seus deveres como mãe, esposa e mulher urbana, ela desempenha um papel importante de conexão com a ritualização de sua memória e da cultura do seu povo. Daí seu interesse e participação no encontro da Caixa da Memória, que se faz enquanto ritualização da relação do mundo indígena e não-indígena, no contato com os objetos, fotografias, jornais, revistas, certificados, livros, vídeos. Ela percebe, no evento, a importância dada à necessidade do acervo e valoriza o papel da mãe de ampliá-lo e mantê-lo protegido.

WW

A participação de WW nos encontros que foram planejados para a coleta de dados foi uma participação de qualidade e quantidade distinta dos demais sujeitos da pesquisa. Ele não aparece na fase de planejamento. Chega mais tarde, quando volta do serviço, vai até a beira do rio, no feriado de sete de setembro, na proposta de ensaio fotográfico Xetá: apoia, incentiva, se emociona, mas se recusa a pintar o rosto, comenta que o fato de usar óculos dificultaria sua participação.

A dinâmica de vida de WW está em transição: como jovem, trabalha, namora e estuda⁹⁸. Seu trabalho numa lanchonete como chapeiro oferece uma dinâmica diferenciada. Os horários exigem um cotidiano que não é o mesmo dos demais membros da família. Enquanto a família dorme, ele trabalha, quando a família desperta, ele adormece. Nos finais de semana e feriados que, corriqueiramente, as

⁹⁸ Ele é acadêmico do curso de Química, campus Umuarama-PR da UFPR, turma 2019.

peças estão de folga, ele está comprometido com as atividades na lanchonete, e com isso procura conciliar a vida familiar, social e afetiva. Um típico jovem urbano; contudo, com diferenças sutis e profundas em sua personalidade, racionalidade e identidade.

O tema da conexão está sempre presente quando ele discute temas sobre memória e identidade. A conexão passado-presente está presente na organização de seu discurso. Desde muito jovem ele participa de atividades e eventos onde é convocado a debater sobre sua identidade e a memória coletiva de seu povo (SILVA, 2013, 2017). A importância da conexão – como aprendizado e como partilha – está sempre colocada e esse conceito está na gramática de WW para explicar quem ele é, quem são os seus, a representação de si é auxiliada por esse conceito poderoso e atual, um termo das novas tecnologias da informação e da comunicação, da neurociência, das redes sociais. E é justamente esse o conceito que ele adota para demonstrar a necessidade de promover memória para não se esquecer de quem é. Nesse caso, tanto Hill (1996) com o conceito de etnogênese – já que WW se vale de conceitos do mundo atual, ocidental, tecnológico, urbano, num esforço de compreensão e interpretação de sua condição de indígena, de fronteira – quanto Halbwachs (1990) – por WW empreender a ideia da manutenção da memória pelo mecanismo da conexão – nos informam da inteireza da experiência de WW e da relação, visível a partir dessa experiência, entre sua memória individual, sua experiência coletiva e o que lhe chega do mundo social/oficial.

A conexão significa, entre outras coisas, partilhar histórias (história vista como forma de partilha dos conhecimentos referentes à cultura Xetá). Histórias aqui se traduzem como memória, enquanto acervo pessoal de conhecimentos; relaciona-se com a experiência, e não apenas com as histórias e mitos da tradição – WW partilha as suas histórias com os parentes num processo genuinamente etnogênico. A conexão envolve um esforço em buscar as raízes culturais tanto nos sinais visíveis quanto na tentativa de lembrar; buscar pares que se identificam com a cultura também é importante (o padrasto negro, a pesquisadora).

O perigo da perda da cultura (BARTH, 1995) está no cotidiano, que mantém a família “longe” da cultura. Essa distância também está no tempo (os ancestrais estranhariam a situação atual, o rumo tomado pelos acontecimentos) e no espaço (a distância da família em relação a outros grupos Xetá – WW precisou viajar para

conhecer mais sobre o seu povo). Na atividade de foto-elicitação isso fica claro em seu discurso e interpretação. Como veremos a seguir:

Na primeira foto da atividade de foto-elicitação, WW, assim como a mãe, interpreta a foto pela inversão do olhar. Ele destaca o olhar de “curiosidade” dos indígenas fotografados. WW usa as expressões “normal” e “maneira simples de viver” para se referir à realidade vivida pelos indígenas, inspirada a ele pela foto. A curiosidade, a normalidade e a simplicidade estão, no olhar de WW, do lado dos indígenas. Essa interpretação evoca valores contrários da sociedade não-indígena (a vida anormalmente complexa e cheia de novidades que já não chamam a atenção) e situa o seu peso na diferença.

Na segunda foto, que é a foto da reunião em volta do fogo, em São Jerônimo da Serra. WW se coloca como protagonista da história da foto, que aconteceu no contexto de sua viagem à TI São Jerônimo para “conhecer um pouco mais da história do meu povo”. Diz que já conhecia todo mundo, mas que era necessária uma ocasião para compartilhar conhecimentos, histórias. A reunião é, no entender dele, muito breve para “muita coisa para contar ao mesmo tempo”. WW se coloca, portanto, como um Xetá detentor de conhecimento, que, no entanto, precisa saber mais, e compartilha o seu conhecimento com o conhecimento de seu povo, grande demais para o tempo de uma única reunião. Ele se vê pertencendo a esse todo e o faz com simplicidade e humildade, mas com a capacidade de partilhar sua pertença de maneira ativa e com um conhecimento válido, uma experiência que ainda é breve e pequena, mas que existe, qualitativamente, no conjunto de todas as outras.

Já na terceira fotografia - na foto da mãe com a tia – encontrada recentemente depois de 30 anos de ausência da família, WW enfatiza a experiência da mãe, a tensão da busca e a felicidade do encontro. WW, assim como as irmãs, se refere a TMS como “tia”, tornando o fato, que é óbvio do ponto de vista da consanguinidade – TMS é filha de MT [Haycumbay], e, portanto, irmã da mãe – aparentemente tranquilo do ponto de vista dos afetos.

A quarta foto, de seu aniversário, WW explica, em poucas palavras, as famílias separadas devido à separação de seus pais. O encontro das famílias lhe passou uma ideia de unidade e ele se sentiu feliz.

A quinta imagem - a fotografia da avó com o grafismo Xetá, WW fala da separação dos dois mundos para os membros da família, que não vivem muito sua

indianidade no cotidiano, “não encaixa muito no dia-a-dia”. E complementa: “Porque a gente vive muito longe desse mundo, sabe?” Ele reconhece a indianidade da avó ao vê-la com o grafismo Xetá, como “uma índia de verdade”, sem a “superficialidade” notada em outras representações. WW fala do “tempo” e das “dificuldades” que levam à “perca (sic) de nossas raízes”, mas fala também de tentar, de “juntar tudo” (reunir a memória e os sinais da cultura) e da presença de pessoas que “se identificam com a gente”, e se refere ao padrasto e à pesquisadora. WW liga a curiosidade dos ancestrais, na primeira foto, ao seu próprio esforço de conhecer a cultura Xetá (como se tais atitudes marcassem uma posição de resistência do povo ao longo do tempo, que começa com a observação do não-indígena pelo indígena no passado e que se amplia no presente para a observação do indígena por ele mesmo, frente ao perigo de perda da cultura).

É mostrada a WW uma foto da mãe com o grafismo Xetá, tendo a vegetação e o céu azul ao fundo. Ele vê a mãe “tentando se conectar” e liga seu esforço ao esforço da avó, que, por “ser índia”, quer saber “como realmente é” ou “como era antigamente, entendeu?” Não parece haver dúvidas, para WW, apesar do que ele considera como perdas culturais que se expressam no dia-a-dia da sociedade em que vivem, que a mãe e a avó – e ele mesmo – são indígenas. Para ele, o esforço de resistência se faz nessa tentativa constante de conexão, de aprendizado e de partilha.

Uma última proposta de narrativa visual lhe é colocada. É mostrada a WW uma composição de duas fotos de Wladimir Kozák, cada uma delas com um indígena usando paramentos Xetá. A pesquisadora o provoca, tentando fazê-lo imaginar um diálogo com os ancestrais, para além das barreiras do tempo. WW diz que, se pudesse se dirigir a eles, os alertaria das dificuldades pelas quais passariam (a relação com os não-indígenas, o esbulho, a dispersão). A pesquisadora inverte a perspectiva. O que esses indígenas diriam a WW? WW imagina seu estranhamento diante do rumo tomado pelas coisas, ao se depararem com ele. Imagina a si mesmo como alguém que se desgarrou daquela realidade, e afirma, nesse estranhamento, o seu firme sentido de pertencimento no discurso que, imagina ele, seus ancestrais profeririam: “Como que você chegou nisso, piá? Era pra você estar aqui que nem nós!”

Existe uma demonstração de pertencimento na articulação de um diálogo com seus ancestrais, o que denota uma condição que se dilata no espaço-tempo de sua conexão. Certa vez, IT comentou que, num desses dias repletos de afazeres, quando parece que o espaço do dia não permitirá a conclusão de todos os compromissos, ao passar de moto pela cidade em frente ao Bosque do Índio (monumento em homenagem a ele e seus ancestrais) (SILVA, 2013, 2017), ele comentou, olhando para a mata que cerca o bosque, que seria bom poder viver como seus ancestrais. Apesar de uma visão idílica do passado, o que é compreensível – temos uma tendência em valorizar o passado como sendo um tempo melhor – o que podemos destacar é ele encontrar essa nostalgia na mata preservada na cidade de Umuarama-PR como memória de seus ancestrais.

Na oficina de literatura, quando WW tem contato com a mitologia Xetá, base para seu trabalho de memória para aquela etapa da coleta de dados, no primeiro desenho a base de sua construção é o olhar da cigarra.

No segundo desenho, a noite (maquinações da cigarra) em oposição ao dia (a vida alegre dos ñanderetá, simbolizada pelos indígenas na cachoeira). A presença do líder à frente do grupo.

No terceiro desenho, permanece o tema da fronteira temporal. O diálogo dos Xetá com a divindade – Sol – que os auxilia e orienta. Os Xetá estão conectados com a divindade e entre si no espaço da floresta. O sapo evita que esse espaço de conexão seja alcançado pela vingança da cigarra, cujo mundo, obscuro, representa seu ódio (desconexão).

No desenho-síntese, WW faz uma representação em espelhamento, em que a realidade presente no momento da oficina é representada de maneira recorrente: ele representa, no desenho, o momento em que ele e suas irmãs estão desenhando. É o tema da conexão, que esteve presente tanto nos seus desenhos anteriores quanto na interpretação das fotos durante a entrevista com a pesquisadora (foto-elicitação).

O texto de WW é curto e privilegia o nexos entre as palavras-chave oferecidas para dar sentido à história. Ele busca um nexos racional, uma forma simples e eficaz de entender a relação passado-presente. É uma aposta na organização racional do conhecimento para entender a complexidade e as perdas do passado.

LB

No encontro de foto-elicitação, ao lhe ser apresentada a foto com uma família Xetá na floresta e lhe ser perguntado sobre seus sentimentos e pensamentos em relação a ela, LB responde: “A minha avó! (...) Porque quando ela era pequena ela vivia no mato.”

A avó não está representada na fotografia, mas LB se refere a ela como imagem evocada pela fotografia, levando-se em conta seus sentimentos e pensamentos de menina. A referência ao “mato”, ao habitat do povo Xetá no passado, passa pela experiência da avó, que chegou até ela pelos seus relatos e pelas próprias fotografias, guardadas por ela como acervo de família.

A foto da reunião em volta do fogo em São Jerônimo da Serra. LB pergunta: “Quem são?” Após a explicação da viagem da avó e do irmão, ela responde: “Essa imagem significa família”. LB não reconhece as pessoas na fotografia – indígenas Xetá sobreviventes da tentativa de extermínio (como sua avó) e outros pertencentes a suas famílias – mas reconhece o vínculo afetivo ampliado da forma como a avó, seus pais e seus irmãos reconhecem.

Na fotografia da mãe com a irmã, TMS. LB não esteve no encontro entre as duas, mas identifica a foto com a palavra “amor”. LB acompanhou o sofrimento e o empenho da avó e da mãe para encontrar a tia depois de 30 anos, e sabe da emoção do encontro.

A quarta foto é do aniversário de WW. LB diz que é a “família inteira do meu irmão”, contextualiza a foto falando da separação de sua mãe com o pai de WW, da inconveniência dele de “escolher uma família” e de que a ocasião permitiu que todos se juntassem numa só família. Chama a foto de “felicidade”. LB sabe da alegria de WW com a festa surpresa e de estar ao mesmo tempo com os dois ramos de sua família.

Na quinta fotografia – MT [Haycumbay] em atitude reflexiva, usando o grafismo Xetá - LB faz um relato pormenorizado do que a avó lhe contou sobre sua história desde quando “foi tirada da família dela” até os primeiros anos com a família de “brancos” de Douradina, que a criou. Fala de sua avó, que no início rejeitava a cama e ia “lá fora sozinha em volta da fogueira (...) porque antes ela dormia em volta

da fogueira, né?” Diz que a avó “não sabia falar” (o português) e que fora tirada de sua família porque era pequena e, ao andar na mata com os parentes, ficava para trás, e que foi o tio de MT [Haycumbay] que consentiu que ela ficasse com a mulher que a criou. LB lembra também da história do período do silêncio da avó, quando criança, em que ela se recusava a falar e que, por isso, pensavam que ela era muda. LB, ao olhar a foto, imagina a avó pensando nesse passado. E também no futuro.

Nas *extras* (na sexta foto) das mulheres da família (ela, a irmã, a mãe e a avó), tirada com todas exibindo o grafismo Xetá, às margens do rio Xambrê, LB guarda silêncio a princípio. Diz que não sabe o que a fotografia representa. Mas, ao ser provocada a dizer quem são as pessoas da imagem, responde citando as representadas e depois complementa: “São todas índias. É tudo família. E são todas mulheres”. E arremata: “Mulheres Xetá.”

No encontro de oficina de literatura Xetá, ao ser aplicada a TID- Técnica de Interpretação de Desenho, no primeiro desenho LB reproduz figuras estereotipadas. Apresenta certo esquematismo: a primeira parte da história é reduzida a seus elementos principais. A aproximação com a trama se dá por meio dos personagens. Já no segundo desenho, mais elementos aparecem. Recurso do balão de diálogo. Há árvores, macaco, pássaro, onça, a cachoeira (a representação da floresta). No terceiro desenho fogueira no centro do desenho e, em primeiro plano, felinos, figura humanas estereotipadas representando os indígenas, reunidos em volta da fogueira. O sapo no canto superior esquerdo, ao lado de uma árvore com o tronco cortado, a cigarra em voo (em fuga, como no final do conto e do mito).

No desenho-síntese há poucos elementos, mas há clareza, colorido. A vida alegre dos ñanderetá. Já no texto síntese, sua história tem, como nas versões do conto e do mito, um fundo moral, mas o equilíbrio (amadurecimento) é atingido pela tomada de consciência da cigarra – e não por meio de uma punição (vingança).

LB parece transitar na fronteira de dois mundos: o de sua adolescência no mundo não-indígena – onde recebe, tal qual os irmãos, as pressões devido à sua identidade indígena – e o mundo de sua cultura indígena, Xetá. Nos seus desenhos os recursos de representação e movimento que utiliza evocam o mundo não-indígena.

LB vai agregando elementos aos desenhos – como fizeram, no geral, os outros participantes – mas não abandona o esquematismo e a simplificação,

usando, no geral, poucos elementos. Usa recursos para indicar movimento e diálogo (pontos, linhas, balão), faíscas para indicar o crepitar da fogueira, espuma para indicar a força do impacto das águas na cachoeira, os raios do sol são uma coroa em torno de um arco de círculo – o que mostra que ela sabe expandir a ideia do objeto representado para além do desenho. Esses elementos mostram a influência das histórias em quadrinhos sobre LB.

LB utiliza elementos do mundo não-indígena para construir sua compreensão da história contada na oficina de literatura. Essa compreensão passa pela apreensão dos elementos da história por meio dos personagens, do diálogo, dos elementos da floresta. Ela constrói uma idealização da vida em volta da fogueira e da alegria de compartilhar dias ensolarados junto à cachoeira. Os Xetá são coloridos e felizes. É possível, diante das dificuldades e do ressentimento, a tomada de consciência e a felicidade – como numa versão leve de um conto de fadas.

Já as fotos evocam, no geral, imagens de família ou que se reportam à família – por meio da memória da avó. LB reconhece esses laços, os situa afetivamente e os aceita, mesmo quando não reconhece os fotografados.

O relativo isolamento do grupo de Umuarama-PR e sua mobilidade limitada faz com que LB e seus irmãos – todos em idade escolar – tenham pouco ou nenhum contato direto com outros membros Xetá da família. LB e os irmãos não conhecem diretamente muitos de seus parentes e outros membros do povo Xetá que moram nas terras indígenas – a menos que algum evento especial aconteça, como a viagem de WW a São Jerônimo com a avó e a visita eventual de algum parente a Umuarama. Recentemente sua avó MT [Haycumbay], sua mãe IT e a irmã TB foram visitar pela primeira vez a tia TMS, mas LB e WW permaneceram em Umuarama. A intermediação das redes sociais acaba sendo o único canal de relação continuada entre os membros do povo.

A presença-ausência desses laços explica, em parte, a timidez ou a reserva – principalmente de LB e WW, adolescentes que buscam a sua integração entre os jovens da sociedade local – para falar do passado e de seus laços indígenas. Contudo, quando esses laços estão presentes, como na relação direta e cotidiana com a avó, o testemunho da memória aparece com todo o vigor.

É com base na memória da avó e em seu papel assumido de transmissora das histórias da ancestralidade, que LB constrói sua relação com a cultura, se

apropriando dessa experiência e dessas histórias. Embora as informações também lhe cheguem por outras pessoas em ocasiões e por meios diversos – por exemplo, com a mãe e com o irmão, que também acumulam conhecimentos sobre a cultura – é por meio do laço afetivo com a avó que o conhecimento sobre sua indianidade lhe chega com mais força. A ideia de família, de buscar manter a todos unidos e reunir os componentes dispersos, de considerar a família como uma totalidade que se prolonga no tempo e no espaço – mesmo que esses intervalos forcem a ideia da persistência da dispersão e seus efeitos – chega até LB e seus irmãos por meio de MT [Haycumbay]. A família do mato e a família atual; o núcleo de Umuarama e os parentes de São Jerônimo; os dois ramos da família de WW, todos esses grupos, além de outros, separados pelo tempo e pelas adversidades nas relações internas ou com o mundo não-indígena, acabam sendo vistos por LB e pelos irmãos como unidades, passíveis de, em algum momento, se unirem, mesmo que brevemente, provando, para esses jovens, a sua compatibilidade afetiva. É nesse ponto que as interpretações de LB das fotografias e seus desenhos e texto se encontram: na ideia de família, de reunião em torno da fogueira – ou na frente de uma câmera fotográfica, ou durante uma festa surpresa de aniversário – do encontro enquanto sinônimo de “amor” e “felicidade”. As adversidades e os ressentimentos podem ser vencidos, sem maiores traumas, por meio desses valores, segundo LB.

O tema da identidade Xetá na vida atual é a unidade temática por excelência, LB e os irmãos estão, mais do que nunca, na fronteira entre duas culturas. A referência maior de conexão entre esses dois mundos é a experiência (memória) da avó, transmitida por ela oralmente. É por meio dessa experiência que a indianidade de LB – a sua identidade Xetá – é construída. A ideia de família como base para a resistência cultural: luta pela unidade, por reunir os que estão dispersos, tanto no espaço quanto no tempo. A ideia da curiosidade, da busca pelo conhecimento, que aparece no pensamento de WW como característica epistêmica, aparece em LB enquanto valorização da experiência no tempo e no espaço, ligada à ideia de família enquanto unidade que precisa ser reconstruída ou mantida.

A etnogênese Xetá, enquanto cultura que se reconstrói no meio urbano, tendo a memória como veículo de conexão entre o passado e o presente para a formação da identidade: LB problematiza a promoção e manutenção da memória coletiva ilustrando com a metáfora do *baú de tesouro*. Ela expressa por essa metáfora a

importância da cultura material enquanto memória material para seu povo e a interliga à ideia de proteção do segredo (BARTH, 1995) como riqueza Xetá a ser defendida e protegida. Ela atribui semelhante valor à cultura material do mato e à cultura material que está depositada na Caixa da Memória de sua família.

TB

TB, ao se dedicar ao encontro da foto-elicitación, não expressa estranhamento pela foto da família “no mato”, TB vê “uma família toda reunida com muitos filhos”.

Na foto da reunião em volta do fogo em São Jerônimo ela expressa: “Eu vejo muita gente em volta da fogueira. Uma reunião para julgar, tipo assim, notícias, coisas desse tipo”. É mais econômica em sua narrativa, por não ter participado do evento. Ao contrário, no caso da terceira fotografia - a foto da mãe e da irmã TMS, tia de TB – ela diz: “Quando a gente foi para São Paulo, daí a gente chegou no serviço da minha tia. Quando ela me viu ela disse: ‘Tudo bem?’ Quando ela viu a minha avó e minha mãe, ela começou chorar. Ela fez uma festa para nós e tudo mais.” TB acompanhou a avó e a mãe a São Paulo, no encontro com TMS depois de 30 anos de separação. Ela se lembra do itinerário, da recepção, dos olhares, da emoção.

Na foto do aniversário de WW, novamente, o fato de TB ter participado do evento faz com que ela seja mais detalhista e incisiva no julgamento da imagem: “Ele ficou muito feliz, porque viu uma amiga dele que fazia muito tempo que ele não via. No outro dia ele pediu para namorar com ela, e ela aceitou. (...) Eu gostei bastante, foi bem legal.” TB não foca, como o irmão e a irmã, a festa como um todo, o drama da separação de sua mãe com o pai de WW, a felicidade do reencontro. Ela fala apenas do irmão e do reencontro dele com a amiga, que se torna namorada.

Na última fotografia proposta para a técnica de foto-elicitación – MT [Haycumbay] com o grafismo Xetá, em atitude reflexiva – ela descreve: “Eu vejo minha avó olhando para outro lugar (...) Eu acho que essa foto pegou minha avó de surpresa. (...). Tinha muito mosquito. Daí aquela moça que veio com JR [LM], ela

tirou uma foto minha, bem na hora que eu estava abaixada porque um mosquito picou o meu pé.”

Nos *extras*, quando é oferecido a ela a fotografia que ela tirou, a partir da oficina de fotografia – de uma árvore, parte superior do tronco, galhos alvos e sem folhas contra o fundo azul do céu – TB fala sobre a técnica aprendida para fotografar objetos de baixo para cima, para fazê-los parecer maiores. Ela insiste que a árvore é bonita, apesar de não ter folhas. E revela que na escola “muita gente me ‘zua’ [fazem chacota] porque eu sou pequenininha (...) e eu queria ser maior”. Diz que “a árvore é grande, mas eu queria deixar maior” [usando a técnica de fotografia]. E, se assim for, “eu posso crescer também”.

No encontro da oficina de literatura Xetá, ao utilizar a TID, TB, na elaboração do primeiro desenho, confunde o sapo com o bicho grande e desenha um sapo imenso, que coloca sobre uma colina. TB faz um desenho em várias camadas, dando profundidade e ampliando a noção de espaço. Os elementos do desenho são estereotipados. É dia ensolarado com nuvens.

No segundo desenho é noite estrelada. Há a presença de cabanas e de cachoeira, com peixes no lago da cachoeira, pessoas, animais que estão em sua margem. As pessoas estão com roupas; uma figura feminina está com o cabelo preso.

No terceiro desenho, três representações na diagonal, marcando três espaços distintos na paisagem da história: a aldeia alegre (festa!), com um Xetá usando tembetá; a trilha na floresta, sendo apagada pelo sapo; e a cachoeira com seus peixinhos no lago.

Já no desenho-síntese mostra um dia ensolarado, nuvens azuis, o espaço verde da base onde estão duas figuras humanas (indígenas). A menina é mais baixa que o menino, e o menino usa cocar. Ambos estão com roupas. Os elementos étnicos (a cor mais escura da pele dos indígenas; o cocar) e os elementos naturais (sol, nuvens, céu azul) dividem espaço no desenho com os elementos da cultura não-indígena (a cerca, o balanço, o carrinho de mão, as roupas).

No relato de TB a cigarra morre. Isso não acontece no relato do conto, nem no mito original. A cigarra também é perdoada (por desejar matar os ñanderetá).

TB parece apontar uma disputa entre os animais e os humanos pela cachoeira (os animais precisam beber água, mas quando chegam na cachoeira os

humanos já estão lá, já tomaram “posse”). Os humanos são julgados e também são “perdoados”. Eram “maus” e passaram a ser considerados “bons”.

TB constrói um relato de conciliação, parecido com o relato e desenhos de LB. A base da argumentação são as ideias de sacrifício e salvação, retiradas do cristianismo. A ideia de “festa” para TB celebra essa conciliação e a possibilidade de convivência pacífica no mesmo espaço.

TB cita Adão e Eva enviados à Terra por Deus, mas que só “conseguiram destruir” (ideia do paraíso perdido por causa do erro, do pecado). Um elemento identitário importante, que já aparece no mito da criação do homem branco, que teria surgido dos índios. Indica uma forma de chamar para si a responsabilidade do próprio destino e do “fim do mundo”.

TB é a mais nova dos três irmãos. Não tem, ainda, o nível de elaboração discursiva em relação aos ensinamentos da cultura passados pela avó e pela mãe que WW – com suas experiências e seus trabalhos escolares – ou mesmo LB tem. Seu discurso se baseia em suas relações presentes e está marcado pela afetividade e pelo sentido de conciliação.

O grandioso e o sublime estão presentes em seus desenhos (o dia ensolarado com o sol sorrindo; as colinas ampliando a noção de espaço; o gigantesco sapo/bicho grande; a cachoeira que deságua no lago com os peixinhos; o céu azulado, ensolarado e claro tomando mais de dois terços do desenho-síntese. Nas fotos, ela vive mais intensamente a relação da avó e da mãe com a tia recém-encontrada (sem tocar, como LB, nas circunstâncias da separação) e a felicidade do irmão ao encontrar a amiga, que se torna namorada. Ela se coloca, com seus sentimentos e/ou presença física, nessas fotos e também na da avó em atitude de reflexão, que ela usa como gatilho para falar de si.

Um impacto visível de sua condição indígena é a sua estatura – os Xetá têm, em geral, baixa estatura – e ela tem que lidar com essa condição para ser aceita nos espaços de sociabilidade, como na escola. A foto da árvore – tirada por ela em um ângulo que a faz parecer maior, serve para que ela problematize essa questão.

É possível relacionar o texto de TB com a questão do esbulho (da perda do território pela invasão do Estado e das companhias de colonização, nos anos 50 e 60), tema que não é estranho a TB, pois está presente nas histórias contadas pela avó e na sua dinâmica de atuação política, de sua mãe IT e mesmo de WW, com

suas investigações; o tema também ressurgue quando estão presentes pesquisadores na casa. O mito da criação do tembetá – e também o conto que dele se originou – não mencionam esse conflito fundamental para o processo histórico Xetá (o esbulho; a dispersão; o reencontro) e que é a trilha do processo etnogênico de resistência que fundamenta os Xetá atual enquanto povo. Mas há indícios no texto de TB de que ela tenha feito essa relação: a disputa entre animais e humanos pela cachoeira (os humanos tomam “posse” da cachoeira, dificultando o acesso dos animais, e por isso são “julgados” e “perdoados”). A ideia do paraíso perdido (Adão e Eva que “só conseguiram destruir”) pode se referir tanto aos erros dos homens brancos quanto à responsabilidade dos próprios índios, já presente no mito da criação dos brancos – que TB pode ter assumido o sentido, embora não tenha memória direta do mito.

No processo de esbulho e dispersão do povo Xetá seus membros foram cristianizados. Se esse é um dado que os coloca diretamente no interior da cultura e da racionalidade não-indígena, por outro há motivos para crer que essa racionalidade acompanha os temas da luta Xetá por território e existência e se mistura à racionalidade indígena presente nos mitos e nas histórias da tradição, que servem aos esforços de resolução de conflitos internos e fortalecimento do povo diante dos desafios colocados pela sociedade não-indígena e pela convivência com outros povos indígenas. A ideia de partilha igualitária – assim como a da dedicação do líder ao povo e o reconhecimento do povo a essa dedicação – surgem, por exemplo, esporadicamente, durante as reuniões internas e externas, quando é lembrada a forma de divisão da caça quando os guerreiros retornam de sua expedição. O tom conciliador de TB, com suas imagens do cristianismo, portanto, não é estranho aos mitos e à tradição Xetá, e aponta para os esforços de coesão interna e resistência política e cultural. Poderíamos dizer, portanto, que o tom conciliador não afasta ou nega os problemas centrais do povo, mas é uma forma de os reconhecer, de enfrentar o julgamento pelos erros cometidos, e de buscar a união que possibilita a continuidade da luta.

O discurso de TB tem como base seus relacionamentos afetivos, a sociabilidade na escola, seus problemas de menina. Mas indica também a sua exposição aos temas centrais da problemática política Xetá discutidos em família, nas reuniões sociais, nas visitas de pesquisadores e também presentes nas histórias

contadas pela avó, mãe e irmãos. Ela usa um tom conciliador que podemos encontrar na educação cristã da família, mas também nos mitos e histórias da tradição – que não dizem respeito à relação com os brancos, mas às relações internas de coesão e resistência.

Os dados da memória aqui são tratados na junção da episteme indígena com a influência da cultura ocidental (transfiguração epistemológica) e marcam tanto a trajetória histórica Xetá quanto seu momento atual. A etnogênese construída a partir da dispersão, da defesa da memória e da identidade Xetá, se vale também dos elementos da cultura não-indígena para o trabalho de resistência política.

O relato e as representações de TB demonstram a força de transmissão da tradição aos membros mais novos da família, mais expostos e mais envolvidos, pelo distanciamento no tempo em relação à memória ancestral, com o mundo não-indígena. A força da oralidade e da participação nos espaços de convivência preservam na menina a sua identidade, mesmo diante das pressões externas, outra característica cultural Xetá (SILVA, 2017).

Se LB discute o tema da memória e identidade a partir da memória material, TB traz a reflexão sobre memória social/histórica/oficial ao se referir aos livros didáticos como fonte não confiável na transmissão de saberes sobre seu povo e sua cultura. Essa memória discursiva presente nas instituições balizadoras das informações sobre o povo Xetá na sociedade (escola, livros, TV) ela contesta, por meio de sua experiência como Xetá, aluna e pessoa exposta aos mais diversos meios de informação.

RS

Na foto-elicitação RS, ao observar a foto da família “no mato”, expressa: “O que representa para mim é um casal, um casal de índios com os filhos. E isso num lugar, numa reunião, é o que representa para mim.” Não fazendo nenhum comentário de estranhamento ou que merecesse destaque de sua parte, há naturalidade ao observar a imagem, com até uma certa familiaridade.

Na imagem seguinte – reunião em volta do fogo em São Jerônimo – ele expressa: “Isso aqui para mim representa igual a gente teve, o pessoal aqui reunido [ele se refere ao encontro da oficina de fotografia ocorrido um mês antes na chácara, quando no sábado também preparamos uma fogueira no quintal] contando histórias, contando causo, a família reunida em volta de uma fogueira. (...) É uma reunião também, igual à primeira foto.” Ele faz questão de marcar a familiaridade com ambas as imagens que representam a cultura Xetá – a de antes no mato, a de agora em volta do fogo, cultivando a memória e identidade.

Na imagem de IT, sua esposa, com a irmã TMS, sua cunhada, ele exclama: “Ah! Essa imagem para mim representa muito, essa daqui é a minha ‘encrenquinha’ [se referindo a IT, sua esposa] e essa outra aqui é a irmã dela, que nós tivemos a oportunidade de ir lá em São Paulo conhecer. (...) As duas chorando, a emoção foi forte naquela hora.”

Sobre a foto do aniversário de WW, ele diz: “Essa aqui é a foto do aniversário do WW, 19 anos, a namoradina dele, essa aqui é a família, os amigos, tudo reunido no aniversário do WW. Esse aqui foi um momento bom que até para mim faz uma experiência também. A família do pai do WW, mas a gente faz parte também.”

A última da série de foto-elicitación – MT [Haycumbay] com o grafismo Xetá em atitude reflexiva – ele expressa de forma afetuosa:

Essa é a chefona, a índia velha, mas agradeço a Deus porque existe ela, porque senão eu não teria a minha esposa, né? Nem meus filhos, né? Então, é minha sogra, a gente se entende bem.

Na oficina de literatura RS não pôde participar. Mas no último encontro, o da Caixa da Memória, sua participação foi constante e significativa. RS brinca dizendo: “Olha que cara bonito!”, se referindo a ele mesmo na foto em que está sendo pintado por TB. RS brinca dizendo que agora falava como cacique, depois de receber um colar Xetá da sogra. Ao ver a sogra trazer um fardo material para ser depositado na Caixa da Memória, RS indaga: “Mas você guardou esses jornais por todo esse tempo?”

RS sempre se manteve numa distância respeitosa em relação aos temas indígenas em todas as reuniões em que esteve presente. Dedicou-se muito mais, e o tempo todo, a que os visitantes estivessem à vontade, bem-servidos, confortáveis.

Participou em conversas amigáveis, falou de si mesmo, do seu trabalho, das relações de família e de sua história recente. Comportou-se, portanto, quase sempre como bom anfitrião, amigo e membro atuante de sua família.

Devido a suas obrigações de trabalho e a essa distância respeitosa – uma espécie de neutralidade – não participou diretamente de todas as atividades, ficando ausente, em termos de intervenção, da fase de planejamento e da oficina de literatura. Seu depoimento na foto-elicitación mostra o seu foco na família, constituída e mantida a partir das relações conjugais. Assim, na foto da família Xetá no mato vê um casal com muitos filhos, no aniversário de WW vê a família do pai de WW, pontua sua relação com IT – “a minha encrenquina” – na foto desta com a irmã, reconhece a ascendência e liderança de MT [Haycumbay] na foto da sogra com o grafismo Xetá e conclui pontuando as boas relações que mantém com ela.

Embora as fotos exibidas apontem para elementos relacionados à família – a foto da família indígena no mato, a reunião em volta do fogo em São Jerônimo, o aniversário de WW, o encontro de IT com a irmã – os participantes, em geral, transcenderam as relações familiares para se reportarem a, por um lado, questões pessoais e, por outro, questões relativas à temática indígena. Mas esse não foi o caso de RS, que se manteve neutro e foi econômico em suas declarações. Mesmo nos momentos em que houve abertura para falar da temática indígena – como na foto da família Xetá no mato, a da reunião em São Jerônimo e até mesmo a foto de IT com TMS (cujo encontro se reporta à história da dispersão), RS falou apenas da família. A dinâmica da oficina de literatura talvez o tivesse levado, pelo próprio tema abordado pela história contada, a se posicionar, mas RS não participou da oficina.

Ao ser questionado pela pesquisadora de como se sentia em meio a tantas índias, RS respondeu com bom humor: “Preto. Me sinto preto.” A afirmação tranquila de sua negritude serve a RS para marcar sua posição dentro da família como marido, pai e trabalhador. Reconhece a posição relevante de MT [Haycumbay, a “chefona”, a “índia velha”. É ela que, na Caixa da Memória, simbolicamente o investe como “cacique” da família, uma alusão carinhosa de MT [Haycumbay] à dignidade da liderança masculina na sociedade patriarcal Xetá, mas que preenche, na prática, os requisitos de reconhecimento de sua importância dentro da posição que ele já ocupa, mesmo considerando o poder, real e simbólico, das mulheres da família, com sua herança indígena marcada por heroísmo e resistência.

RS também não interfere na ação política de IT, em seu engajamento nas questões étnicas que envolvem a mãe, a relação com os parentes Xetá distantes ou com pesquisadores (as). Acompanhou MT [Haycumbay], IT e TB a São Paulo para ver TMS e esteve presente no aniversário de WW, na casa de seu pai.

RS, portanto, não apenas valoriza, mas está presente nas reuniões de família, sempre de maneira discreta e ativa, de modo a garantir que tudo corra bem.

Diante disto, é preciso também dizer que RS não é indiferente à questão Xetá que envolve sua família. Durante o ensaio fotográfico na beira do rio Xambrê ficou um pouco deslocado e irrequieto, até que foi chamado pelos filhos a participar, recebendo também, no rosto, o grafismo Xetá, ficando visivelmente emocionado. Mostrou-se satisfeito com a demonstração da indianidade de sua família, ao mesmo tempo que se afirmava “preto”. Reconhece, nas rodas de conversa, o direito Xetá à terra e tem consciência da situação especial da família, vivendo no município de Umuarama, parte das terras ancestrais Xetá. Desse ponto de vista, se a situação da família nunca permitiu, por um lado, que se ignorasse essas questões, por outro podemos dizer que o tempo da pesquisa nos permitiu observar uma evolução sua na compreensão da problemática da terra. Assim, não se trata simplesmente de fazer o Estado pagar pelo esbulho, oferecendo aos Xetá uma faixa de terra para atividade econômica, mas de garantir o direito à terra ancestral, de significado cultural diverso da terra-mercadoria da sociedade não-indígena. A preocupação de RS com a garantia de condições para efetuar atividade econômica – análoga à preocupação do povo Xetá e outros povos indígenas em criar modelos de receita – é condizente com sua posição dentro de sua própria família e da necessidade de garantir a satisfação de suas necessidades.

A consciência de trabalhador e de membro provedor da família é seu ponto de referência, portanto, para as discussões que envolvem a temática indígena. E sua posição respeitosa como um negro integrante de uma família indígena o faz um bom ouvinte e um interlocutor ao mesmo tempo próximo e numa distância que lhe permite uma apreciação serena dessas questões.

Como WW já verbalizara, RS é alguém que se identifica com a cultura Xetá. Indica verbalmente seu lugar na relação interétnica, mantém uma distância respeitosa e, ao mesmo tempo, colabora com os movimentos da família no campo

étnico, acadêmico, político. Seu discurso sobre a questão Xetá apresenta uma evolução que demonstra a sua presença e o seu envolvimento, ainda que discreto.

Nesse sentido podemos destacar o tema das relações interétnicas, das fronteiras existentes nessas relações, negociadas no cotidiano e na afirmação e valorização constante dos papéis atribuídos. Podemos destacar também a questão da terra ancestral e seu caráter de patrimônio cultural sagrado para os povos indígenas, não conversível em mercadoria. E, por fim, a representação de si (indianidade e negritude) enquanto afirmação da identidade. A família como um veículo de afirmação dessa identidade pela garantia da liberdade sob o abrigo das relações afetivas. Todos esses aspectos são formadores de identidade, tendo no trabalho e engajamento de memória coletiva um aspecto fundamental de sobrevivência e resistência cultural Xetá como um todo – e também em sua diversidade: a resistência cultural na cidade, por exemplo.

4. RETECENDO NA MEMÓRIA OS FIOS DA DISPERSÃO

(...) o índio ainda tá forte. Porque muita gente acha que não está, né? Oh, povo enganado, né? E tá, oh! Porque na realidade o não-índio tá no jeito de ser indígena [referindo-se à foto de uma reunião, em volta do fogo, na Terra Indígena]. Mesmo que o indígena esteja com a roupa do branco. Por isso eu estou falando para você que está uma mistura, mas a mistura é em torno do fogo, da cultura indígena.

IT, Xambrê, 2018.

Esta tese desenvolveu o tema da memória e identidade Xetá tendo como problema de pesquisa a seguinte pergunta: A identidade Xetá persiste no tempo e ao processo de colonização através da memória? Nossa hipótese é que poderíamos responder afirmativamente a essa pergunta.

A partir desse questionamento algumas questões pertinentes foram levantadas: Que representações os Xetá têm de si mesmos? Como os sujeitos Xetá se percebem como tal? Como a memória Xetá seleciona os fatos para formar sua identidade? Como é a identidade Xetá na vida atual? Quais são suas expectativas? Para responder a essas perguntas dialogamos com a psicologia social, antropologia social e história social. Autores como Halbwachs, Bosi, Mori, Hill, Barth, Cardoso de Oliveira, Pacheco de Oliveira, Bartolomé, Fernandes, Hobsbawm são alguns/algumas parceiras(os) teóricas(os) no exercício de investigação e análise da formação da identidade Xetá e suas manifestações.

No caminho percorrido ao longo da investigação colocamos como pressuposto para a formação da identidade (MORI, 1998) Xetá a sua memória coletiva (HALBWACHS, 1990), como processo etnogênico (HILL, 1986) guiado por sua episteme, num processo de transfiguração de seus elementos identitários ao longo de sua experiência histórica de relação com a sociedade não-indígena; a partir desse pressuposto procuramos demonstrar, ao longo do desenvolvimento da tese que, apesar do processo contínuo e ininterrupto do sistema colonizador e de aculturação (SAID, 2011), a formação da identidade Xetá persiste, com seus códigos identitários e suas relações simbólicas e objetivas, através de um processo contínuo de resistência cultural.

O trabalho de memória coletiva, iniciado pelos então considerados guardiões da memória: Kuein, Tuca e Tikuein, se mantém como um processo-chave na resistência atual desse povo que teima em existir. A tese apresenta, nesse sentido, novos (velhos) atores nesse cenário que atravessa o tempo e as gerações, demonstrando não apenas o valor do esforço de lembrar e de constituir memória, mas a força da transmissão dessa memória e, em consequência, do reconhecimento da identidade Xetá no tempo e no espaço.

Nosso esforço teórico e metodológico foi traçado no sentido de buscar os alicerces da identidade Xetá na memória coletiva, um mergulho no passado percebido por nossos sujeitos a partir do presente, mas não apenas como balizas interligadas pela lembrança, mas como pontos extremos de um processo ininterrupto e pleno de significados. Os dados colhidos nesse processo demonstraram a inteireza da experiência cultural Xetá no tempo, enquanto processo pleno de historicidade e por isso sujeito à transformação. A cultura Xetá, submetida a processo rápido e singular de etnogênese a partir da dispersão, se recria, a partir da defesa de sua memória ancestral e de sua renovação no tempo, para persistir, reproduzindo seus laços identitários indígenas em novos contextos. Nesse sentido, a relação com a sociedade não-indígena se traduz numa relação com a realidade a partir de uma episteme própria, de uma forma de lidar com os desafios da pressão externa à cultura, ressignificando, no seu interior, os signos da cultura dominante. Um desafio para a pesquisa, iniciado na discussão sobre a existência do povo Xetá na mídia e na academia, foi evitar a hipostasia: a colocação de falsos alicerces no passado histórico Xetá, fragmentando na teoria uma experiência concreta que não se extingue, apesar do choque do contato.

A relação entre os conceitos de memória coletiva, formação de identidade, etnogênese e transfiguração epistemológica foram postos a prova em um conjunto de procedimentos metodológicos: história de vida e depoimento, obtidos a partir de foto-elicitación; Técnica de Interpretação por Desenhos (TID); e Caixa da Memória. Esses procedimentos foram importantes para reunir elementos para análise e interpretação da formação da identidade Xetá, partindo da relação entre memória coletiva e individual, em conexão com a memória histórica oficial. O último deles, a Caixa da Memória, além de seu papel – também fundamental – na coleta de dados, serviu também como exercício de síntese e avaliação do caminho percorrido,

emulando a cultura Xetá: nos reunimos em torno de uma caixa, como fogo na vivência dos antepassados. Esse foi o encontro-síntese, uma ritualística em que MT [Haycumbay], anciã Xetá e líder de seu grupo familiar, exerceu papel preponderante, desenvolvendo, como exemplo de voz feminina Xetá, reproduzida em sua filha e netas, todo seu potencial de guardiã atual da memória coletiva de sua família e seu povo, enquanto os demais tiveram a chance de participar ativamente, compondo sua identidade e memória de maneira conjunta e indissociável. A hipótese foi confirmada, uma vez que as manifestações e representações identitárias estiveram presentes em todo o curso da investigação.

Os povos indígenas do Paraná, e por extensão de todo o Brasil, vivem um processo de dispersão e exclusão que é secular e que é combatido tanto pela resistência de seus diversos povos e lideranças quanto pela participação da produção acadêmica de conhecimento sobre esses povos. Essa produção social de conhecimentos precisa cada vez mais ser democratizada, alcançando, em seu processo final, os bancos escolares e os próprios povos indígenas – em especial as suas crianças e também as crianças não-indígenas, frequentemente prejudicadas em seus direitos de conhecer a diversidade social, o patrimônio cultural e as raízes históricas de sua própria identidade. A memória histórica ganha um novo significado quando se faz memória coletiva.

A transmissão da memória é um processo educativo. Como um processo específico, essa transmissão permite a manutenção e reprodução da episteme indígena, como forma particular a um determinado povo de ler a realidade à sua volta. Para ilustrar essa episteme, podemos recorrer a Fernandes, que cita Graham (apud FERNANDES, 2005, p. 56), para nos falar do discurso político Xavante como um discurso despersonalizado: não é um discurso que se reporta à individualidade do orador, mas é uma “colagem de múltiplas vozes articuladas (...) [que] ilustra a intersubjetividade inerente a qualquer interação discursiva”. É uma voz “construída a partir de muitas vozes”, uma manifestação individual que se reporta ao coletivo.

Essa particularidade dá aos Xavante “uma historicidade específica” capaz de transformar o “passado” tal qual o concebemos na cultura ocidental, por essa multiplicidade de vozes presentes em cada discurso. Nesse quadro, Fernandes nos fala das diversas manifestações da cultura Xavante como uma metafísica escrita sempre no plural, pois a fluidez desse discurso em muitas vozes as coloca “em

permanente devir”, numa dinâmica interpretativa em constante transformação, e que produz uma pluralidade de versões da mesma manifestação cultural. Assim, não há uma musicalidade, mas “musicalidades”, não há uma oralidade, mas “oralidades”, etc. E não há uma identidade, mas “identidades” (FERNANDES, 2005, p. 59).

Entre os Xetá podemos ver essa multiplicidade, em relação especificamente às identidades, não em razão de uma historicidade específica, mas em relação aos efeitos da dispersão no tempo e no espaço, uma multiplicidade constituída por diferentes memórias. A experiência de MT [Haycumbay], no tempo e no espaço – diferente de outros grupos e indivíduos dispersos – funda, a partir de sua memória, uma identidade que traz as marcas da fronteira cultural com o mundo não-indígena. Essa diferença também se manifesta no interior da família, como vimos a partir dos dados, nas diferentes trajetórias de IT e WW, de LB e TB, e mesmo, trocando o sinal da relação interétnica, em RS.

O passado Xetá no mato, com sua memória, suas histórias e seu acervo material, permanece como a matriz de uma experiência mais ampla, que se estende no tempo por cinco décadas durante a dispersão, como um período de múltiplas experiências e histórias. Essas começam a se cruzar a partir da possibilidade de reunião com o trabalho de Silva (1998) e que continuam seu trajeto até os dias atuais, em um novo momento político para as lutas do povo Xetá por seus direitos. As identidades Xetá formadas no processo da dispersão, nas últimas duas décadas, entram em processo lento, mas seguro, de partilha das diversas experiências, ou “histórias”, como diria WW. O processo de etnogênese Xetá entra, então, em nova fase: o conhecimento do povo sobre si mesmo tende a se ampliar e a informar a sua luta política.

As muitas vozes Xetá não se reportam a um discurso difuso e instável sobre a cultura, a um devir, mas informam uma multiplicidade de experiências e memórias, memórias que produzem identidades, no plural, porque construídas nas diversas fronteiras espaço-temporais ocupadas pelos sujeitos. Essas identidades, identidades Xetá, são constituídas e se constituem no processo de etnogênese Xetá, como bases para a partilha do conhecimento e a formação/confirmação de um campo identitário comum, que liga o passado ao presente, criando novas perspectivas.

A dispersão, sob a batuta dos conceitos que aqui utilizamos, se transforma em possibilidades: o que poderia ser associado à extinção oficial permite ao povo

saltar de uma condição de invisibilidade e/ou inexistência para uma condição potencial e real de luta e resistência por seu patrimônio cultural. Esse patrimônio se produz e reproduz na dinâmica da formação da identidade através de uma memória que se traduz em diversas formas de existir e resistir no quadro da dispersão.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, Marli. E. D. A. **Etnografia da prática escolar**. Campinas, SP: Papyrus, 1995. – (Série Práticas Pedagógicas)
- AZEVEDO, Robertson F. **Tradução entre ciências e proteção de bacias hidrográficas de importância para conservação: Ivaí e Piquiri, remanescentes fluviais do alto rio Paraná**, 2015. 217f.. Tese (Doutorado em Ecologia de Ambientes Aquáticos Continentais) Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2004.
- BAMBERG, M. (2004). I know it may sound mean to say this, but we couldnt really care less about her anyway: Form and Functions of “Slut Bashing” in Male Identity Constructions in 15-YearOlds. *Human Development*, 249, 1-23.
- BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura**. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BARTH, Frédrik. **Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation inner New Guinea**. New York: Cambridge University, 1995.
- BARTOLOME, Michel A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana* vol.12 no.1. **Scientific Electronic Library Online – SciELO**. Rio de Janeiro Apr. 2006
- BERGER, Peter; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.
- BLACK, E. **Guerra contra os fracos: a eugenia e a campanha dos Estados Unidos para criar uma raça dominante; tradução Tuca Magalhães**. – São Paulo: A Girafa Editora, 2003.
- BOHR, Niels. **Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957; tradução Vera Ribeiro**. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.
- BOLETIM DO INSTITUTO HISTÓRICO, GEOGRÁFICO E ETNOGRÁFICO PARANAENSE. **Os Índios Hetá**. Edição especial com a colaboração da FUNAI e de The Museum of Natural History, Vol.XXXVIII, ano 1981.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: T. A. Queiróz, 1987.

CANCLINI, Néstor G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. – 4.ed.. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CANDIDO, Wagner D. **Nänderetá!** : contos inspirados na história, cultura e mitologia Xetá. 1. Ed. Maringá: Massoni, 2017. 288 p.: il. Coleção memória Xetá.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15. 2006.

CIOFFI, H. **Cianorte**: sua história contada pelos pioneiros. Maringá: Gráfica Ideal, 1995.

CONRAD, Joseph. **O Coração das trevas**. Trad. Albino Poli Jr. Porto Alegre: LPM pocket, 1998.

CONRAD, Joseph. Henry James: an appreciation. In: **Notes of life and letters**. Adelaide, Australia: ebooks@adelaide, 2014.

Disponível:<http://ebooks.adelaide.edu.au/c/conrad/joseph/c75nl/index.html>.

Acesso:12/02/2019.

COSTA, Samuel G. **Os sobreviventes da Idade da Pedra**. Revista Panorama, Curitiba, ano VII, n.110, p. 20-26, jul. 1961.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

Eliade, Mircea. **Mito e realidade**. 6. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. (Coleção debates. Filosofia 5;2)

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Trad. Ruy Jungman. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 2v.

EVANGELISTA, Luiz R. **Perspectivas em História da Física - Vol I - Dos Babilônios à Síntese Newtoniana**. Rio de Janeiro: Ciência Moderna Ltda., 2011

FÉLIX, Herói da Barra. Direção: Édson Fogaça, Produção Raruti Comunicação e Design. DF, 2015.

FAUSTINO, Rosangela C. **Políticas educacionais nos anos de 1990**: o multiculturalismo e a interculturalidade na educação escolar indígena. 2006.Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

FEITOSA, Sonia C. S. **Método Paulo Freire**. Princípios e práticas de uma concepção popular de educação.1999. 156 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação – Universidade de São Paulo. 1999.

FERNANDES, Estevão R. **Entre cosmologias, estratégias e performances**: incursões Xavante à Funai. 2005. 155 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2005.

FISCHMAN, G. Reflections about images, visual culture and educational research. **Educational Researcher**, 30. 2001, p. 28-33.

FISCHMAN, G.; CRUDER, G. Fotografias escolares como evento na pesquisa em educação. In: **Educação e realidade**. Porto Alegre: UFRGS, v. 28 n. 2 jul/dez 2003. p. 19-53.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 19. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1989.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975

FUNAI, **Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Herarekã – município de Ivaté-PR**; proc.n.º 3478/99. Coordenado por Carmen Lúcia Silva, Brasília, 2013.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1990.

HILL, Jonathan. **History, power and identity**: ethnogenesis in the Americas 1492-1992. University of Iowa Press. Iowa City, 1996.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos impérios: 1875-1914**. Trad. Sieni Maria Campos e Hyolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1988.

ISAACSON, Walter. **Einstein, sua vida, seu universo**. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

KANDINSKY, Wassili. **Do espiritual na arte e na pintura em particular**. São Paulo: Martins Fontes. 1996.

LAMING-EMPERAIRE, A.; MENEZES, M.J. & ANDREATTA, M. D. **O trabalho da pedra entre os Xetá da Serra dos Dourados, Estado do Paraná**. Série Ensaios, vol.2. São Paulo, 1978.

LAPLANTINE, Françoise. **Aprender Antropologia**. Tradução Marie-Agnès Chauvel; Prefácio Maria Isaura Pereira de Queiroz. – São Paulo: Brasiliense, 2003.

LEITE, Gean C. T. **Do contato aos dias atuais**: sete décadas de notícias sobre os Xetá da Serra dos Dourados. Universidade Federal do Paraná Setor de Ciências Humanas. Departamento de Antropologia – DEAN. Monografia. TCC. 2017.

LIMA, Edilene C. de. De documentos etnográficos a documentos históricos: a segunda vida dos registros sobre os Xetá (Paraná, Brasil). In: **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 8 n. 2. mai-ago 2018, p. 571-597 .

Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752017v829>

LIMA, Edilene C.; SILVA, Maria A.; PACHECO, Rafael. Xetá: a renitente batalha, In: **Povos Indígenas do Brasil** 2011/2016. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, p.781-784.

LIMA, S. T. V. M. L. **A dislexia em programas de pós-graduação no Brasil (2005 a 2015)**. 2014, 66 fls. Monografia apresentada como um dos requisitos para a obtenção do título de Especialista em Psicopedagogia ao Departamento de Teoria e Prática da Educação. Universidade Estadual de Maringá. MARINGÁ-PR, 2017.

LIMA, C.M; SUSANO, C.C. **Coisário é uma caixa que guarda coisas especiais: saberes infantis sobre memória**. Revista Práticas em Educação Infantil. v.2 n.1 março 2017, p. 25-36. .

MARANHÃO, M.H.F.C. **Etnoarqueologia Xetá**. Monografia (Especialização em Antropologia Social - CEAS), Curitiba, 1989.

MARX, Karl. A origem do capital: a acumulação primitiva. In: **O capital**. São Paulo: Centauro, 2004.

MARX, Karl. Divisão do trabalho e manufatura. In: **O capital**. São Paulo: Difel, 1984, Livro I, Vol. I cap. XII.

MARX, Karl. Maquinaria e indústria moderna. In: **O capital**. São Paulo: Difel, 1984, Livro I, Vol. I cap. XIII.

MORI, Nerli. N. R. **Memória e identidade: a travessia de velhos professores através de suas narrativas orais**. Maringá: EDUEM, 1998.

MORI, Nerli. N. R. **Metodologia da pesquisa**. 2. ed. Maringá: Eduem, 2016.

MOTA, Lucio T.; NOVAK, E. S. **Os Kaingang do vale do rio Ivaí – PR: histórias e relações interculturais**. Maringá: Eduem, 2008.

MOTA, Lucio T.; NOVAK. E. S. **Os Xetá no vale do rio Ivaí 1840-1920**. Maringá: Eduem, 2013.

MARTÍNEZ, R. R. D. **La llegada de los españoles a América vista desde los pressagos precolombinos**. Madri: Anthropologies, 2016.
Disponível: <https://www.anthropologies.es/la-llegada-los-espanoles-america-vista-desde-los-presagios-precolombinos/>. Acesso: 29/08/2019.

NAGLE, Rebecca. **Half the land in Oklahoma could be returned to native americans**. It should be. Washington Post, Washington DC, USA, 27 nov 2018.
Disponível em: <https://medium.com/thewashingtonpos/half-the-land-in-oklahoma->

could-be-returned-to-native-americans-it-should-be-5375c09479af>. Acesso em: 29 dez 2018.

OLIVEIRA FILHO, João P. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João P. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **Scielo – Scientific Electronic Library Online**, Rio de Janeiro, vol.4, versão on-line, s/p; Abr. 2018.

PACHECO, Rafael. M. **Os Xetá e suas histórias: memória, estética, luta desde o exílio**. (Dissertação de Mestrado). Departamento de Antropologia PPA- UFPR, 2018.

PRADO, Franciele. M. **Fazendo antropologia na rua: a gênese da produção social da marginalidade entre os “flanelinhas”**. Universidade Estadual de Maringá. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. 2016.

QUAMMEN, D. **O canto do dodô: biogeografia de ilhas numa era de extinções; tradução Carlos Afonso Maferrari**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

QUEIROZ, M. I. P. **Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”**. In: Simson, O. M. (Org). Experimentos com histórias de vida: Itália-Brasil. São Paulo: Vértice, 1988, p.

RAMON, Paulo. C. R. **Organização social, educação e participação política de jovens indígenas Xetá no Paraná**. 2014. 175 fls. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade Estadual de Maringá. Maringá PR, 2014.

REBECCHI, Murilo. **Entre a colonização no noroeste do Paraná e a preservação da memória de um povo esquecido: os Xetá**. 2014. 97 fls. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual de Maringá. Maringá PR, 2014.

RIBEIRO. Darcy. **Os índios e a civilização**. 1 ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Sociología de la imagen: ensayos**. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

ROSSETO, Tânia. R. **Arte como trabalho criador: produção e significados na educação de pessoas com deficiência intelectual**. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Estadual de Maringá. Maringá-PR, 2018.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAMPAIO, André C. F. **O processo de degradação e o estado de conservação da flora nos fragmentos florestais da área rural do município de Maringá**. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da UEM, 2013.

SARMENTO, Manuel J. Visibilidade social e estudo da infância. In: VASCONCELLOS, V. M. R.; SARMENTO, M. J. **Infância (in)visível**. Araraquara: Junqueira e Marin, 2007.

SILVA, Carmen L., **Sobreviventes do extermínio**: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. 1998. 289f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

SILVA, Carmen. L. **Em busca da sociedade perdida**: O trabalho da memória Xetá. 2003. 279f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

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

SILVA, Maria. A. D. **Criança Xetá**: da memória da infância à resistência de um povo. 1. ed. Maringá-PR: Massoni, 2017. 326 p.: Il. Coleção Memória Xetá.

SILVA, Maria. A. Criança Xetá no contexto latino-americano: memória, identidade e fronteiras. In: MÜLLER, V. R. (org). **Crianças em fronteiras**. Curitiba: CRV, 2017. cap. 3. p. 69-87.

SPENASSATTO, Josiéli A. **Os lados da mistura**: desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil) Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal do Paraná, Curitiba-PR, 2016.

TIBURI, Marcia. **Feminismo em comum**: para todas, todes e todos. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

TOLSTÓI, Leon. **Guerra e paz**. trad. João Gaspar Simões. Porto Alegre: L&PM, 2012. 4v (Coleção L&PM Pocket, v. 625)

VIGOTSKI, Lev S. **A formação social da mente**: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores. Tradução José Cipolla Neto, Luís Silveira Menna Barreto, Solange Castro Afeche. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

YOKOO, Edson N. **A dinâmica das frentes de ocupação territorial na mesorregião centro-ocidental paranaense**. 2013. 218 f. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Estadual de Maringá, Maringá PR, 2013

ANEXOS

A ORIGEM DO TEMBETÁ

Wagner Oliveira Candido

Houve um tempo em que os seres humanos prosperavam e suas gentes se espalhavam pela terra. Suas cantorias, suas histórias, seus rituais, suas caçadas, suas beberagens na estação das frutas, seus mergulhos festivos nas cachoeiras, a algazarra das crianças, os encontros lacrimosos entre os que há muito não se viam, tudo contribuía para que, aos ricos sons da mata e à pujança de suas cores, se juntasse, com poder e dignidade, os sons e cores daqueles que eram muitos.

Por esse tempo, em que os animais falavam a língua dos seres humanos, se ouvia na mata o canto da *ñakararatxi* – a grande cigarra, a anunciar a chegada do verão.

A *ñakararatxi* estava incomodada e perturbada com a forma ruidosa e feliz de viver dos seres humanos. Dizia que eles perturbavam a paz da mata. E desejou que eles morressem.

Do alto do tronco onde lançava a sua fala contínua e estridente, a cigarra anunciava a todos o seu desespero. Preferia a solidão e o silêncio à companhia dos seres humanos, ainda que para isso tivesse que gritar, gritar em sua voz de cigarra até que não pudesse perceber, na sua loucura, a existência do resto do mundo. Afinal, para que serve a cigarra, senão gritar, gritar, até que lhe falem as forças? No trabalho da natureza não há lugar para o gozo da cigarra, a não ser para anunciar a felicidade dos outros.

Havia na mata um bicho grande que conversava com a cigarra de vez em quando. Nesse dia, ouvindo o lamento da cigarra, aparece diante dela, preocupado:

- O que foi, amiga cigarra? Por que lança palavras tão angustiadas aos ventos da floresta?

- Passou por aqui *ñanderetá* – respondeu ela – eu os detesto!

- E por que os detesta?

- Por que só vivem para cantar!

- Mas você só vive para cantar, cara cigarra – respondeu o bicho – que eu saiba só faz isso. Agora mesmo está a falar comigo em sua voz cantante.

- Porque a voz deles me perturba! – disse ela raivosa – e porque tem cada vez mais deles.

- Isso é certo – concordou o bicho – eles não desaparecem como você no inverno. Não tem uma casca seca para abandonar todo ano, não morrem de cantar, e demoram muitos anos para retornar à terra. E exibem sempre mais filhotes, correndo por aqui e ali – completou.

Não os suporto! – insistiu ela, transtornada, num silvo continuado.

O bicho grande baixou os olhos, pensativo.

- O que pretende fazer? – perguntou.

- Matá-los.

Um silêncio se instaurou e a própria mata pareceu acompanhá-lo. O bicho grande olhou para os olhos da cigarra, vazios, fixos, a respiração acompanhando lentamente os silvos que ela emitia. O bicho grande moveu a cabeça, fugindo daquele olhar. Aos seus pés o sapo, que presenciara toda a conversa, observava atônito.

- Matá-los como, amiga? – perguntou o bicho, já medindo as palavras.

- Arco e flecha – respondeu ela friamente – um por um. Até que não sobre nenhum na face do mundo.

- Isso é impossível! – exclamou o sapo, entrando na conversa – Já aconteceu uma vez. Os ñanderetá velhos dizem que o povo acabou uma vez pela água. E que um único casal sobreviveu. Os ñanderetá são descendentes deles.

- O que isso quer dizer? – perguntou o bicho grande.

- Que não se pode destruí-los – respondeu o sapo – eles são irmãos de Sol e Lua. Que tentem matá-los: se apenas escaparem algumas crianças o povo resistirá, se reinventará e sobreviverá.

- Os velhos mentem! – gritou a cigarra, em um silvo brusco e exasperado. O bicho grande e o sapo, um tanto assustados, olharam para ela – Eles agora saíram para colher frutas ou algo assim. Se descobirmos onde eles estão poderemos surpreendê-los e flechar a todos. Não sobreviverá nenhum.

Nesse momento uma maritaca voou, lançando seu trinado irritante nos espaços entre os finos troncos das árvores mais altas. Uma aragem repentina remexeu folhas no chão da floresta. Outra ave lançou um grito agudo e desesperado, como um pedido de socorro. Macacos cruzaram galhos ao longe. Perto do bicho grande um réptil deslizou para trás de uma raiz.

- Eu os localizarei – disse por fim o sapo – sei por onde eles passam, buscando cachoeiras e fontes que lhes deem água.

A cigarra olhou para ele:

- Está bem. Vá! – disse, num tom rude.

O sapo se voltou para a floresta e partiu.

No caminho, o sapo foi pensando em quem eram os ñanderetá. Aqueles seres esguios, que andavam em duas patas, em silêncio como qualquer predador quando espreitavam a caça ou colhiam frutas, e cheios de viva alegria quando estavam reunidos em suas aldeias. Ali ficavam à noite, na aldeia, uma espécie de toca coletiva à luz das estrelas, onde se sentiam poderosos, não temendo nem mesmo a ñagwa. Não mordiam ou estrangulavam suas presas – como a maioria dos outros bichos fazia, mas os prendiam em buracos, atavam com laços, alvejavam com flechas. Mas respeitavam os animais, dizendo as palavras sagradas antes de cada caçada, evitando falar o nome do animal que se tornasse sua presa, caçando-os apenas quando a estação lhes dissesse que muitos havia na floresta. Também as frutas não eram colhidas verdes por eles e a divisão de tudo que caçavam e colhiam era sempre igual entre todos. Como as feras predadoras e algumas aves, os ñanderetá às vezes percorriam grandes distâncias na mata, sozinhos ou em grandes grupos. Conheciam assim, mais que qualquer animal, as trilhas, as margens dos rios e ribeirões, os montes, os pomares, as aldeias de seus iguais. E – era certo o que a cigarra falou – havia mais e mais deles com o passar das estações. Os ñanderetá se espalhavam no mundo quase tão rápido quanto a luz do sol da manhã vai avançando floresta adiante, iluminando as copas das árvores, chegando como uma cheia de rio silenciosa e cristalina, tomando o mundo e espantando o vazio das sombras segura e serenamente. Assim era a vaga ñanderetá, tomando o mundo numa torrente de vida e prosperidade.

Ao sapo os ñanderetá nunca fizeram mal. Aos lagos e cachoeiras eles iam para beber água e banhar-se. Nessas ocasiões não caçavam nem eram caçados. Alegres e espontâneos, divertiam-se saltando e mergulhando nas águas refrescantes. Mas também sabiam defender-se, quando estavam sós – como o escorpião ou a serpente – ou quando estavam em grupos – como as abelhas e as formigas. Suas armadilhas eram temidas, assim como o arco e flecha de seus guerreiros caçadores.

Sua existência não perturbava o rebuliço selvagem da floresta, a harmonia irrequieta de sua beleza pujante ou ameaçadora. Pelo contrário: eles liam os sinais da mata, ouviam suas vozes e ensinavam uns aos outros como obedecer às suas regras. E eram vistos sempre caminhando com o Sol, seu irmão e companheiro, que lhes deu a caça e lhes ensinou tudo.

Então o sapo se perguntou:

- Ora, se os ñanderetá são justos porque a cigarra quer exterminá-los?

Disse isso no momento em que, com seu andar lento e seus olhos atentos – um em cada lado da cabeça, podendo ver em todo o entorno de onde estava – encontrava os primeiros vestígios da presença do grande grupo ñanderetá que a cigarra havia visto passar. O sapo parou sobre uma pedra e examinou o terreno: a pista seguia clara por uma trilha no meio da floresta, num local com poucos arbustos e muitas folhas secas no chão, o que denunciava que era uma trilha bastante usada pelos ñanderetá. O sapo ficou olhando as folhas altas balançarem ao vento daquele meio da manhã e os raios de sol caírem oblíquos sobre o solo da mata, separados em lanças luminosas perpassando as frestas da galharia.

E o sapo pensou sobre o ódio da cigarra. Sobre o que ela via ou pensava ver nos ñanderetá, e como essa visão e esse pensamento, fermentando no seu coração de inseto, podia se transformar naquele canto rancoroso e vazio de morte. E lembrou que a cigarra nunca se movia do tronco da árvore onde havia pousado e que seu único amigo era o bicho grande, que quase nunca aparecia, era sempre lacônico e se incomodava com a luz do dia. O sapo teve pena da cigarra e dos ñanderetá, cujo destino havia sido traçado por ela. E tomou uma decisão.

Saindo dali em direção à trilha tomada pelos seres humanos, o sapo, usando suas mãozinhas e sua grande barriga, apagou as pistas e espalhou gravetos sobre a trilha, disfarçando-a até que ela se confundisse com o chão da floresta. Ao chegar ao fim da trilha que desaparecia atrás dele observou, oculto por um tronco caído, os ñanderetá, joviais e barulhentos na nova aldeia que haviam construído. Viu uma *apoeng* cercada por várias *tapuy*, mulheres amamentando, crianças subindo em árvores, velhos de cócoras conversando, jovens guerreiros exibindo entre si seus arcos e flechas, mirando o alto das árvores. Havia material para uma nova fogueira, a ser preparada para a noite vindoura. O sapo pensou na noite como o futuro de todos os bichos. Mas apenas os vagalumes, os olhos da ñagwa e do gato-do-mato, a fogueira dos ñanderetá e os olhos do seu irmão Lua brilhavam porque seus donos eram capazes de captar uma parte do brilho do Sol – o grande presente – e transportá-lo para aquele futuro. E assim a vida teimava em não ter interrupção. O sapo voltou as costas para a cena e retornou.

Quando chegou ao lugar onde havia deixado a cigarra e o bicho grande, encontrou-os impacientes, arcos e flechas em punho.

- Não consegui encontrar qualquer trilha. Não há rastro. – disse.

O bicho grande deu um suspiro e baixou as armas. Mas a cigarra olhou severa para o sapo:

- Vamos ajudar a procurar!

A procura foi intensa e inútil. O sapo havia feito muito bem o seu trabalho, o que os deixou vagando muito tempo sem encontrar nada. O cansaço chegou e a cigarra já ia meio enlouquecida.

- Odeio os ñanderetá – e seu silvo ecoava pela floresta – odeio eles!

Os silvos da cigarra começaram a incomodar a consciência do bicho grande.

- Por que estamos aqui mesmo, cara cigarra? – disse ele, num tom de voz que assustou a companheira – para celebrar com sangue o seu ódio sem razão aos seres humanos?

A cigarra estremeceu diante da censura feita com fria voz pelo bicho grande. Tentou voar para longe, mas uma flecha lançada por ele colheu-a no lábio inferior. Quando esta veio ao chão, o bicho grande pegou um pedaço de pau e enfiou-o pelo orifício aberto pela flecha no lábio da cigarra.

- Que este, cara cigarra, seja o sinal do seu amadurecimento. – disse o bicho grande.

A cigarra nunca mais foi vista. Mas a história chegou até os seres humanos, que passaram a furar o lábio inferior dos jovens do sexo masculino como sinal de passagem para a vida adulta. Como a cigarra, recebiam um adorno de madeira ou de osso – o tembetá – símbolo de seu amadurecimento.

O mito da origem do tembetá

Antigamente os bichos eram que nem nós. Tinha um bicho que morava no oco do 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 ñanderetá. “Nossa gente (os Xetá)”, (...) vamos matar eles? Diz a cigarra falando na língua com ele. 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. Ela sumiu, mas nós furamos o beijo, no lugar onde o dela foi furado. Esse era o nosso sistema desde os antigos, furava orelha e o beijo, quem não fura não é homem. Era por isso que nós furávamos o beijo (...)

(Tikuen, 23/07/97)

Cópia



SENADO FEDERAL
Senador TELMÁRIO MOTA

OFÍCIO/GSTMOTA/019/2018

Brasília, 06 de março de 2018

Excelentíssimo Senhor
José Mendonça Bezerra Filho
Ministro de Estado da Educação
Brasília - DF

MEC - DIPROT	
RECEBI	
<input type="checkbox"/> ORIGINAL	<input type="checkbox"/> CÓPIA
Em:	11/03/18
Horas:	17:20
<i>[Assinatura]</i>	

Senhor Ministro,

Cumprimentando-o cordialmente, encaminho a Vossa Excelência correspondência eletrônica, em anexo, enviada ao nosso gabinete pela Educadora Social e doutoranda Maria Angelita da Silva, sugerindo que os livros didáticos incluam o Povo Xeta, para que "...diante das reformulações previstas de matrizes curriculares nacionais, possam ser contemplados, na Educação Básica conteúdos que desmintam a versão de extinção e os coloque no palco da História Oficial e atual do Paraná e do Brasil como povo que luta por seus direitos."

A professora Maria Angelita, em favor do Povo Xeta, ainda destaca:

- A FUNAI os declarou extintos na década de noventa do século passado, tendo como base a interpretação de que enquanto sociedade eles haviam sido dizimados pelas frentes de invasão e colonização de seu território tradicional;

- No entanto crianças e jovens Xetá, matriculados na rede pública de educação, são diariamente confrontadas/confrontados com a versão da extinção de seu Povo, violência tal que se caracteriza na dramática condição de não terem seus direitos garantidos como: à saúde, à educação bilingue, à aposentadoria no caso de seus anciãos, à dignidade e cidadania plena.

Diante do exposto, e na certeza de sua atenção, coloco-me à disposição para maiores esclarecimentos.

Atenciosamente

[Assinatura]
Senador TELMÁRIO MOTA
PDT - RR

Senado Federal - Anexo II - Ala Senador Ruy Carneiro - gabinete n° 3
CEP 70165-900 - Brasília / DF
Fone: (61) 3303-6315 - e-mail: sen.telmariomota@senador.leg.br