

## **Infância Xetá e suas identidades: a memória da infância ancestral e a memória da infância atual na resistência de um povo**

**Xetá childhood and their identities: ancestral childhood memory and current childhood memory in the resistance of a people**

Maria Angelita da Silva\*

**Resumo:** O Povo Xetá, povo tradicional do Estado do Paraná, teve suas terras ancestrais invadidas e esbulhadas durante o processo de colonização do Norte Pioneiro. Os sobreviventes conhecidos, todos, crianças, mesmo separados uns dos outros, mantiveram as bases de sua cultura, preservando língua, mitos e mesmo parte dos saberes sobre a floresta e sua cultura material. Tendo a memória como alicerce na formação de sua(s) identidade(s), os sobreviventes Xetá se multiplicaram, passando às novas gerações sua episteme – sua forma de ver o mundo e ressignificá-lo dentro dos limites da própria cultura. Esse artigo, com base em conceitos da Sociologia da Infância, História da Infância, Psicologia Social e Antropologia da Infância, utiliza dados de pesquisa recente de Doutorado em Educação para relacionar a memória da infância ancestral à memória da infância atual do Povo Xetá, enquanto processo dialógico de produção de conhecimento e alternativa ao processo de homogeneização imposto pela sociedade atual.

**Palavras-chave:** Identidades. Memória da Infância Ancestral. Memória da Infância Atual.

**Abstract:** The Xetá People, traditional people of the State of Paraná, had their ancestral lands invaded and scattered in the colonization process of the Norte Pioneiro. All the survivors reported were children who, even separated from each other, maintained the bases of culture, preserving language, myths and even part of material culture and knowledge about the forest. Having memory as a

---

\* Professora Adjunta A/Classe A - do INC/UFAM - Universidade Federal da Amazônia. Possui graduação em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade Estadual de Maringá (2000). Pós-Graduação em Psicologia Aplicada à Educação pela Universidade Estadual do Piauí (2002). Mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (2013). Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (2019).

foundation in the formation of their identity(s), the Xetá survivors multiplied, transmitting their episteme – their way to seeing the world and reframing it within the limits of their own culture - to the new generations. This article, based on concepts from Sociology of Childhood, History of Childhood, Social Psychology and Anthropology of Childhood, uses data from recent doctoral research in Education to relate the memory of ancestral childhood to the memory of current childhood of the Xetá People, as a dialogical process of producing knowledge and alternative to the homogenization process imposed by today's society.

**Keywords:** Identities. Memory of Ancestral Childhood. Memory of Current Childhood.

## Introdução

O povo Xetá é um povo originário do Paraná, estando seu território original localizado onde hoje se localizam os municípios de Umuarama, Douradina, Ivaté, Cruzeiro do Oeste, Cianorte, Icaraíma, entre outros (SILVA, 1998). Sua língua pertence ao tronco tupi (RODRIGUES, 1978), e seus registros históricos de contato com a sociedade não indígena remontam a meados do século XIX (LEITE, 2017) (SILVA, 2020). Eram povos com as características de caçadores-coletores, promoviam movimentação sazonal, obedecendo ao ciclo das estações seca e chuvosa para dar conta das atividades de caça e coleta. São, em geral, de baixa estatura, e apenas os homens, antes do contato, vestiam uma tanga tecida em fibra vegetal. (FUNAI, 2013).

Com o movimento de interiorização da produção monocultora no país, as terras do norte do Paraná, a partir dos anos 1940 do século XX, incluindo as margens do rio Ivaí e seus afluentes, terras ancestrais do povo Xetá, foram ocupadas, havendo uma rápida e radical substituição da cobertura florestal original pela lavoura cafeeira. A divisão das terras pelas companhias de colonização, promovida pelo Estado, significou o esbulho das terras indígenas, e, no caso dos Xetá, o seu quase extermínio, pela destruição de seu habitat, remoções forçadas, ação de pistoleiros, doenças adquiridas no contato. (SILVA, 1998) (SILVA, 2003). A produção acadêmica, a história oficial e as mídias

corroboram uma versão de extinção – contestada desde início da década de 2010 por Silva (2017a; 2020) – com um processo de dispersão dos sobreviventes por outras terras indígenas e junto à sociedade não indígena (SILVA, 2020). Em 1990 oito dos sobreviventes foram contatados pela antropóloga Carmen Silva, que buscou reconstituir a experiência da sociedade Xetá anterior ao contato a partir de sua memória coletiva (SILVA, 1998). Esses sobreviventes, três mulheres e cinco homens, eram crianças à época do contato.

A memória da criança Xetá encontra sua especificidade enquanto confluência entre a memória da infância e a memória Xetá. No primeiro caso temos uma diversidade (a existência de várias “infâncias” ou culturas da infância) que possuem características que a aproximam, por contraposição a uma memória e a uma experiência adultas, de uma unidade que a torna reconhecível. No segundo caso temos uma memória formada no interior de uma cultura específica e que registra as experiências segundo sua própria episteme, que se modifica e se preserva na medida em que resiste à descaracterização e indiferenciação no interior de uma cultura dominante.

É razoável supor que a sobrevivência da cultura Xetá e de seu povo, frente aos imperativos colocados pela dispersão, deve-se às estratégias de resistência cultural e preservação da memória pelo grupo de crianças sobreviventes da tentativa de extermínio. Contudo, tal não se daria sem um processo contínuo de ressignificação dos signos da sociedade dominante, que preservasse a visão de mundo Xetá – a episteme Xetá – e recolocasse a cultura Xetá em novas bases, em condições melhores de adaptabilidade e enfrentamento das pressões da cultura dominante.

É a força contida na identidade entre essas duas epistemes: a da criança Xetá enquanto uma episteme da infância – construída na experiência daquelas crianças sobreviventes – e a episteme dessa mesma criança Xetá enquanto episteme do indígena criança (OLIVEIRA, 2012)<sup>1</sup>, que existe e se constitui

---

<sup>1</sup> O conceito de indígena criança, formulado por Oliveira (2012), constituído a partir da inversão dos termos enquanto forma de enfatizar o foco étnico ao invés do foco geracional, se fundamenta na pouca atenção dada nos diplomas legais à identidade cultural da criança que, sendo indígena, tem na própria cultura as condições especiais de desenvolvimento em que se faz criança, numa perspectiva de diversidade, com repercussões negativas na compreensão de seus direitos e na formulação de políticas para garanti-los na prática. Pensamos que, também do ponto de vista da episteme, isso é verdadeiro. Para entender a criança Xetá e sua memória é preciso compreender

psicologicamente no interior de sua cultura, que pensamos constituir os alicerces da formação da (s) identidade (s) no quadro da dispersão.

Nesse sentido, esse artigo oferece uma reflexão ao problematizar a dupla condição identitária Xetá – memória da infância e a memória Xetá – como lupa para enxergar a realidade sob outras lentes, aliás sugere que se mude a lente para melhor captar quem é o Povo Xetá, povo esse considerado extinto em livros didáticos, derivados de registros históricos, científicos e midiáticos que insistem em confirmar a tese da extinção pelo viés conceitual das sociedades exterminadas, adotado por Carmen Lúcia Silva (SILVA, 1998). Tal viés ignora a dispersão enquanto fenômeno de desenvolvimento de resistência, uma etno-história da dispersão<sup>2</sup>, onde a identidade do povo Xetá, mantida e desenvolvida no início do processo de dispersão pela força identitária presente nas crianças sobreviventes, se afirma ao longo do processo, no plural, enquanto identidades (SILVA, 2020), na experiência de suas crianças, adolescentes, jovens e adultos, alcançando os dias atuais.

## **1. O esbulho do território: a perda da floresta e das crianças**

O processo de colonização do Norte Pioneiro do Paraná é repleto de lances de violência velada e escancarada. A imprensa contemporânea aos fatos que se sucederam foi enfática em informar o genocídio daqueles que seriam a última população tradicional a sofrer os impactos civilizacionais, num modelo de progresso e desenvolvimento criminoso e amplamente dilatado no Estado, cujos governos protagonizavam invasões a territórios tradicionais com a falsa propaganda de terras férteis e devolutas, onde o mito do vazio demográfico fora amplamente difundido pelo governo, companhias de colonização e mídias. Isso provocou uma verdadeira avalanche migratória, com promessas de trabalho, prosperidade e desenvolvimento financiado pelo governo e seus agentes (SILVA, 1998) (SILVA, 2003) (MARINHO, 2019) (SILVA, 2019, 2020).

---

que essa memória se forma e opera, mesmo no pós-contato e vivendo no interior da sociedade não indígena, a partir de sua herança cultural.

<sup>2</sup> Conceito que vimos desenvolvendo a partir da investigação dos últimos dez anos sobre Cultura e resistência Xetá, logo teremos novas publicações a respeito.

A perda de território teve um impacto direto na cultura Xetá, com o acirramento de conflitos entre o povo Xetá e outros povos indígenas, rapto de mulheres e crianças e a perda de seus rituais sagrados e cantorias – que não podiam ser realizados para não chamar a atenção de forasteiros, grileiros e jagunços contratados para exterminar os habitantes indesejados e limpar o espaço para os empreendimentos da agropecuária e fundação de cidades. Os não indígenas também raptavam suas crianças, com “consentimento” ou não do povo Xetá no drama do contato e dispersão; quase sempre esses raptos eram revestidos da crença cultural não indígena de que essas crianças viviam em condições desfavoráveis ao seu bom desenvolvimento e direito (SILVA; MORI, 2020).

Fato é que as condições de precarização da vida no mato se deram pela presença do invasor. Tuca e Kuein, dois dos sobreviventes contatados por Carmen Silva, relatam o alerta da presença próxima do não indígena através da fumaça e calor das queimadas, que os fazia, seguidamente, abandonar a aldeia, trazendo grande prejuízo à organização social dessas populações (SILVA, 1998). A capacidade de manutenção da vida, vida enquanto plenitude de sua visão de mundo e reprodução de existência pautada em sua identidade Xetá, baseada em sua tradição e mitologia, educação e cultura, sofreria um abalo sistemático e rápido, num povo que há séculos desenvolvia suas formas de subsistência e subjetividade entrelaçadas à fauna e flora local, tendo no Rio Ivaí seu território material e simbólico por excelência (SILVA, 2017a) (SILVA, 2020).

## **2. As culturas da infância e os indígenas crianças**

A Sociologia da Infância (SARMENTO; VEIGA, 2010) (SARMENTO, 2007) (FERNANDES, 2009) (TOMÁS, 2011), a História da Infância (MIRANDA, 2018) (PRIORE, 1999) (CARDOZO, 2011) e a Antropologia da Infância (COHN, 2005) (COHN, 2019) (TASSINARI, 2007) vem ao longo de mais de uma década oferecendo contribuições salutares aos debates e exigências cada vez mais urgentes no concerto de temas a serem enfrentados na discussão dos direitos humanos de crianças e adolescentes. Essas contribuições sinalizam para o reconhecimento de infâncias múltiplas, ou seja, da diversidade da experiência da infância numa perspectiva pluricultural. O conceito de infância na modernidade

representa um tratamento diferenciado àquelas representações que, como Philippe Ariès (2006) bem retrata em sua pesquisa iconográfica, na Idade Média europeia se tinha da criança: o adulto em miniatura. A ideia de infância não estava colocada nessa categoria geracional: a criança era negligenciada em sua condição psicossocial e mesmo no seu reconhecimento enquanto membro do corpo social, a ponto de a Igreja estabelecer mudanças na tradição do batismo, “abandonando o batismo coletivo” – em que se teria que esperar muito – e passando a pressionar a família para batizar as crianças o mais cedo possível, numa tentativa dos clérigos medievais em aumentar o comprometimento dos pais com esse sacramento, numa cultura onde eram frequentes as mortes por negligência e maus tratos (ARIÈS, 2006, p. 12).

No outro extremo, a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, estabelecida pelos países consignatários da ONU no período pós-segunda guerra mundial, se começa a traçar uma regulamentação de condutas e regras de cuidado e respeito aos direitos humanos de crianças como portadoras de uma condição especial e necessária para sua promoção por todos os setores da vida em sociedade (SARMENTO; VEIGA, 2010) (FERNANDES, 2009). Desde obras da economia e sociologia, até psicologia e pedagogia são apresentados relatos de crianças e adolescentes sendo as principais vítimas de sistemas sociais nocivos e que, por sua própria condição, se ampliam as oportunidades de exploração e opressão (SILVA, 2017b) (SILVA, 2017c).

A eclosão da era industrial, com a utilização do trabalho infantil nas fábricas numa realidade de aumento dos níveis de exploração do trabalho por meio das máquinas (CONSOLI & BATISTA, 2013) é um exemplo significativo dessa exploração e desrespeito à dignidade e vida dessas crianças. A evolução nas leis de proteção ao trabalho – como as de redução da jornada – se expandiram de maneira irregular e enfrentaram a falta de fiscalização e o desrespeito dos supervisores de fábrica, o que prolongou o sofrimento também de mulheres e crianças (SANTOS, 2016). Nas principais crises econômicas e políticas, nas guerras e catástrofes, epidemias, são elas as principais vítimas (FERNANDES, 2009), devido à ampliação das condições de miserabilidade. No entanto, um conjunto teórico-conceitual bastante vigoroso vem desenvolvendo novas contribuições e dando novos significados a conceitos consagrados ainda na era da

modernidade (SARMENTO, 2007). A infância, a cultura, ou, melhor conduzindo nossos esforços, a cultura da infância, se apresenta como Culturas da Infância, na capacidade da criança “de criar um mundo outro, nas condições da mais dura adversidade, através do jogo e da ficção de uma existência onde até o horror aparece transmutado em projecção imaginária de uma realidade alternativa” (SARMENTO, 2003, p.1), e de fazê-lo de maneira criativa e inovadora; e como “infâncias”, no plural, enfatizando o fato de que as crianças, vivendo em diferentes culturas, não vivem a infância da mesma forma em todos os lugares, variando, na diversidade das experiências culturais, suas identidades, comportamentos, costumes, tradições, oralidades (MOTA, 2016). Tais conceitos nos oferecem melhor qualidade em identificar e reconhecer essas infâncias e crianças num conjunto amplo e diverso de elementos identitários.

Nesse contexto, a infância campestre, a infância indígena, e nelas todas as suas variações étnicas – como, por exemplo, as infâncias de fronteira, híbridas e urbanas – são reconhecidas na busca do reconhecimento de uma episteme própria, uma racionalidade infantil digna de apreciação e investigação (TASSINARI, 2007). A etimologia da palavra infância [não fala], com o prefixo “in”, é confrontada e desafia a devolver a fala e a voz enquanto instrumental de transformação de racionalidades nocivas ao reconhecimento dessas realidades existentes no cotidiano globalizado, mas não padronizadas por esse cotidiano, onde desaparecem no processo de homogeneização, sendo tratadas estaticamente e sem problematização.

A criança indígena – ou indígena criança, para ser mais precisa no que se refere aos direitos pautados nessas pluralidades, nesse cenário – se apresenta como possibilidade de decifração, de mobilização, de alternativa para interpretação de diversas realidades que se deseja superar e outras que precisam, num esforço coletivo, serem compreendidas e respeitadas (OLIVEIRA, 2012).

A ideia da criança protegida e institucionalizada em creches, abrigos e pré-escolas em tempo integral torna-se direito em contextos de guerra e grande instabilidade (SILVA, 2017c). No entanto, no momento seguinte, é absorvida por políticas públicas que pretendem dar respostas necessárias a mães trabalhadoras que, em outra situação, deixariam seus filhos presos em casa sozinhos e/ou perambulando pelas ruas (MIRANDA, 2018). Tal racionalidade e normativa de



proteção e cuidado à infância urbana e, em alguns casos, rural, desenvolveu a racionalidade da institucionalização de crianças, liberando seus genitores para o mundo do trabalho, organizado segundo preceitos de uma organização do trabalho que há tempos vem se modificando ao sabor das necessidades do mercado, em sua fase de capitalismo financeiro neoliberal. O que significa um lugar para a infância e para a criança que esteja alinhado ao modo de produção material da vida (SILVA, 2017c).

No entanto, a materialidade da vida não se resume apenas ao modelo e padrão capitalista e seus elementos identitários de acumulação e financeirização, em especulação e consumismo. Principalmente no tocante à criança e à cultura da infância, afirmamos, parafraseando Tomás (2011), que existem outros mundos no mundo, no sentido de aceitação de uma pluralidade e do reconhecimento de concepções de criança e infância (COHN, 2019), (SILVA, 2017a), (SILVA, 2017b) que oferecem outras matrizes identitárias, outras visões de mundo pautadas em outras epistemes<sup>3</sup>.

Do ponto de vista das culturas da infância, podemos dizer que a infância dos indígenas crianças, como dissemos acima no tocante à criança Xetá, possui um duplo caráter: o de infância construída na experiência da adversidade, enquanto traço de resistência presente, em suas diferentes formas, nas crianças que vivem em contextos diferentes em todo o mundo, enfrentando guerras e situações variadas de privação (SARMENTO, 2003) – estando aqui presente a episteme da criança sobrevivente Xetá, e da criança Xetá que resiste na defesa de sua cultura e identidade ao longo do tempo da dispersão e nos dias de hoje; e o de “infâncias” no plural, no sentido de uma experiência de infância desenvolvida no interior de uma cultura específica, com uma visão do mundo diferenciada de todas as outras culturas, construída no coletivo, amparada em uma memória que produz uma identidade própria (MORI, 1998), e que produz respostas situadas culturalmente àquelas mesmas adversidades, fazendo parte importante de seus esforços de resistência à exploração e à indiferenciação cultural presente sob a forma das pressões da sociedade dominante. (MOTA, 2016) (SILVA, 2020). No

---

<sup>3</sup> No sentido problematizado por Freire e Cabral, quando discutem a epistemologia [teoria do conhecimento] enquanto “ciência do ser humano, nas elaborações e representações humanas a respeito dos seres, dos fenômenos e dos processos e na que analisa as formas de produção do próprio conhecimento humano.” (ROMÃO; GADOTTI, 2012, p.16)



primeiro caso, a experiência da criança Xetá se aproxima da experiência de todas as crianças do mundo, e da experiência das crianças dos diversos povos indígenas, compreendidas na reação e na resistência às adversidades, diferente nos diferentes contextos em que se inserem; no segundo caso, a experiência da criança Xetá é única, na medida em que possui o selo de uma episteme própria, culturalmente situada, que lhe propicia uma visão de mundo que é diferente para cada povo indígena, e que produzirá, por isso, respostas diferentes para os desafios que lhes são colocados.

### **3. A resistência cultural da criança Xetá: a identidade de duas epistemes**

As modificações que ocorrem na realidade cultural de um povo indígena, com a introdução de elementos da sociedade dominante (língua, vestimenta, trabalho, hábitos alimentares, relações de parentesco, etc.) não significavam inevitavelmente um processo de “aculturação”, ou de indiferenciação cultural como processo irreversível. As culturas indígenas possuem historicidade, no sentido que possuem mecanismos de adaptação e estão sujeitas ao tempo, como qualquer cultura. Cada sujeito cultural possui uma episteme própria, no sentido de uma visão de mundo, uma forma de conhecer a realidade, de interpretá-la, de (re) criá-la e de transmiti-la aos seus pares a partir das bases de sua própria cultura. Em última análise, é uma forma de trazer a sociedade não indígena para o interior da realidade tal como é vista por sua episteme. Esse processo, desencadeado pelo indígena em sua cultura, de ver, interpretar, e, conseqüentemente, agir no mundo não indígena a partir de sua própria episteme, damos o nome de transfiguração epistemológica (SILVA, 2020).

A partir da episteme indígena, contida no conceito de transfiguração epistemológica (SILVA, 2020) é possível pensar numa episteme da criança e a partir do paradigma participativo que Fernandes (2009)<sup>4</sup> extrai de Heron

---

<sup>4</sup> Natália Fernandes discorre sobre a participação da criança nos contextos da vida em diferentes níveis, se envolvendo, principalmente, em processos decisórios que dizem respeito à defesa de seus direitos, a partir da ideia de sua singularidade em relação aos adultos, de sua forma diversa de encarar o mundo, e do direito e da validade e oportunidade dessa participação.

(1996)<sup>5</sup>, considerado em duas dimensões – a relação epistêmica do paradigma participativo e a dimensão política (HERON, 1996) – sendo essa reflexão necessária, enquanto elementos identitários basilares para discutir o tema da resistência cultural do povo Xetá.

A ideia de participação parte de uma nova visão sobre a criança, que a liberta da opressão da sociedade adultocêntrica, conferindo-lhe um novo nível de cidadania. No trabalho de Fernandes a participação coloca também novas exigências ao investigador, a partir da consideração da capacidade de interpretação e intervenção da criança na realidade social. Nesse sentido, a dimensão epistêmica considera a capacidade de discernimento e de ação positiva e transformadora da criança no mundo. No caso da criança Xetá, essa episteme é constituída no interior de sua cultura, e é a partir desse marco cultural que aquele discernimento e essa ação positiva se dá. A Sociologia da Infância Xetá, portanto, não pode ser separada de uma antropologia da ação afirmativa da criança Xetá no mundo, do encontro da memória do passado com as exigências do presente, moldando continuamente a identidade Xetá à medida que seus sujeitos intervêm na realidade. Essa transformação do mundo social, no caso Xetá, não é somente uma mudança qualitativa na realidade, mas é também uma transfiguração epistemológica (SILVA, 2017c) (SILVA, 2020): isto é, uma ressignificação da realidade transformada, a partir da episteme indígena.

O resultado da resistência criativa da criança Xetá à pressão pela assimilação à cultura não-indígena foi a preservação de vastas áreas de sua cultura<sup>6</sup>, de seu reconhecimento identitário como um povo indígena distinto, com

---

<sup>5</sup> Fernandes propõe compreender a participação das crianças a partir do paradigma participativo de John Heron, que possui uma dimensão política e uma dimensão epistêmica, sendo a dimensão epistêmica uma dimensão “que ontologicamente considera que a realidade social é moldada pela mente, subjectivamente porque essa mesma realidade somente é conhecida através da forma que a mente lhe dá, e objectivamente, porque a mente penetra no mundo social conhecido, moldando-o.” (HERON, apud FERNANDES, 2009, p. 148).

<sup>6</sup> A dispersão causou um isolamento relativo dos indivíduos e das famílias ao longo dos anos, dificultando o processo de transmissão da língua – que tem passado por esforços de revitalização. Mas o esforço das crianças Xetá sobreviventes – mesmo as que foram criadas por não indígenas – em preservar a memória, permitiu que chegasse até o presente o conhecimento dos mitos e histórias da tradição – ainda contados nas reuniões em volta do fogo e compartilhado em reuniões em família, o conhecimento das ervas medicinais e da preparação de remédios e alimentos, a confecção de ornamentos e brinquedos, de armas e instrumentos, o cultivo do *porungo*, além dos costumes relativos à sua organização como sociedade patriarcal – a herança e a estrutura hierárquica, as relações de gênero, a forma de lidar com as crianças. A preservação e transmissão continua de parte significativa de sua herança ancestral, mesmo sendo um povo pouco numeroso

suas tradições e um patrimônio material próprios, que se reproduzem no tempo legitimados por suas formas internas de reprodução cultural.

Para endossar essa legitimidade, teóricos da Psicologia Social preveem o debate em torno da importância das narrativas orais, dos testemunhos coletivos, da memória coletiva<sup>7</sup>. Quando Halbwachs, para construir sua argumentação em defesa da base coletiva da memória, evoca as lembranças da infância, ele nos diz:

É difícil encontrar lembranças que nos levem a um momento em que nossas sensações fossem apenas o reflexo dos objetos exteriores, no qual não misturávamos nenhuma das imagens, nenhum dos pensamentos que nos prendiam aos homens e aos grupos que nos rodeavam. Se não nos recordamos de nossa primeira infância, é, com efeito, porque nossas impressões não se podem relacionar com esteio nenhum, enquanto não somos ainda um ente social. (HALBWACHS, 1990, p. 38)

De fato, as primeiras lembranças evocadas pelos oito sobreviventes da tentativa de extermínio do Povo Xetá entrevistados por Silva (1998) relacionam-se a lembranças de seu grupo familiar, do convívio nas aldeias, das andanças na floresta e, finalmente, do drama do contato com o não-indígena e das fugas, à medida que seu hábitat era destruído e que o cerco das perseguições se fechava.

Da mesma forma, Halbwachs (1990), ao se referir às lembranças de adultos, evoca a imagem de um viajante que acompanha um grupo, mas que, ao se deparar com as paisagens que vai encontrando, as relaciona a um outro grupo da qual fez parte e que deixou no passado. No exemplo de Halbwachs o viajante se envolve menos com o grupo presente, absorvido em seus pensamentos pelas relações que estabelece com o grupo ausente. Essa relação enfatiza o aspecto coletivo de sua memória, mesmo que as relações que estabelece no presente tenham sido feitas a partir de experiências com um grupo que está no passado. E mais adiante no texto o autor identifica a memória individual como um “limite das interferências coletivas” (idem, p. 47): o que julgamos como um pensamento ou uma lembrança que tem origem apenas em nós mesmos, sendo puramente

---

vivendo em meio urbano ou em terras de outros povos indígenas, demonstra a força de sua episteme. (SILVA, 1998;2003) (SILVA, 2017a;2020) (FUNAI, 2013).

<sup>7</sup> Halbwachs (1999, p.88-89) 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”. Contudo, a qualidade desta memória está em problematizar as demais, especialmente as dadas como oficiais. (SILVA, 2019, p. 42)

individual, na verdade exprime uma relação não percebida por nós com o meio social, sendo tão mais forte esse engano quanto o é a nossa relação com esse meio. No caso das crianças Xetá sobreviventes – que cresceram numa sociedade sob o domínio de não-indígenas – diríamos, por analogia, que os dois grupos com quem mantêm relações, nessa viagem histórica que é o contexto da dispersão, são exatamente os membros de seu próprio povo e da sociedade circundante, maciçamente não indígena. Os Xetás, em contato constante com não-indígenas, foram forçados gradualmente a se adaptar à vida fora de seu hábitat, vivendo em reservas ou no meio urbano. A pressão pela assimilação corresponde à pressão pelo abandono e esquecimento de sua própria cultura. Contudo, embora as paisagens dessa viagem fossem para eles novidade, mantiveram o contato com seu grupo de origem por meio de sua memória, relacionando tudo que viam e viviam com aquele passado.

Segundo Mori (1998), a memória é instrumento de construção e reconstrução na formação da identidade. Podemos dizer que, no caso do Povo Xetá, a formação da identidade está ligada, entre outras coisas, à relação entre a cultura Xetá herdada das realidades pré-contato – os mitos e histórias da tradição, por exemplo – com as exigências de adaptação à vida e às necessidades da sociedade não indígena circundante. Essa formação identitária, que une a memória desses diferentes contextos, renova constantemente a identidade indígena Xetá, num processo de etnogênese<sup>8</sup>. A sobrevivência da identidade indígena – se sobrepondo ao cotidiano e à assunção de costumes não-indígenas – se torna possível a partir da ação da episteme indígena sobre a realidade não-indígena: a transfiguração epistemológica<sup>9</sup> (SILVA, 2017a, 2019).

---

<sup>8</sup> Etnogênese 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). “... A etnogênese é parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente, como parecia deprender-se das reações de surpresa de alguns pesquisadores sociais em face de sua evidência contemporânea.” (BARTOLOMÉ, 2006, p.41)

<sup>9</sup> 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. (SILVA, 2019, p.48); (...) se pudermos desenvolver uma transfiguração epistemológica, poderemos constatar que o mundo macro - VISÍVEL (Física Clássica) aponta “verdades” que, muitas vezes, não podem ser assumidas como respostas únicas ou totais, pois o mundo micro - INVISÍVEL, apresenta a “verdade” mais profundamente, o que a aparência mostra nem sempre é a verdade total daquele fenômeno observado. A Física Quântica nos oferece esse repertório, que, num exercício de transfiguração epistemológica, pode-se utilizar nos trabalhos das Ciências Sociais. (SILVA, 2017c, p. XX)

#### 4. A criança Xetá no passado e no presente: a transmissão da episteme da insurgência<sup>10</sup>

Tiguá (Haycumbay), uma das sobreviventes Xetá, conta à antropóloga Carmen Silva (1998) – em 2011 num evento promovido como parte dos esforços para coleta de dados para o mestrado e trabalho militante de Educação Social<sup>11</sup> (SILVA, 2017, p.91) ela conta novamente – que, vivendo, logo após o contato, na fazenda da família Lustoza de Freitas, que a “criou”, passou cerca de um ano sem falar. Chegaram a pensar que era muda, até que, brincando com a filha do casal, voltou a falar. Tiguá atribuiu, à época da entrevista na década de 1990 e, mais recentemente, evento de 2011, seu comportamento como forma de expressar a insatisfação por ter sido retirada do convívio de seus “parentes” (SILVA, 1998, p. 89). Anos depois, no segundo semestre de 2018, durante a pesquisa de doutorado que gerou este artigo, a neta de Tiguá, LB, então com quatorze anos, narra à pesquisadora as peripécias da avó, seu período de mutismo e suas fugas no meio da noite para dormir fora da casa, e da cama para ela destinada, quando havia fogueira, em festas juninas (SILVA, 2020, p. 168). LB, ao ser indagada sobre uma das técnicas de coleta de dados usadas na pesquisa, a Caixa da Memória<sup>12</sup>, nos brinda com uma bela definição da Caixa da Memória, comparando-a com um

---

<sup>10</sup> Termo usado pelo Prof. Dr. Allan Rocha Damasceno - UFRRJ, membro da banca de defesa da tese “Memória e Identidade Xetá (UEM/PPE/2019). No parecer ele destaca: “Ao (re)elaborar uma epistemologia para a compreensão de uma cultura secular Xetá, a pesquisadora nos provoca a reflexão do que é ser indígena na contemporaneidade, os limites da racionalidade de compreender uma cultura que não é a sua, sua identidade, seus valores, sua cosmologia, enfim, a pesquisadora nos provoca a pensar nos limites e potencialidade de qualquer “lente”, e ao fazer isso constrói uma “episteme da insurgência”, uma “outra” episteme, ou seja, aquela que nega seu absolutismo como visão de mundo!”(SILVA; MORI, 2020, p, 569)

<sup>11</sup> Na ocasião a convidamos para se palestrante do evento, ao aceitar juntas levamos um convite ao MPF, que designou uma representante para acompanhar os trabalhos de memória coletiva. (SILVA, 2013, 2017, p. 95).

<sup>12</sup> A Caixa da Memória, pensada, com minha orientadora, a partir da necessidade de uma devolutiva dos trabalhos reunidos ou elaborados durante a pesquisa, foi inspirada nos encontros feitos pelos Xetá ao redor do fogo para contar histórias e no hábito de algumas famílias Xetá de guardar e compartilhar, com parentes e visitantes, fotografias e reportagens de jornais e revistas em que aparece o seu povo. Usando uma grande caixa como o centro de uma roda de conversa, simulando o fogo da fogueira, estabelecemos um diálogo em torno da atividade de retirar/guardar itens da caixa, num ritual em que a memória dos presentes foi compartilhada, e pessoas e elementos da cultura foram lembrados, num jogo de significação/ressignificação. O acervo familiar de fotos, reportagens em jornais e revistas, livros e objetos da cultura, já guardados com carinho em outra caixa menor, foi aos poucos preenchendo a Caixa, à medida que as memórias, por meio da exibição desses itens aos presentes, eram evocadas.

“baú de tesouro”, que poderia ser enterrado para proteger de ladrões e, com a ajuda de um mapa, ser desenterrado trinta anos depois, para que pudéssemos desfrutar dessa “riqueza”. (SILVA, 2020, p. 66). Sua irmã, TB, de nove anos, durante a oficina de fotografia efetuada em apoio à técnica de fotoelicitação, também utilizada pela pesquisa, fotografa uma grande árvore de baixo para cima, inspirada por uma das técnicas aprendidas na oficina, para dar a impressão de que os objetos fotografados são maiores do que realmente são. Explica depois à pesquisadora que, sendo pequena, característica de sua etnia, e sofrendo na escola por isso com as brincadeiras das outras crianças, queria ser maior, e quis tornar a árvore, que achava “muito bonita”, maior do que ela era, sabendo que ela, menina, sendo “pequeninha”, podia “crescer também”. WW, o irmão mais velho, de 19 anos, desde bem pequeno, incentivado por suas atividades na escola, estudou o próprio povo e divulgou esse conhecimento na própria escola e até em eventos na universidade (SILVA 2013; 2017, p.92). Tivemos oportunidade, um ano antes, em agosto de 2017, em outro momento da pesquisa, de acompanhá-lo a TI São Jerônimo, em São Jerônimo da Serra-PR, para colher informações junto ao seu povo, para um trabalho junto ao Núcleo Regional de Educação de Umuarama. WW teve a oportunidade de se encontrar com seus parentes e ouvir<sup>13</sup>, por duas noites seguidas, as histórias dos anciãos, anciãs, duas delas presentes [Tiguá e Â]<sup>14</sup> ao redor da fogueira; foi cantado o canto do Urubu com seus parentes, canção ritual, observados ao longo de dez anos apenas duas outras vezes, em eventos considerados importantes<sup>15</sup>; WW foi acolhido e incentivado a participar da cantoria sagrada. Na mesma ocasião desenvolvemos uma oficina de literatura com crianças Xetá, que, estimuladas por uma contação de história preliminar, produziram histórias originais, ricas e imaginativas, registradas por

---

<sup>13</sup> Detalhe ao fato de que Â, uma das meninas que sobreviveram a tentativa de extermínio, com fama de poucas palavras, ao receber o neto de Tiguá, mais do que aceitar ser entrevistada, demonstrou alegria e destreza ao trabalho de memória coletiva, com pesquisadores nem sempre foi assim...

<sup>14</sup> Não consideradas como guardiãs da memória anteriormente nas investigações de Carmem Lucia Silva, segundo a antropóloga, os três guardiões da memória eram considerados pelo grupo com sendo Kein, Tikuien e Tuca, das oito pessoas contadas por ela, três mulheres e cinco homens (1998;2003).

<sup>15</sup> 2011 e 2014, ambos eventos importantes com UEM, MPF e Povo Xetá na luta por seus direitos à existência. (SILVA, 2013;2017)



nós, juntando contos de fadas ocidentais com histórias da tradição Xetá e a sua experiência cotidiana.<sup>16</sup>

A Infância Xetá é dinâmica e criativa, a formação da identidade da criança Xetá acompanhava esse mesmo nível de In-fância In-visível, que na negação de sua existência encontra alternativas de resistência.

Os mecanismos de transmissão da memória – o contar histórias ao redor do fogo, a preservação dos mitos por sua reiteração na cultura oral, os conhecimentos da cultura passados dos pais para os filhos e dos anciãos para os mais novos – criam identidade (MORI, 1998), o que, no caso Xetá, significa a reafirmação dinâmica de sua identidade à medida que vão assumindo, corajosamente, seu lugar numa realidade de sociedade não indígena e de contato com povos indígenas de culturas diferentes. Os conhecimentos trazidos na memória pelas crianças sobreviventes, e que foram tão importantes para que preservassem o seu autorreconhecimento como Xetás, se constituíram, por meio desses mecanismos de transmissão e de sua renovação no seio da sociedade não indígena – a utilização de acervos familiares de fotos, reportagens, livros, etc.; a luta pela revitalização da língua e pelo retorno ao território original; a persistência das práticas culturais tradicionais e mesmo a divulgação de sua cultura por meio das relações com a academia e os pesquisadores – em uma pedagogia, que é diferente para cada contexto, mas que possui vínculo comum com a própria cultura. A pedagogia Xetá se estabelece numa educação Xetá organizada a partir de signos identitários pautados na sua mitologia e oralidade – como herança a ser repartida para garantia de preservação de seu patrimônio cultural. Era transmitida, no passado, de pai para filhos, filhas, netos, netas, sobrinhos, sobrinhas, tendo na linguagem oral, práticas do dia-a-dia e no trabalho, instrumentos por excelência de promoção e transmissão da cultura (SILVA, 2003). Enquanto reação continuada aos processos de assimilação sempre presentes, o reconhecimento e refazimento dessa identidade Xetá constitui uma episteme da insurgência, na medida em que nega o absolutismo de qualquer episteme e reafirma as visões de mundo construídas no interior de cada cultura (ver nota 9).

---

<sup>16</sup> SILVA, Maria Angelita D. da. Diário de Campo. Notas relacionadas à pesquisa de Doutorado em Educação. p. 20-21. No prelo.



Em 2017 foi feita uma entrevista com quatro filhos de Tikuen (Mã), um dos sobreviventes do quase extermínio, considerado, até sua morte em 2005, como um dos guardiões da memória Xetá (SILVA, 1998;2003). Já então percebemos, na conversa com SS – professora de língua Xetá; JC – conhecedor da medicina tradicional Xetá; DIV – Cacique Xetá na TI São Jerônimo à época e conhecedor das histórias da tradição e mitologia Xetá; CLA – Vice-cacique; e ZEZ, mais velho dos irmãos, enteado de Tikuen, uma divisão, feita de forma consciente, de Tikuen quanto à transmissão dos conhecimentos de que dispunha, como pai e como ancião Xetá. Tikuen reservou, nas palavras de DIV, confirmadas por seus irmãos, uma parte significativa da cultura do povo para cada um dos irmãos, como herança. Para DIV, o mais velho, ficou o conhecimento das histórias da tradição; para JC o conhecimento da medicina Xetá; para CLA a língua; e para os demais o estudo escolar<sup>17</sup>. Embora, na realidade, a divisão não tenha se operado exatamente da forma como Tikuen previa, sua ação como transmissor da cultura, suas andanças e suas conversas com os filhos confirmaram, em linhas gerais, seus planos, ao menos para uma parte dos filhos. Tikuen se esforçou, durante o período de dispersão, para não se apartar dos seus e manter os laços com a cultura. Diante da pressão para ser criado e mantido com os não indígenas em sua infância e adolescência, resistiu, procurando se manter ao lado do pai e da mãe. Permaneceu, por fim, ao lado do pai até a morte deste, quando Tikuen contava cerca de vinte anos de idade. Após isso, perdendo durante algum tempo o contato com outros Xetá, conta que carregava consigo um pequeno espelho, e conversava com sua imagem, criando um interlocutor imaginário que o ajudava a manter os laços com a língua, com a cultura, com seu passado. (SILVA, 1998). A importância do contato com os seus pares e com o pai e a mãe, repercutiram, certamente, na forma como encarava o valor da cultura e de sua transmissão, a necessidade de manter unidos seus descendentes e comprometidos com os conhecimentos ancestrais.

A preocupação dos descendentes de Tikuen, na atualidade, se relaciona com as possibilidades de transmissão da cultura sob a influência da educação formal e das novas tecnologias de informação e comunicação, dos quais o sinal mais significativo é a presença do celular.

---

<sup>17</sup> Fontes orais – entrevista obtida em São Jerônimo da Serra-PR, em 25 jul. 2017.

“Atualmente, a educação escolar formal toma um tempo significativo na dinâmica do nosso povo” (JC, 2017), destaca um dos filhos de Tikuein, que é professor. E uma filha, também professora Xetá, reforça:

A inclusão das novas tecnologias da informação e comunicação, assim como a escola formal, que muitas vezes, devido às diferenças culturais, pode se tornar um obstáculo na transmissão e manutenção da Cultura e História Xetá e, esses são, alguns dos desafios a serem considerados na reflexão e fortalecimento da luta Xetá. (SS, 2017)

JC e SS mostram preocupação com a influência da escola formal e com as TIC (Tecnologias de Informação e Comunicação). Contudo, essa preocupação se dá num contexto em que mostram um grande respeito pelo conhecimento recebido do pai, Tikuen (Mã), que distribuiu entre os filhos as tarefas relativas ao trabalho diário e à sobrevivência da cultura, como o ensino da língua, o aprendizado das plantas, a contação dos mitos e histórias da tradição do povo. Com respeito a esse último item, temos as palavras de SS:

É muito importante para nós, eu mesmo lutei até agora, de criança eu conversava muito com o pai e ele dizia: “Minha filha, eu estou passando as Histórias para vocês, um dia eu não vou mais estar aqui, por que o pai já está mais velho. Então vocês colocam na cabeça o que estou ensinando para vocês, porque quem é que vai dar continuidade para nossa cultura são vocês. (SS, 2017)

É com essa herança cultural que eles se entregam ao trabalho de transmissão da cultura, procurando filtrar as influências externas sem negar a sua presença na vida do povo. O alvo principal são as crianças Xetá, futuros contadores de histórias, conhecedores de plantas, professores da cultura e da língua Xetá.

Mais recentemente, um jovem Xetá (WW) que, ao contrário dos entrevistados acima, não reside em Terra Indígena e sim no espaço urbano, neto de uma das crianças que sobreviveram à tentativa de extermínio, quando provocado a dar sua opinião sobre seu povo a partir de imagens fotográficas, relembra um anterior encontro com familiares em uma viagem:

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. (SILVA, 2019, p.169)

WW, depois de uma pesquisa em documentos de família – livros, fotos e reportagens que sua avó guardava – e com familiares e pesquisadores a respeito de dados de sua cultura, viaja centenas de quilômetros para estar com sua gente. Munido desses conhecimentos prévios e do que lhe contava a mãe e a avó, ele vai se encontrar com a anciã ã, anciãos e líderes, sendo recebido em suas casas com alegria e honras, e participando do ritual familiar em volta da fogueira, ouvindo histórias e participando também de cantorias. Tem oportunidade também de estar com os jovens e as crianças Xetá, que o recebem como um igual. A importância dos anciãos, da oralidade, dos rituais, do canto e do acolhimento no interior da cultura ficam evidentes para o jovem, que percebe a amplitude do que tem diante de si.

As técnicas utilizadas para coleta de dados no doutorado também permitiram alguns depoimentos significativos. Foram utilizadas, além da Caixa da Memória – já citada nesse artigo; uma oficina de literatura – que utilizou uma técnica chamada Técnica de Interpretação por Desenhos (TID); e a fotoelicitação, utilizada como gatilho para outras duas técnicas: o depoimento e a história de vida. Para alimentar a aplicação da fotoelicitação, além das fotos “de família” – algumas delas, assim consideradas, eram da época anterior ao contato, tiradas por ocasião de expedições antropológicas aos territórios indígenas originais – foi feita previamente uma oficina de fotografia, com a ajuda de um professor, que a denominou “Oficina de Fotografia Inclusiva Xetá”.

A matriarca Xetá desta família – que outrora, durante o período da pesquisa de mestrado e parte do doutorado, participara em outros momentos de

trabalhos de memória<sup>18</sup> – sobre uma fotografia sua e o que essa imagem representa para ela, tirada em um ensaio fotográfico promovido à beira de um rio no território de seus ancestrais, quando usou o grafismo Xetá pela primeira vez – oferece a seguinte narrativa:

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[filha mais velha], 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 Â[anciã Xetá], a Â me lembra muita coisa, me conta, como o Geraldo[ancestral Xetá] 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 [ancião Xetá]. O Tuca falou: “Não, você não sonhou, é real isso aí, aconteceu” (...). O Geraldo me contava, eu era pequena e ele também, mas ele era mais velho. (SILVA, 2019, p.175)

MT, a partir da experiência do grafismo Xetá, vai relacionando pessoas da família, anciãos e ancestrais indígenas com quem conviveu. Ela se lembra de fatos específicos, como a morte de uma criança Xetá, o irmão de Kuein, outro ancião Xetá, em um processo de fuga. Um de seus interlocutores, Geraldo Brasil [Tikuen Gamei ou Guayrakã], morreu de tuberculose em 1973, aos 25 anos de idade (SILVA, 1998) portanto, há 45 anos, de sua reflexão à beira do rio, o que mostra a força de suas memórias e ao mesmo tempo a importância da oralidade na sobrevivência das histórias e costumes Xetá. Ela buscava a confirmação do que ouvira de Geraldo com Tuca [Tucanambá José Paraná, nome Xetá Anambu Guaka] – que morreu em 2007 aos 61 anos de idade – e até recentemente com Â anciã, guardiã da memória Xetá dos novos tempos junto com MT, que tem aproximadamente a sua idade (SILVA, 1998). A relação entre o vivido em uma

---

<sup>18</sup> Memória da Infância Xetá a partir de suas lembranças de quando era criança no “mato” e depois do “mato” – forma como os Xetás sobreviventes se referem à experiência anterior ao contato com não indígenas. Tiguá participou em eventos como convidada, compondo mesas de honra e falando de sua história, participou de entrevistas com a pesquisadora e, na fase final do doutorado, das técnicas de coleta de dados da pesquisa.

tenra idade e o que lhe foi relatado outras vezes, por crianças mais velhas à época dos acontecimentos, se revela.

Sobre o grafismo Xetá e a experiência de pintar seu pai, um homem negro, de origem e cultura não indígena, com o grafismo, e ver sua avó, sobrevivente Xetá, na fotografia produzida pela Oficina de Fotografia Inclusiva Xetá, TB, uma menina Xetá de 9 anos, neta de MT, faz a seguinte narrativa:

[...] a professora de História falou que eles [indígenas] se pintavam antigamente para ir para guerra. Eu não acreditei muito, porque eles só têm os conhecimentos pelos livros, né, mas nem sempre os livros 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. (SILVA, 2019, p.181)

TB mistura aqui a desconfiança quanto às informações contidas nos livros escolares com uma compreensão de sua relação de parentesco com os Xetá baseada na regra de descendência consanguínea, que cria hierarquias de proximidade/distância em relação aos Xetá de antes do contato. Embora tal regra seja bastante contestada na prática, é reproduzida pela escola não indígena e isso tem um peso na sua imagem como Xetá. Mas ela sabe, por outro lado, que a sua existência se dá pelo resultado da resistência Xetá. TB, como criança, resiste na escola – não indígena – às brincadeiras indevidas com sua altura (SILVA, 2019) – os indígenas Xetá tem, em geral, baixa estatura – e para se afirmar enquanto indígena no confronto com a cultura não indígena, lutando, juntamente com sua irmã, por respeito à sua etnia.

WW é confrontado com fotos de guerreiros Xetá paramentados, ainda à época do contato, e se pede que imagine um diálogo com esses ancestrais. O que diria, do lugar onde se encontra, para esses Xetá de outra época?

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. (SILVA, 2019, p.183)

Mas o que eles lhe diriam? WW respondeu que “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.” (SILVA, 2019, p.183). O que nos parece uma inversão do estranhamento do próprio WW no presente, ao ver-se tão diferente dos seus ancestrais.

O conhecimento que WW adquiriu sobre o drama vivido por seus ancestrais possibilita a ele um olhar em perspectiva sobre o passado e sobre a separação entre os costumes que ele aprendeu a compartilhar e o habitat onde, antes do contato com os não indígenas, eles também foram vividos. Poderia ter sido feito algo para evitar essa ruptura? A primeira resposta de WW parece indicar que o conhecimento prévio das condições em que se deu a invasão e o esbulho das terras ancestrais Xetá poderia ter feito a diferença e mudado a história. Já a segunda resposta parece apontar para o estranhamento que as mudanças no tempo causam, de maneira reversa, nos indígenas atuais, ao se acercar das imagens de seus ancestrais no mato. Existe um processo, a princípio desconhecido, entre um ponto e outro do tempo, que só pode ser preenchido por vida – o processo de dispersão – e pela memória que a acompanha, que vai moldando as identidades que se precisa conhecer. Essa memória ao mesmo tempo traz as sobrevivências do passado e responde às necessidades do tempo presente. É esse conjunto espaço-temporal, processual – e não isoladamente os pontos de chegada ou de partida – que compõe as identidades Xetá.

Essas identidades propiciam um olhar diferente sobre a realidade. Em outra foto, que mostra uma família Xetá no mato, reunida sob a lente do não indígena, em uma das expedições antropológicas ocorridas no início do processo de dispersão, WW – e também sua mãe IT, não “estranham” a diferença dos indígenas e seu ambiente em relação a si mesmos e ao seu próprio mundo – o que já havia acontecido quando a pesquisadora exibiu a mesma foto para não indígenas – mas focaram sua atenção enfaticamente para o estranhamento dos fotografados em relação aos que os fotografavam. Esse processo se repete, no caso de WW, no diálogo imaginado com seus ancestrais. O que o move não é o puro estranhamento – seu, em relação aos ancestrais – mas o descobrir-se aparelhado pela cultura para ter um estranhamento diferente dos outros. Seu olhar consegue refletir, no olhar do fotografado, mesmo embotado pelo tempo, o estranhamento

de sua própria condição – dele, jovem Xetá que vive em um mundo dominado por não indígenas, que o modificou de alguma forma, mas um mundo em que ele afirma, apesar de todas as pressões circundantes, a sua identidade Xetá. As crianças e jovens Xetá, ao tomarem contato com a cultura, vão construindo essa episteme particular, que os permite “estranhar” de um jeito sempre renovado e sempre particular.

Apesar da presença crescente de novas tecnologias, os elementos de oralidade, a valorização da língua, dos costumes, dos elementos da natureza e da história persistem no processo da transmissão da cultura entre os Xetá.

A busca por conhecimento a respeito de seu povo, o respeito pelos ancestrais e por rituais que envolvem o conhecimento das histórias e da mitologia Xetá permanecem nos jovens Xetá – caso das pesquisas de WW e das reuniões em volta da fogueira, do interesse pelo grafismo e pelos objetos e sinais que se relacionam com a História e a cultura Xetá – mesmo as imagens produzidas pela fotografia, ressignificadas para fazer parte do acervo de memória Xetá e das estratégias de sua transmissão.

#### **4.1. Memória da Infância Ancestral**

A importância dos anciãos/anciãs permanece grande, assim como o respeito pela sua condição primeira de indígenas que tiveram a experiência de viver no mato. O mesmo se pode dizer em relação aos ancestrais, enquanto símbolos da identidade do povo e de sua herança cultural. Pode-se dizer que a memória propicia um “diálogo com a ancestralidade”, que é construído na alteridade do tempo e também acompanha as oportunidades surgidas com o presente (filmes, material fotográfico, redes sociais, caixa da memória). As conversas de MT com ã, as duas anciãs, como o ponto final humano, intensamente subjetivo, de uma cadeia dialógica que remonta à vida no mato e passa pelas dificuldades e perdas do período da dispersão, fala dos mortos e dos vivos, dos jovens e das crianças, e se multiplica e diversifica nos recursos propiciados pelos novos tempos. Seguem, contudo, tendo sua base no drama do impacto do encontro com o colonizador, e no esforço, direcionado às novas gerações, de estabelecer um diálogo epistemológico com o colonizador, de



participar do seu mundo transfigurando-o e transformando-o pelo olhar indígena. E, como tal, são memórias de infância direcionadas às novas infâncias, às crianças Xetá que são crianças nesse mundo, em que afirmam a sua identidade Xetá.

Portanto, essa memória ancestral, que é memória da infância, se funde com a memória da infância atual, que encontra sua completude nas relações de trabalho de memória coletiva que se atualiza e se recria, apontando para uma continuidade criativa, que formula e reformula dinâmicas de lembrar e de representação da realidade atual e ancestral, assim como a realidade vindoura em suas expectativas (SILVA, 2019; 2020) e memória do futuro (MARINHO, 2019).

#### **4.2. Memória da Infância Atual**

A importância das crianças Xetá no processo de transmissão da memória é central: não são apenas os receptáculos da tradição oral que se atualiza em novos instrumentos e procedimentos, mas vivem a transmissão dessa memória de maneira ativa, assimilando elementos de resistência e ressignificando os elementos novos que recebem da sociedade não indígena.

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) (SILVA, 2020, p.71)

A memória da infância e a memória Xetá se encontram na confluência entre a convivência das crianças Xetá atuais com a sociedade não indígena, para a qual levam seus questionamentos enquanto agentes de uma cultura oral da qual continuam recebendo os ensinamentos e de onde trazem novas contribuições, que as ajudam a viver no mundo e a entender a própria cultura.

A Caixa da Memória, um instrumento metodológico que surgiu da necessidade de devolutiva do que foi produzido durante a pesquisa e das reflexões sobre as conversas em volta da fogueira, onde eram reproduzidas pelos anciãos e líderes as histórias e mitos da tradição Xetá, permitiu, na situação da pesquisa, a

reunião de documentos e objetos de grande valor subjetivo e uma fala profícua sobre eles, revivendo histórias e pessoas que delas fazem parte.

A fala de LB, uma menina prestes a completar 14 anos, se refere a esses elementos novos que são guardados junto aos antigos e que participam com eles do mesmo processo de renovação. Fotografias, objetos e documentos, antigos e atuais, acompanham as conversas compartilhadas por várias gerações presentes, as conversas cuja função é “lembrar e guardar”, e não apenas guardar. Seu valor para a posteridade – seu valor de “tesouro”, portanto – só se realiza na memória, e na memória enquanto trabalho coletivo (HALLBWACS, 1990) (MORI, 1998), que reafirma aos ouvidos e aos corações o seu valor.

A presença dos anciãos e das crianças, de pais, professores, pesquisador, em torno da memória Xetá, permitiu a união dessas duas pontas fundamentais num processo dinâmico: atualizar a memória ancestral; sacralizar no ritual do compartilhamento a memória atual.

LB e sua irmã TB, em sua posição privilegiada como aprendizes da cultura de dois mundos, tem a oportunidade de dar significado às suas experiências com o instrumental de sua cultura. E de perceber o valor do legado a ser preservado.

### **Considerações finais**

O resultado da pesquisa realizada aponta para uma pujança da memória da infância ancestral em conexão à memória da infância atual na formação da identidade Xetá, identidade esta promovida por uma episteme própria que se completa sob dois aspectos e lentes: a da criança e a do indígena – a memória da infância Xetá. Essa episteme dos indígenas crianças se potencializa, por sua vez, enquanto uma racionalidade plural que se reflete nas subjetividades: as identidades Xetá que surgem da dispersão são fruto do seu esforço, que resultou em um grupo pequeno<sup>19</sup> de crianças, submetidas a uma tentativa de extermínio, e que também resistiram.

---

<sup>19</sup> Não está em causa o número de indígenas que há neste país (...). Penso, mesmo, que quanto menor for o seu número, mais importantes serão para o Brasil. E mais corajosas terão de ser as políticas indigenistas. Há processos de demarcação de terras que se arrastam há longos anos e o sistema judicial tem aqui uma grande quota de responsabilidades... (SANTOS, 2011, p.106 apud SILVA 2017, p. 84).

Dessas crianças quase tudo foi tirado: o convívio com a família, o lar ancestral onde se reconheciam como parte de uma comunidade, o próprio mundo como o conheciam, feito de florestas e rios e seres naturais e sobrenaturais, que com eles compartilhavam a vida. O que lhes restou foi suficiente para a manutenção da sua cultura, e para que ousassem o caminho de volta às suas experiências do passado: a sua memória. E também à sua memória do futuro, que os direciona a lutar pelo retorno à terra invadida e esbulhada, e que é produto do encontro de sua memória do passado e de suas experiências do presente.

Nesse movimento ressignificaram o mundo à sua volta a partir de sua própria episteme, aprenderam a se reconhecer como indígenas Xetá em um mundo estranho, que, à medida que ia sendo conhecido, se transfigurava como parte do drama de sua própria cultura. O trabalho de memória dessas crianças, e a sobrevivência, depois do tempo passado, dessas memórias da infância na consciência dos velhos, fundam uma nova pedagogia, um processo de conhecimento e de auto-reconhecimento que tem no contar e recontar desses conteúdos da memória, na subjetividade do correr da vida propiciado pelo processo da dispersão, sua maneira de formar e afirmar identidades. O confronto entre memória ancestral e memória atual, portanto, se faz, em essência, como diálogo entre uma memória da infância ancestral, que sobrevive na consciência dos anciãos/anciãs e de seus filhos, hoje pais de jovens, adolescentes e crianças Xetá, e a memória desses mesmos jovens, adolescentes e crianças, a quem é conferido o privilégio do “estranhamento” que a episteme indígena confere ao seu contato com o mundo.

Esse processo de conhecimento, essa pedagogia, merece ser compreendida e proposta como alternativa à homogeneização imposta numa sociedade que procura esmagar diversidades que possam ameaçar sua forma simplificada de oferecer instrumental de análise e controle, o que reduz a possibilidade de superação de padrões globalizantes de interpretação das diversas realidades e tempos produzidos por tantas formas de ser e existir que contrariam essa visão de mundo reducionista.

## Referências

ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Tradução Dora Flaksman. 2 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

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**. abr. 2006.

CARDOZO, José Carlos da Silva. **Enredos tutelares: o Juizado de Órfãos e a (re)organização da família Porto-Alegrense no início do século XX**. Dissertação (Mestrado), Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2011.

COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

COHN, Clarice. Crianças indígenas: introdução ao dossiê, estado da arte e agenda de pesquisas. **Revista de Antropologia da UFSCar** R@U, 11 (1), p. 10-34. jan./jun. 2019.

CONSOLI, Marinalva Aparecida; BATISTA, Roberto L. A exploração do trabalho infantil na revolução industrial inglesa (1780-1850). In: **Os desafios da escola pública paranaense na perspectiva do professor PDE**. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação, 2013. [n.p] (Cadernos PDE)

FERNANDES, Natália. **Infância e direitos: participação das crianças nos contextos de vida – representações, práticas e poderes**. Tese (Doutorado), Universidade do Minho, Braga, Portugal, 2005.

FERNANDES, Natália. **Infâncias, direitos e participação: Representação, práticas e poderes**. Porto: Afrontamento, 2009.

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.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HERON, John. **Co-operative inquiry: research into human condition**, London: Sage, 1996.

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.

MARINHO, Rafael Pacheco. **Os Xetá e suas histórias: memória, estética, luta desde o exílio**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Paraná - UFPR, Curitiba, PR, 2019.

MIRANDA, Humberto. Papai Noel como vigilância e punição: vivências e testemunhos de infâncias não vividas. **História Oral**, v. 21, n. 2, p. 31-42, jul./dez. 2018. Disponível em:  
[http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=viewFile&path\[\]=824&path\[\]=pdf](http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=viewFile&path[]=824&path[]=pdf). Acesso em: 10 set. 2020.

MORI, Nerli Nonato Ribeiro. R. **Memória e Identidade**: a travessia de velhos professores através de suas narrativas orais. Maringá: EDUEM, 1998.

MOTA, Marinete Lourenço. **A criança na fronteira amazônica**: o viver no fio da navalha e o imaginário da infância. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Manaus, AM, 2016.

OLIVEIRA, Assis da C. **Direitos humanos dos indígenas crianças**: perspectivas para a construção da Doutrina da Proteção Plural. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Pará – Programa de Pós-Graduação em Direito. Belém, 2012.

PRIORE, Mary Del (Org.). **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1999.

RODRIGUES, Aryon D. A língua dos índios Xetá como dialeto guarani. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, n. 1, p. 7-11, 1978.

ROMÃO, José Eustáquio; GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire e Amílcar Cabral**: A descolonização das mentes. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2012.

SANTOS, Joelma Trajano. Trabalho infantil no espaço doméstico: exploração oculta. **O Social em Questão**. ano 19, n. 35, p. 149-170, 2016. Disponível em: [http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/OSQ\\_35\\_7\\_Santos.pdf](http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/OSQ_35_7_Santos.pdf). Acesso em: 03 mar. 2021.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Imaginário e culturas da infância. **Cadernos de Educação**. Pelotas-RS, n. 21, p. 1-18, 2003.

Disponível em:

[http://titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos\\_infancia/Cultura%20na%20Infancia.pdf](http://titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos_infancia/Cultura%20na%20Infancia.pdf). Acesso em: 03 mar. 2021.

SARMENTO, Manuel Jacinto; VEIGA, Fátima. **Pobreza Infantil**: realidades, desafios, propostas. Famalicão: Humus, 2010.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Visibilidade social e estudo da infância. In: VASCONCELLOS, V. M. R.; SARMENTO, M. J. **Infância (in)visível**. Araraquara: Junqueira e Marin, 2007.

SILVA, Maria Angelita da. Criança Xetá no contexto latino-americano: memória, identidade e fronteira. In: MÜLLER, Verônica Regina (org.). **Crianças em fronteiras**: histórias, culturas e direitos. Curitiba: CRV, 2017b, p. 69-87.

SILVA, Maria Angelita D. da. **Criança Xetá**: da Memória da Infância à Resistência de um Povo. Maringá-PR: Massoni, 2017a. 326 p.: Il. Coleção Memória Xetá.

SILVA, Maria Angelita D. da. **Memória e identidade do povo Xetá**: narrativas visuais e memória coletiva no quadro da dispersão. 2019. 276 f. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2019.

SILVA, Maria Angelita D. da. **Memória e identidade do povo Xetá**: narrativas visuais e memória coletiva no quadro da dispersão. Manaus: EDUA; São Paulo: Alexa Cultural, 2020. 272 p.

SILVA, Maria Angelita D. da.; MORI, Nerli N. R. Quero os meus brincos: memória da infância, patrimônio e identidade na saga do povo Xetá. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto) Biográfica**, Salvador, v. 05, n. 14, p. 565-577, maio/ago. 2020.

SILVA, Maria Angelita da. **Vulnerabilidade na infância e na adolescência e as políticas públicas de intervenção**. Maringá-PR: NEAD/UNICESUMAR, 2017c.

SILVA, Aracy Lopes da; NUNES, Ângela; SILVA, Ana Vera Lopes Macedo da (Org.). Crianças indígenas: ensaios antropológicos. **Horizontes Antropológicos**, v.8, n.18, p. 66-91, dez., 2002.

SILVA, Carmen Lúcia da. **Sobreviventes do extermínio**: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, SC, 1998.

SILVA, Carmen Lúcia da. **Em busca da sociedade perdida**: O trabalho da memória Xetá. Tese (Doutorado), Universidade de Brasília – UnB, Brasília, DF, 2003.

SILVA, Maria Gizele. Morte de Xetá reforça luta por reserva indígena. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 13 jun. 2007. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/morte-de-xeta-reforca-luta-por-reserva-indigena-aieaccobtdc4w7era35woy98u/>, acesso em: 9 set. 2020.

TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. **Tellus**, ano 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007.

TOMÁS, Catarina. **Há muitos mundos no mundo**: cosmopolitismo, participação e direitos da criança. Porto: Afrontamento, 2011.

VASCONCELLOS, Vera Maria Ramos de; SARMENTO, Manuel Jacinto. **Infância (In)Visível**. Araraquara: Junqueira e Marin, 2007.

#### Fontes orais

SILVA, JC. [jun. 2017]. São Jerônimo da Serra, PR, 25 jun. 2017.

SILVA, S. [jun. 2017]. São Jerônimo da Serra, PR, 25 jun. 2017.

SILVA, D. [jun. 2017]. São Jerônimo da Serra, PR, 25 jun. 2017.

SILVA, C. [jun. 2017]. São Jerônimo da Serra, PR, 25 jun. 2017.

**Recebido em Setembro de 2020**  
**Aprovado em Março de 2021**

**DOI: <https://doi.org/10.14295/rbhcs.v13i25.11996>**