

QUERO OS MEUS BRINCOS: MEMÓRIA DA INFÂNCIA, PATRIMÔNIO E IDENTIDADE NA SAGA DO POVO XETÁ

■ MARIA ANGELITA SILVA

<https://orcid.org/0000-0001-9774-9007>

Universidade Federal do Amazonas

■ NERLI NONATO RIBEIRO MORI

<http://orcid.org/0000-0002-6798-5225>

Universidade Estadual de Maringá

RESUMO

Este artigo tem por objetivo problematizar a questão do patrimônio cultural do Povo Xetá em relação à sua apropriação por instituições a partir do processo histórico de colonização do norte do Paraná, Brasil, nos anos 1950-1960, em que esse povo teve suas terras esbulhadas e sua população remanescente dispersa por outras terras indígenas ou centros urbanos. Apresenta o caso de Moko (Taman-duá), também conhecida como “Ã”, uma criança sobrevivente à tentativa de extermínio de seu povo – hoje uma anciã. ã reconhece seus brincos no acervo de um museu público e os reclama para si. Os brincos de ã fazem emergir a memória da trágica interrupção dos ritos de passagem, de violação de sua infância e da impossibilidade de fazer-se adulta ao abrigo de sua cultura. É no espaço-tempo da dispersão que ã e seu povo amadurecem, resistem à assimilação e à aculturação e defendem o direito de gerir seu próprio patrimônio. O artigo dialoga com a Sociologia da Infância, a partir de Tomas (2011), Sarmiento (2010) e Fernandes (2009), traz da Psicologia Social o conceito de memória coletiva Halbwachs (1990), Mori (1998) e Bosi (1987) e da Antropologia os conceitos de etnogênese Hill (1986) e Bartolomé (2006) e transfiguração epistemológica Silva (2017c; 2019). O artigo propõe uma nova política de preservação do patrimônio das sociedades tradicionais, que descoloniza a gestão desses acervos, devolvendo-a a quem de direito.

Palavras-chave: Povo Xetá. Memória. Memória da infância. Identidades. Patrimônio.

ABSTRACT **I WANT MY EARRINGS: MEMORY OF CHILDHOOD, HERITAGE AND IDENTITY IN THE SAGA OF THE XETÁ PEOPLE**

This article aims to discuss the issue of the cultural heritage of the Xetá People in relation to its appropriation by institutions from the historical process of colonization of northern Paraná, Brazil, in the years 1950-1960, when this people had their lands squashed. Presents the case of Moko (Anteater), also known as ã, a child surviving the attempt of extermination of her people – today an old woman. ã recognizes her earrings in the collection of a public museum and claims them for himself. ã earrings give rise to the memory of the tragic interruption of the rites of passage, the violation of her childhood and the impossibility of becoming an adult under her culture. It is in the space-time of dispersion that ã and her people mature, resist assimilation and acculturation and defend the right to manage their own heritage. The article dialogues with the Sociology of Childhood Tomas (2011), Sarmiento (2010) e Fernandes (2009), brings from Social Psychology the concept of collective memory Halbwachs (1990), More (1998) and Bosi (1987) and from Anthropology the concepts of ethnogenesis Hill (1986) and Bartolomé (2006) and epistemological transfiguration Silva (2017c; 2019). And it proposes a new policy of the preservation of the heritage of traditional societies that decolonizes the management of these collections, returning them to the rightful ones.

Keywords: Xetá People. Memory. Childhood memory. Identities. Patrimony.

RESUMEN **QUIERO MIS PENDIENTES: MEMORIA DE INFANCIA, PATRIMONIO E IDENTIDAD EN LA SAGA DEL PUEBLO XETÁ**

Este artículo tiene como objetivo problematizar el tema del Patrimonio cultural del Pueblo de Xetá respecto a su apropiación de instituciones a partir del proceso histórico de colonización del norte de Paraná, Brasil, em los años 1950-1960, cuando esse Pueblo tuvo sus tierras desperdiciadas y el resto de su gente dispersa por otras tierras indígenas o centros urbanos. Presentan el caso de Moko [tamanduá] mejor conocida como ã, una niña sobreviviente a la tentativa de extermínio de su pueblo - hoy ella es una anciana. Zarcillos em una colección de um museo publico y los pide para si. Los pendientes de ã, resaltan el recuento de la trágica interrupción de los ritos del pas-

saje, de la violación de su infancia y de lo imposible de tornarse adulta al abrigo de su cultura. Es en el espacio-tiempo de la dispersión que Ñ y su pueblo maduran, resisten a la asimilación y aculturación y defender el derecho de administrar su próprio Patrimônio. El artículo dialoga com la Sociologia de la infancia Tomas (2011), Sarmiento (2010) e Fernandes (2009), a través de la psicología social el concepto de memoria coletiva Halbwachs (1990), Mori (1998) e Bosi (1987) y de la Antropología. Los conceptos de etnogénesis Hill (1996) y Batolomé (2006) y transfiguración epistemológica Silva (2017c;2019). El artículo propone una nueva política de preservación del patrimonio de las sociedades tradicionales, que descolonizan la gestión de esas colecciones, devolviéndolas a quienes tienen derecho.

Palabras clave: Pueblo Xetá. Memória. Recuerdos de la infancia. Identidades. Patrimonio.

INTRODUÇÃO

“Eles me deixaram nua, embora estivesse de vestido”. (Ñ - Moko (Tamanduá))

Na saga do povo Xetá a expressão “Quero os meus brincos” nos dá indicação da complexidade da história do povo Xetá. A epígrafe é um fragmento da narrativa de Moko (tamanduá), que ficou conhecida na etnografia como “Ñ”, uma das oito pessoas contatadas pelo registro antropológico de Silva (1998) que sobreviveram à tentativa de extermínio no processo de colonização do norte pioneiro do Estado do Paraná, sobreviventes ainda crianças. O que a Sociologia da Infância (TOMAS, 2011), (SARMENTO, 2010), (FERNANDES, 2009) apresenta é a possibilidade de priorizar o estudo da cultura da infância, cujo destaque é investigar o protagonismo, a racionalidade infantil frente às diversas realidades sociais e culturais. Nesse sentido, a história de resistência do povo Xetá é uma história que só pode ser contada por que crianças sobreviveram à tentativa de extermínio, são elas responsáveis pelo trabalho de memória (HALBWACHS, 1990) de sua cultura e identidade (SILVA, 2019). A criança, segundo investigação desses estudiosos, são atores

com racionalidade própria e, sua participação, objeto de análise e reconhecimento no quadro social e cultural.

As crianças Xetá responsáveis por armazenar memória coletiva e depois, adultas, transmitirem essa memória da infância têm posição relevante nos estudos das infâncias, pois, a memória do povo Xetá registrada pela etnografia brasileira, é basicamente a memória da infância Xetá (SILVA, 2013; 2017a; 2017b), pois as lembranças armazenadas foram de crianças, foi através da racionalidade infantil que as lembranças foram organizadas e filtradas, é o olhar da criança Xetá que dispõe sobre a memória coletiva anos mais tarde registrada. Isso, por si só já garante a confirmação de que a criança é dotada de uma racionalidade e um pensamento singular que confere a ela identidade própria, capaz de interferir nas diversas realidades e não uma personalidade meramente moldável. Podemos constatar, portanto, que a racionalidade ocidental, colonizadora contava com a inferioridade/negatividade infantil, para a possibilidade de substituição da racionalida-

de tradicional – inferior, não civilizada – por outra, a ocidental colonizada. Apenas um deles, Kuein, já havia sido iniciado com adulto (SILVA, 1998; 2003) e (SILVA, 2017a; 2019), a memória coletiva Xetá do mato, portanto, é basicamente a memória da infância.

O relato de Moko [Ã], sua memória da infância, representa a “ruptura com o seu universo cultural. Despiram-se de seus símbolos Xetá” (SILVA, 1998, p. 68). Mais do que isso, anos mais tarde, em visita ao Museu de Arqueologia e Etnografia (MAE) da Universidade Federal do Paraná (UFPR), diante de uma caixa de vidro, Moko [Ã] avistou seus brincos e ao identificá-lo reclamou seu pertencimento, o qual foi negado, com a justificativa que era um acervo histórico da memória do Paraná e que o museu teria melhores condições de preservá-los do que ela. E, isso, é outra faceta do drama dessas crianças que quando adultas reclamam seus signos identitários.

O processo de colonização (SAID, 2011) que ocorre no Estado do Paraná¹ a partir dos anos de 1940, em que governo estadual, a colonizadora Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (Cobrinco) – braço imobiliário do Grupo Bradesco e colonos particulares – que com a propaganda de terras férteis e devolutas promoveram a ocupação do território tradicional Xetá (SILVA, 1998; 2003) – foi a causa de dispersão do povo Xetá. Eles foram contatados pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na região de Serra dos Dourados, noroeste paranaense, em meados da década 1950. Principalmente a partir da década de 1960, o povo Xetá estava espalhado por diversas Ter-

ras Indígenas (TIs) (LIMA; SILVA; PACHECO, 2017, p. 781) e alguns centros urbanos (SILVA, 2017a). “[...] A Comissão Nacional da Verdade (CNV) em 2014 relatou [...] que os Xetá [...] foram alvos de ação de genocídio (1946-1988)” (LIMA; SILVA; PACHECO, 2017, p. 784). Em 2014, entre paradas e movimentos espaçados que consumiram vários anos, a Fundação Nacional do Índio (Funai) finalmente publicou o relatório de identificação e delimitação da TI Herareka Xetá (idem, 2017).

Esse percurso representa o quadro da dispersão (SILVA, 2019) que, ao contrário do que a história oficial determina, não representa extinção, mas uma etno-história da dispersão, e tendo como lupa conceitos como: a etnogênese² (BARTOLOMÉ, 2006), memória coletiva³ (HALBWACHS, 1990) e transfiguração epistemológica⁴ (SILVA, 2017c; 2019), podemos entender

1 Dialogando com Edward W. Said, em *Cultura e Imperialismo* (2011) podemos dizer que mudam os atores e as estratégias, mas o processo de colonização das terras do Estado do Paraná – se considerarmos, por exemplo, as pendências judiciais envolvendo terras ancestrais indígenas não demarcadas e o avanço de barragens em rios importantes, como Ivaí e Piquiri, que ameaçam o meio ambiente e a sobrevivência de comunidades ribeirinhas – permanece como um processo ininterrupto, que alcança os nossos dias.

2 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 depreender-se das reações de surpresa de alguns pesquisadores sociais em face de sua evidência contemporânea.” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 41)

3 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 – individual e histórica –, especialmente as dadas como oficiais. (SILVA, 2019, p. 42)

4 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. 96)

como o processo de resistência e ressignificação identitária desse povo originário se deu (SILVA, 2017a; 2019).

Os sujeitos da dispersão são aqueles, aquelas que resistiram e ainda resistem atualmente promovendo uma transfiguração epistemológica, em que a episteme indígena indica e comprova as estratégias de resistência e abrangência dos sentidos e significados de pertença. Esses oito sujeitos – três mulheres e cinco homens –, contatados pelo trabalho etnográfico de Carmen Lucia da Silva nas décadas de 1990, são os responsáveis pelo cultivo da memória coletiva do povo Xetá; Tikuein Mã faleceu em 2005 e Tuca em 2008, Tiquein recentemente faleceu em 17 de novembro de 2017.

O caso de Tiquein pode ilustrar o que a transfiguração epistemológica propõe enquanto conceito a elucidar as formas de processo de etnogênese. Policial militar que, apesar de ter passado 30 anos na cozinha do regimento, ao ser provocado a elaborar um cardápio – (29 de agosto de 2017), a menos de três meses de seu falecimento – para uma festa de casamento, recitou-o, tendo como elemento identitário o ato de narrar, processo educativo Xetá, registrado na etnografia (SILVA, 2003).

Outro caso é o das crianças Xetá atualmente, híbridas, ao serem desafiadas a criar histórias numa oficina de literatura, misturam narrativas do seu cotidiano imediato – os dramas e tramas das relações sociais e amorosas –, com conhecimentos da cultura ocidental – Romeu e Julieta, as letras de músicas românticas etc. – com as narrativas míticas Xetá. Isso comprova que, apesar de condicionadas a outros sistemas e códigos identitários, apesar de não poder ser exercitado com seus pares, muitas vezes, enquanto processo educativo Xetá, dado o dinamismo da dispersão, ainda assim persiste, comprovando uma racionalidade, um modo de ser e viver autenticamente Xetá: epis-

teme indígena a contrariar os esquemas que querem identificar a dispersão e a violência do processo de colonização como definitivos na dinâmica de assimilação e aculturação. O povo Xetá promove formas criativas de vencer a invisibilidade e a fatalidade da extinção “oficial” (SILVA, 2017a; 2019).

O que buscamos neste artigo é o exercício de confirmar uma “episteme da insurgência”,⁵ confirmar um trabalho de memória coletiva atual que desempenha um papel fundamental na formação da identidade Xetá e na preservação de seu patrimônio intelectual, cultural e étnico (SILVA, 2019); pedaços de memória que, como mosaico, nos mostram quem nós somos. Mostra-nos a diversidade de linguagens e gramáticas necessárias à compreensão, sempre dinâmica, do que podemos nos tornar. É o exercício constante de nos instrumentalizar com lentes que possam desembaçar nossa visão para poder enxergar quem nós fomos, quem somos e em quem nos tornaremos. Afinal, a formação da identidade Xetá compõe a formação da identidade paranaense, brasileira, latino-americana.

Nos próximos itens, buscaremos essa reflexão sobre memória coletiva, formação de identidade, narrativas e preservação do patrimônio cultural Xetá. Através da experiência de Moko (tamanduá), mulher Xetá, conhecida como ã – foram os brancos quem deram esse nome a ela (SILVA, 1998) – que teve seus brincos tomados, símbolo de seu pertencimento e

5 Termo usado pelo Prof. Dr. Allan Rocha Damasceno da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), membro da banca de defesa da tese *Memória e Identidade Xetá* (UEM/PPE/2019). No parecer destaca que: “Ao (re)elaborar uma epistemologia para a compreensão de uma cultura secular Xetá, Angelita 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, aquele que nega seu absolutismo como visão de mundo!”

mais dramático ainda, foi privada de tirá-los, momento em que tornar-se-ia mulher, adulta, pelo ritual de passagem que nunca viveu, foi raptada antes disso.

Memória da infância Xetá: as eternas crianças e sua memória

A trajetória do povo Xetá tem na memória da infância uma âncora bem firme, que nos permite vislumbrar aquilo que teóricos da Sociologia da Infância insistem em afirmar e confirmar, a cultura da infância, suas linguagens, racionalidade, como elementos importantes para interpretação e compreensão das realidades sociais (SILVA, 2017a) (TOMAS, 2011) (SARMENTO, 2010) (FERNANDES, 2009). Para endossar essa legitimidade, teóricos da Psicologia Social preveem o debate em torno da importância das narrativas orais, dos testemunhos coletivos, da memória coletiva (HALBWACHS, 1990) (MORI, 1998) (BOSI, 1987), de sua confrontação à memória oficializada, memória essa que, consagra heróis quase sempre instituídos posteriormente, no contexto da história dos vencedores em detrimento a história dos vencidos.

Esses estatutos de verdade são confrontados com outras verdades, outras versões que provocam uma nova forma de contar a história (SILVA, 2019). Portanto, esses conceitos já seriam salutares para o exercício que pretendemos desenvolver. Some-se a isso conceitos como etnogênese (HILL, 1986); (BARTOLOMÉ, 2006) e transfiguração epistemológica (SILVA, 2017c; 2019), compondo o nosso esforço por confirmar, no quadro da dispersão, a resistência de um povo que teima em existir simultaneamente aos registros de sua extinção.

Ao observar os relatos de Moko [Ã] sobre o dia em que foi capturada pelo homem branco, é possível reconhecer a dinâmica em que

o povo Xetá foi inserido a partir da narrativa de quem viveu a experiência de contato e da invasão de seu território tradicional pelas companhias de colonização incentivadas pelo governo do Estado do Paraná.

Naquele tempo, nós passávamos o tempo todo fugindo dos brancos, cada dia dormíamos num lugar diferente dentro do mato. Nossa vida era correr. Um dia, nós estávamos posando [dormindo] no mato e ouvimos um tiro. Os adultos nos falaram que os brancos estavam matando, e nós corremos. Um dos nossos perdeu o Tembetá, acho que era o Mã, com quem eu morava⁶. Ele mandou que eu voltasse pra procurá-lo. Eu voltei e fiquei pra trás. Estava campeando [procurando], olhando e apalpando o chão, quando o vi. No momento que eu ia pegá-lo [o Tembetá], os brancos, me seguraram por trás [demonstra com gestos e com a tonalidade da voz]. Eu olhei pra trás assustada, tinha um índio junto, mas ele estava vestido com roupa. Não era Tuca. Era outro que estava junto com eles. Com medo eu pensei: vou correr. Eu ia correr, mas daí meu parente que estava com eles, este índio vestido, falou: 'não faça isso!' Ele me disse que era para eu contar onde estava os outros, porque eles tinham ido nos encontrar. Parei, assustada sem entender o que ocorria, sentia medo, tudo de uma vez só. Ele me pediu no nosso idioma, que eu fosse buscar os outros, e eu fui. Estavam todos escondidos. Quando eu cheguei e falei, eles ouviram e disseram que eu podia voltar lá e trazer o parente comigo. Era o Ajatkã o índio que estava vestido. [...]. Eles [a expedição]⁷ só trouxeram eu. Nós éramos bastante lá. Meu irmão e Tuca perguntaram ao Dival⁸ se podiam me trazer. O Dival pediu eu para Mã, que não queria deixar vir. Depois, ele falou de novo, Kaiuá junto com Tuca, insistiram com Mã, e ele acabou deixando, pensando que depois eles me levariam

6 Seu pai havia sido assassinado e sua mãe também havia morrido (SILVA, 1998).

7 Com o anúncio e denúncia de que as terras oferecidas para colonização pelo governo do Paraná não eram devolutas e sim habitadas, a imprensa, a UFPR avisaram o governo do Estado. Assim a UFPR e o SPI organizaram expedições para encontrar o povo Xetá com ajuda das crianças raptadas por agrimensores e fazendeiros e tentar convencê-los a se render ao fato de que seu território estava sendo vastamente invadido e soluções deveriam ser criadas.

8 Dival José de Souza, chefe da 7ª IR/SPI.

de volta, pois eles viram os dois voltarem. Só que nunca mais eu voltei. (Ã, PIN Guarapuava, 1996, apud SILVA, 1998, p.68).

Era comum as crianças ao percorrerem o carreiro (trilha no meio da mata), estarem seguindo atrás dos adultos; também era comum as crianças serem capturadas no exercício cotidiano de atividades como se banhar ou brincar no rio (SILVA, 2017a): “Foi ali que meu irmão, o Geraldo aquele que Antônio tomou do meu pai, foi pego por um outro fazendeiro, que atravessou o rio de barco, foi onde a gente estava, roubou ele, porque a gente brincava no rio [...]” (José Luciano da Silva – Tikuein, apud SILVA, 2003, p. 216)

A cultura da infância Xetá como podemos observar de relatos sobre a dinâmica infantil – também de outros povos indígenas – é pautada na liberdade de transitar pelos espaços sociais e físicos (SILVA, 2013; 2017) e (SILVA; MACEDO; NUNES, 2002), portanto, no exercício e dinâmica de ser criança é que elas foram capturadas, muitas vezes, pelo homem branco colonizador, de seu espaço de construção simbólica, mítica e de subsistência. Foram os elementos de sua cultura e uma visão de mundo que contrariava a racionalidade ocidental que promoveram os raptos e justificava as atrocidades como forma de validar e legitimar uma atuação violenta e cruel, por mais que os comportamentos dos raptos eram vestidos de um discurso civilizatório e de proteção. Foram meninos Xetá – Tikuein Ueió, em 1952, capturado pelos agrimensores da Cia. de Colonização; Anambu Guaka [Tuca], outro menino capturado pelos medidores de terra da mesma companhia – que serviram de guia, anos mais tarde, de 1955-1961, das expedições de contato da IR/SPI e UFPR (SILVA, 1998). Essas tentativas de contato são narradas por Moko [Ã] e expressam toda a dramaticidade do processo de dispersão em que as crianças Xetá são protagonistas e vítimas.

Os adornos enquanto elementos identitários: crenças e representações

O olhar ocidentalizado, com seu senso estético, muitas vezes não alcança a estética, significados e sacralidade de outras culturas. Crianças no espaço escolar urbano, quando confrontadas com essas culturas misturadas em seu cotidiano urbano, as enxergam com a mesma racionalidade emprestada do adulto da cultura dominante. Foi o que aconteceu quando crianças do terceiro ano do ensino fundamental – de um colégio de elite de Maringá-PR – ao serem desafiadas a expressar o que lhe vinham a mente quando liam, em letras garrafais, a palavra índio na lousa, depois de um silêncio estático, arriscam: “Pobre, professora!” (SILVA, 2013; 2017a; 2017b; 2017c).

No MAE da UFPR, é possível contrariar essa percepção. Parte do acervo de cultura material Xetá em exposição: travesseiros, armas, bordunas, pincel para limpar sangue de animais de caça, brincos de homens adultos, brincos de crianças, bolsa, abanador, tipóia, peneiras, tangas confeccionadas através de tecelagem [com um tipo de tear], flautas, pau ignífero [para fazer fogo], perfurador [de lábio e orelha], pilões horizontais [para socar folhas de erva mate], machado de pedra, armadilhas, estojo de palmeira, cocar de calda de macaco, formão [ferramenta de osso] e, assim por diante, compõe um vasto repertório do modo de vida, visão de mundo e acessórios, instrumentos, adornos, enfeites, representando a riqueza da cultura do povo Xetá (SILVA, 2017a):

Parte expressiva da cultura Xetá, os adornos corporais e instrumentais eram utilizados por homens e mulheres durante os rituais. Criativos, os Xetá preparavam com esmero, tembetás masculinos, colares de contas e dentes de animais, brincos feitos com a plumagem de pequenos pássaros e faixas de caraguatá usadas nos pulsos e pernas de mulheres e crianças. Pinta-

vam seus corpos e poliam com cuidado arcos, flechas, o machado e a maça. (FUNAI, 2001)

Esses adornos compunham a dignidade de ser Xetá, sentido de pertença: Moko [Ã] observa que usaria seus brincos até ficar mocinha, ocasião em que deixaria de usá-los pelo rito de iniciação. Ela lembra que:

[...] eu tinha vários enfeites [adornos], um cordão de fibra de caragatá com várias voltas amarrado numa altura da perna, tornozelo [...]. Tinha um brinco pequeno de penas de papagaio numa orelha e na outra um de couro de baitaca, que, quando estragava lá no mato, colocavam outro. (Ã, PIN Guarapuava, 1996, apud SILVA, 1998, p.68).

Ela continua seu relato narrando:

[...] no pescoço eu tinha colar de continhas (sementes) com dentinhos de quati bem pequeninhos. Dival cortou, tirou tudo. Eu não queria que ele tirasse, mais ele me agradou pra tirar, e tirou tudo. Até meu brinco, e o amarelinho de minha perna foi tirado. Eles me deixaram nua, embora estivesse de vestido. (Ã, PIN Guarapuava, 1996, apud SILVA, 1998, p.68).

As crianças, assim mergulhadas em sua cultura com seus artefatos e códigos identitários, são despidas de si mesmas, deixadas nuas, perdem “[...] os símbolos que os ligavam ao seu povo, às suas origens, um choque, uma ruptura com o seu universo cultural [...]” (SILVA, 1998, p. 68). Atualmente, o tema da diversidade, cultura inclusiva e identidades refutam a fórmula de um padrão único estabelecido como norma, a discussão revela fatos históricos dramáticos – atuais e antigos – de subjugar, desprezar e oprimir aqueles que representam o diferente, o outro. O etnocentrismo, o racismo, o colonialismo e tantas outras formas de violência e discriminação são denunciados na medida em que, são contextos cotidianos de crime contra a humanidade. As diversas justificativas para a colonização pautados na inferioridade e passividade desses povos, também é outra faceta –

a ser problematizada – da violência simbólica de culpabilização de suas vítimas (SILVA, 2019).

Outras crenças, outras representações, outras visões de mundo, diferentes, por vezes incompreensível, dotadas de dignidade humana, de singularidade e tantas possibilidades, negligenciada por uma racionalidade que exige a anulação de tudo que perturba sua ideologia e códigos de poder.

Os ritos de passagem na sociedade Xetá no mato

As sociedades, as culturas, têm suas formas de manifestar a identidade, a coesão e o sentido de pertença. No caso da iniciação do menino e da menina Xetá, isso não é diferente. Aqueles homens Xetá – Tikuein (Mã), Kuien e Tuca – que foram considerados guardiões da memória, contaram que “entre o seu povo, existiam duas ‘festas’ [...] que marcavam a inserção da menina e do menino na sociedade Xetá” (SILVA, 1998, p.141). Segundo os registros, o primeiro ritual ocorria após nascimento, na ocasião, a criança recebia alguns dos símbolos que a identificariam como Xetá.

Sobre os brincos, Tikuien (Mã), Kuien e Tuca relataram: “A criança, ao nascer, tinha a sua orelha furada geralmente pela mãe [...]” (SILVA, 1998, p.141). Tikuein reitera que, “durante a realização do ritual de inserção da criança na sociedade Xetá, a mulher que era escolhida como madrinha pegava a criança no colo e o homem colocava-lhe o brinco pequeno de pena de ave [...]” (idem). Tikuein recorda: “Eu passei por esse batismo. Tive meu brinco de pena pequeno, meu colar e o cordão tecido na cintura, mas não tive o cordão trocado pela embira [que antecede a perfuração do lábio]. Não fui batizado a segunda vez, ocasião em que furam o lábio e colocam o Tembetá [...]” (SILVA, 1998, p.142), pois foi raptado antes disso.

Sobre o ritual de perfuração do lábio inferior no menino e a escarificação feminina, Tuca expressa: “[...] era o momento em que ambos deixavam de ser somente criança, para se tornarem homens e mulheres [...]. Era o segundo batismo” (SILVA, 1998, p.142). No caso da menina, “[...] a partir da sua iniciação, a moça estava apta a se casar. Seus brincos, usados na fase de menina, lhes eram retirados, e ela não mais utilizaria outros [...]” (SILVA, 1998, p.144). Já no caso dos homens, segundo Tikuein “o homem que não usava brinco e tembetá não era considerado homem pelo grupo” (SILVA, 1998, p. 144).

Essas informações demonstram o drama dessas crianças Xetá, que por conta do processo de colonização, esbulho de seu território tradicional, e, finalmente, roubo de seus códigos identitários pelos raptos que sofreram, foram presas num espaço-tempo de sua existência, perturbadas, invadidas e violadas, não tiveram chance de tornar-se adultos Xetá no modelo tradicional. A narrativa de Tiguá em setembro de 2011, por ocasião de um evento ocorrido na Universidade Estadual de Maringá (UEM), em Maringá-PR revela isso:

Tiguá na língua Xetá quer dizer menina, eu sou uma velha menina. Uma velha menina e meu neto aqui se chama Tikuein que na língua Xetá é menino. Indianara o nome de minha filha, mãe de Willian é beija flor. O nome de Willian eu esqueci o que é o Willian. [...] O pai da gente vai caminhando pelo mato e vai olhando e coloca o nome da gente com um bicho do mato, ou alguma coisa que ele vê no mato, um animal, era assim [...] (SILVA, 2017a, p. 91)

O ritual de passagem dessas crianças foi atípico, foi para fora de sua cosmologia; com outros sentidos e exigências, tornaram-se Xetá de um novo espaço-tempo, o da dispersão, e por isso trazem em si as marcas dessa transfiguração epistemológica. Carregam o lamento de terem sido tolhidas, tolhidos de seus festejos de passagem, o que poderia significar

não ser adultos na sua cultura, serem eternamente crianças. No entanto, carregam, simultaneamente, outro tipo de rito de passagem que também confere a essas pessoas um novo código de resistência pautado justamente na etno-história da dispersão, um processo etnogênico, cuja possibilidade de acontecer se realiza justamente por sua episteme indígena, observada nas narrativas da memória coletiva (SILVA, 2019).

A apropriação do saber disfarçada de preservação da memória: o corolário da destruição

Por conta dessas considerações a respeito do quadro de dispersão, dos conceitos que nossa abordagem teórica permite, é que podemos desenvolver uma reflexão sobre o tema do patrimônio cultural e intelectual dos povos tradicionais, mais especificamente do povo Xetá, também de políticas de acervo e memória.

Para problematizar, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (UNDRIP) da Organização das Nações Unidas (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)⁹

Portanto, o que podemos perceber é que o caminho a percorrer, no sentido de possibilitar os meios para que a legislação internacional possa ser cumprida, ainda é longo. Os fatos ocorridos há pouco na cidade do Rio de Janeiro¹⁰ – o incêndio do Museu Nacional, suas circunstâncias e consequências – também sugerem problematização: “quando o noticiário do Plantão da TV aberta anunciava o incêndio no Museu Nacional, ela [Tiguá] trouxe, numa situação de reflexão-síntese, o tema da memória e da identidade Xetá” (SILVA, 2019, p.144). Tiguá desabafou: “E não deixaram a ã ter seus brincos de volta, porque disseram que eles [o MAE/UFPR] teriam melhores condições de preservar aquele patrimônio paranaense” (idem, 2019). O que nos coloca no centro do problema de acervo e preservação patrimonial e intelectual dos povos tradicionais:

[...] Tiguá recordou que, quando ã foi visitar um museu do Paraná (sic), 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. (SILVA, 2019, p. 145)

A justificativa seria como Tiguá expressou ao assistir o noticiário, a garantia de segurança

9 Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/DECLARACAO_DAS_NACOES_UNIDAS_SOBRE_OS_DIREITOS_DOS_POVOS_INDIGENAS.pdf. Acesso em: 20 de janeiro de 2019.

10 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_do_Brasil_em_2018. Acesso em: 20 de janeiro de 2019.

e manutenção da cultura material; mas o que o caso do incêndio do Museu do Rio de Janeiro nos apresenta é que essa garantia não é totalmente possível, verdade patente na fala de um dos antropólogos responsável pelo acervo da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), fortemente impactado pelo acontecimento, expressando que 200 anos de identidade do povo brasileiro haviam sido apagados da história do país.

Por traz desse drama se esconde o conflito entre culturas e racionalidades, entre o processo de colonização ininterrupto que insiste em conferir à sua racionalidade melhores condições em detrimento de outras consideradas inferiores. A mulher, a criança, o negro, o indígena, pessoas com deficiência, ciganos, refugiados, migrantes, imigrantes, Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais (LGBTs), latinos, pobres, operários, agricultores, idosos a lista é imensa, nela estão também adolescentes, jovens, enfim, cria-se estratificações e referências, dogmatiza-se e mistifica-se para justificar um modelo social capitalista padronizado globalmente, no qual seres humanos são meras mercadorias, objetos de consumo e descarte (FREIRE, 1996).

A apropriação do saber e conhecimento ético, a tutela, a mistificação e comportamento paternalista são elementos que constitui o disfarce que confunde a percepção dos envolvidos nessa teia de relações, o pior tipo de violência é aquele que não consegue ser identificado de imediato, muitas vezes, nem mesmo os agentes da violência tem plena consciência de seu feito.

Guardando a dignidade: por uma nova política de preservação do patrimônio das sociedades tradicionais

Numa defesa de mestrado,¹¹ em outubro de

11 *Os Xetá e suas histórias: memória, estética, luta desde*

2018, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR, o tema do acervo e manutenção da cultura material do povo Xetá foi destaque na fala de um dos membros da banca. Há quase 70 anos não acontecia pesquisa específica sobre o povo Xetá nesse programa – aliás, o departamento de Antropologia Social leva o nome do Prof. José Loureiro Fernandes, quem, há mais de seis décadas, realizou investigação sobre a denúncia de que haviam sido vistos povos indígenas não contatados, em meio a uma grande leva de população que, naquele momento [1950-1960], chegava no território tradicional Xetá para “ocupar” terras devolutas.

O membro da banca em questão mencionou que considerava importante uma das falas do cacique Xetá, ao ser entrevistado para a investigação, que se sentia grato pelo fato de instituições manterem seus acervos e cultura material. Isso foi questionado no intervalo, antes da aprovação do estudo, pois um ano antes o povo Xetá, através da Associação Indígena da Etnia Xetá (AIEX) preenchia editais para a criação de um memorial Xetá (SILVA, 2017a), para, nesse processo, reaver sua cultura material espalhada por diversos acervos particulares e institucionais.

O pesquisador que estava submetendo sua investigação àquela banca comentou que, na entrevista, o mencionado Xetá disse, como ressalva ao direito de seu povo de manter em seu poder o seu patrimônio cultural, que considerava positivo o MAE da UFPR proteger e manter o acervo Xetá até que o povo tivesse condições de reavê-lo. Por isso, foi levantado ao membro da banca que o povo Xetá já havia sinalizado, inclusive com preenchimento de editais que, infelizmente, não foram contemplados na ocasião, de que lutavam para recuperar seu patrimônio cultural e intelectual, importante instrumento para a educação de seu povo.

o exílio, defendida em outubro de 2018 pelo antropólogo Rafael Pacheco na UFPR.

O que esse fato, em relação com o incêndio no Museu Nacional ocorrido no mês anterior, sinaliza – e levando-se em conta a observação de que as famílias Xetá mantêm acervos pessoais com fotografias, reportagens de jornais e materiais que conseguem reaver como devolutiva de pesquisas (apesar dessa prática não ser constante) (SILVA, 2017a; 2019) – é que uma política de acervo e manutenção do patrimônio étnico deveria ocorrer pelos próprios interessados, a legislação prevê isso.

Nesse caso emblemático do incêndio no Museu Nacional, aquele acervo, que compreendia material cultural e arqueológico de vários povos tradicionais, se houvessem políticas públicas de formação de indígenas especialistas na área de Museologia e preservação de acervos uma destruição naquelas proporções não seria possível, pois os diversos acervos estariam distribuídos de modo a aproximar seus atores à sua cultura e de quebra assegurar que não houvesse uma destruição naquelas proporções.

Os museus, nesse modelo que existe, não seriam descartados, apenas resignificados por acervos fílmicos, documentários, fotografias, tudo que as tecnologias da informação e comunicação podem oferecer. Descolonizar a forma de manutenção e preservação de acervos do patrimônio cultural dos povos tradicionais de nosso país pode significar uma nova forma de educação para as crianças indígenas, que terão acesso ao seu patrimônio em unidade com os anciãos, anciãs, que podem conferir um significado mais abrangente aos acervos mantidos pelos próprios povos, aparelhados, instrumentalizados com as técnicas de manejo desse patrimônio.

É comum que antropólogos, arqueólogos, historiadores, educadores entre outros, detenham um maior controle do patrimônio histórico e cultura material dessas populações. É comum também que, a insurgência de povos

considerados extintos pela etnografia encontram potência em políticas públicas (BATOLOMÉ, 2006), publicações e eventos que pesquisadores promovem, inclusive, encontros sistemáticos que, de outra forma, possivelmente não ocorreria. Lutas políticas por visibilidade também são potencializadas por essas iniciativas e rede. Não há dúvidas que acervos públicos institucionalizados, até mesmo particulares prestam e prestaram um valioso serviço de promoção e manutenção da memória e identidade desses povos. Todavia, esse movimento é dinâmico, etnogênico, portanto, necessário é que novas estratégias de proteção e garantia de direito patrimonial sejam negociadas com seus sujeitos e agentes.

Ã, a protagonista neste artigo, poderia então se conectar com os elementos identitários de sua infância, ressignificá-los, demonstrá-los aos seus netos, netas, sobrinhos, num processo de retorno a si mesma, de empoderamento e trabalho de memória coletiva, de formação e reinvenção de sua identidade e da identidade de seu povo, estendendo esse saber inclusive a visitantes não indígenas e outros povos tradicionais.

REFERÊNCIAS

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, vol.12, n.1, p. 39-68, Abr. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002&Ing=en&nrm=iso Acesso em 16 dez 2019.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: T. A. Queiróz, 1987.
- FERNANDES, Natália. **Infâncias, direitos e participação**: representação, práticas e poderes. Porto: Afrontamento 2009.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Xetá: retratos de uma etnia. **Revista Brasil indígena**, Brasília-DF, Ano I, n. 2, p. 4-10, jan/fev. 2001
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.
- HILL, Jonathan. **History, Power and Identity**: Ethnogenesis in the Americas 1492-1992. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.
- LIMA, Edilene Coffaci; SILVA, Maria Angelita da; PACHECO, Rafael. Xetá: a renitente batalha. In: RICARDO, Fany; RICARDO, Beto. (Ed.). **Povos Indígenas no Brasil 2011-2016**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2017. p. 781-784.
- MORI, Nerli Nonato Ribeiro. **Memória e Identidade**: a travessia de velhos professores através de suas narrativas orais. Maringá: EDUEM, 1998.
- SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SARMENTO, Manuel Jacinto; VEIGA, Fátima. **Pobreza Infantil**: realidades, desafios, propostas. Famacão: Humus, 2010.
- SILVA, Aracy Lopes da; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Ângela. **Crianças Indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002.
- SILVA, Carmen Lúcia da. **Em busca da sociedade perdida**: o trabalho da memória Xetá. 2003. 298 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília -DF, 2003.
- SILVA, Carmen Lúcia da. **Sobreviventes do extermínio**: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. 1998. 290 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.
- SILVA, Maria Angelita 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, Ma-

ringá, 2019.

SILVA, Maria Angelita da. **Criança Xetá**: das memórias da infância à resistência de um Povo. 2013. 246 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2013.

SILVA, Maria Angelita da. **Criança Xetá**: das memórias da Infância à resistência de um Povo. Maringá PR: Massoni, 2017a.

SILVA, Maria Angelita da. Criança Xetá no contexto latino-americano: memória, identidade e fronteira. In: MÜLLER, Verônica Regina Müller (Org.). **Crianças**

em fronteiras: Histórias, Culturas e Direitos. Curitiba: CRV, 2017b. p. 69-87.

SILVA, Maria Angelita da. **Vulnerabilidade na Infância e Adolescência e as Políticas Públicas de Intervenção**. Maringá PR: NEAD/UNICESUMAR, 2017c.

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

Recebido em: 19.12.2019

Revisado em: 12.05.2020

Aprovado em: 28.05.2020

Maria Angelita Silva é Prof.^a Adjunta do Instituto de Natureza e Cultura (INC) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Pesquisadora no grupo de pesquisa Desenvolvimento, Aprendizagem e Educação, vinculado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) da Universidade Estadual de Maringá (UEM) e pesquisadora no grupo de pesquisa Infâncias, Criança e Educação na Fronteira Amazônica, do CNPq, da UFAM. *E-mail*: angelita@ufam.edu.br

Nerli Nonato Ribeiro Mori é Prof.^a Titular do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Editora da revista *Teoria e Prática da Educação* e-ISSN 2237-8707. Psicóloga e psicopedagoga. *E-mail*: nnrmori@uem.br