

Carlos Eduardo Bao

**O PIONEIRISMO NA TERRA “SEM DEUS, SEM REI,  
SEM LEI”: EUROCENTRISMO E INTERCULTURALIDADE  
DESDE O SUL DO BRASIL**

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do Grau de Doutor em Sociologia Política.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Elizabeth Farias da Silva.

Florianópolis  
2019

BAO, Carlos Eduardo

O pioneirismo na terra “sem Deus, sem Rei, sem Lei”: eurocentrismo e interculturalidade desde o sul do Brasil / Carlos Eduardo Bao; orientadora, Elizabeth Farias da Silva - Florianópolis, SC, 2019.

412 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política.

Inclui referências

1. Sociologia Política. 2. Pioneirismo. 3. Eurocentrismo. 4. Interculturalidade. 5. Sul do Brasil. I. Farias da Silva, Elizabeth. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. III. Título.

Carlos Eduardo Bao

**O PIONEIRISMO NA TERRA “SEM DEUS, SEM REI, SEM LEI”: EUROCENTRISMO E INTERCULTURALIDADE DESDE O SUL DO BRASIL**

Esta tese foi julgada adequada para a obtenção do Título de “Doutor em Sociologia Política”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 7 de fevereiro de 2019.

---

Prof. Dr. Ernesto Seidl,  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

---

Profa<sup>a</sup>, Dr<sup>a</sup>. Elizabeth Farias da Silva,  
Orientadora  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>a</sup>. Adriane Nopes

---

Prof. Dr. Amurabi Pereira Oliveira,  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dr. Fagner Carniel,  
Universidade Estadual de Maringá



Para todas as pessoas que lutaram e  
lutam pela vida e liberdade dos povos!



## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que, de alguma forma, contribuíram com minha trajetória acadêmica e para a construção e finalização dessa tese. Particularmente, minha mãe, Maria Rita, meu irmão, Bruno e minha filha, Lara. Agradeço também ao empenho e cuidados da professora orientadora Elizabeth Farias da Silva, às amizades urdidas em Coimbra, particularmente, Elaine dos Santos e Vítor Sartori, às (aos) colegas do núcleo de pesquisas “Projetos Globais e o Estranho. Situações Locais e o Diverso” e a outxrs tantxs que me apoiaram de alguma maneira durante esse percurso. Minha mais sincera gratidão!

Gostaria de agradecer também a todas as pessoas que compõem os quadros do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), assim como ao fundamental apoio financeiro da CAPES (Coordenação e Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) à pesquisa. Aos membros da banca de qualificação e defesa da tese. Igualmente, ao Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC) e à professora Maria Paula Meneses pela recepção e amparo a essa pesquisa em Portugal. Obrigado!

Por fim, registro a importância do período de social democracia proporcionado pelo governo executivo federal entre 2003 e 2016, período no qual se investiu recursos sem precedentes em educação e inclusão social e cujos investimentos tornaram possível que pessoas como eu, desprovidas de recursos financeiros, tivessem acesso às universidades públicas e às altas esferas de formação acadêmica.





## RESUMO

A tese torna explícito o eurocentrismo das categorias “pioneirismo” e “colonização” na construção do relato histórico acerca das origens do denominado sul do Brasil por meio da análise do discurso do pioneirismo em obras sedimentares das ciências humanas e sociais e da literatura memorialística. Mobilizando uma crítica sociológica decolonial, propõe a interculturalização do relato histórico hegemônico sobre as origens do sul do país analisando as categorias “colonização” e “pioneirismo” para além do eurocentrismo e da diferença colonial que as fundamenta como perspectiva de história única para esse lugar/espço. Para isso, além da análise dos discursos contidos nos campos de conhecimento acima indicados, fundamenta o argumento da emergência e mesmo da urgência de um relato histórico intercultural para as origens do sul do Brasil por meio da mobilização referencial e análise do discurso dos Trabalhos de Conclusão de Curso da primeira turma formada (2015) pela Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (LIISMA), sediada na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e composta pelos povos kaingang, guarani e laklãnõ/xokleng. Portanto, o objetivo geral da pesquisa é um estudo sociológico crítico e intercultural com o propósito de compreender e apresentar a diversidade dos princípios de realidade envolvidos na construção da história local, proporcionando uma perspectiva intercultural com relação ao relato histórico acerca das origens do chamado sul do Brasil em ruptura com o relato histórico eucocêntrico subjacente ao discurso do pioneirismo. Entre os resultados da pesquisa, destaco a explicitação do caráter eurocêntrico do discurso do pioneirismo no sul do Brasil, a evidenciação de uma produção de conhecimento indígena em diálogo com o conhecimento científico e a possibilidade de interculturalização do relato histórico sobre as origens do sul do Brasil.

**Palavras-chave:** Pioneirismo. Eurocentrismo. Interculturalidade. Povos Originários. Sul do Brasil.



## ABSTRACT

The thesis makes explicit the Eurocentrism of the "pioneerism" and "colonization" categories in the construction of the historical account of the origins of the so-called South of Brazil through the analysis of the discourse of pioneerism in sedimentary works of the human and social sciences and memorialist literature. Mobilizing a decolonial sociological critique, proposes the interculturalization of the hegemonic historical account about origins of the south of the country analyzing the categories "colonization" and "pioneerism" beyond Eurocentrism and the colonial difference that bases them as a perspective of unique history for this place/space. For this, besides the analysis of the discourses contained in the fields of knowledge indicated above, it bases the argument of the emergence and even the urgency of an intercultural historical account for the origins of the south of Brazil through the referential mobilization and analysis of the discourse of Conclusion Works (LLISMA), based at the Federal University of Santa Catarina (UFSC) and composed of the Kaingang, Guarani and Laklãnõ/Xokleng peoples. Therefore, the general objective of the research is a critical and intercultural sociological study with the purpose of understanding and presenting the diversity of the principles of reality involved in the construction of local history, providing an intercultural perspective regarding the historical account of the origins of the South Brazil in rupture with the historical eucentric story underlying the discourse of pioneerism. Among the results of the research, I highlight the explicitness of the eurocentric character of the pioneer discourse in southern Brazil, the evidence of a production of indigenous knowledge in dialogue with scientific knowledge and the possibility of interculturalizing the historical account of the origins of southern Brazil.

**Keywords:** Pioneerism. Eurocentrism. Interculturality. Original Peoples. South of Brazil.



## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 - Trabalhos de Conclusão de Curso Guarani .....	231
Tabela 2 - Trabalhos de Conclusão de Curso Kaingang.....	233
Tabela 3 - Trabalhos de Conclusão de Curso Laklãñ/Xokleng.....	236



## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

AACC - Atividades Acadêmicas Científicas Culturais  
ABA - Associação Brasileira de Antropologia  
AP - Antes do Presente  
APOINME - Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo  
ARPINSUDESTE - Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste  
ARPINSUL - Articulação dos Povos Indígenas do Sul  
ARPIPAN - Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região  
ATY GUASSÚ - Grande Assembleia do Povo Guarani  
BA - Bahia  
BRDE- Banco Regional de Desenvolvimento do Extremo Sul  
CFH - Centro de Ciências Humanas e Sociais  
CAF - Centro Amazônico de Formação  
CAPES - Coordenação e Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior  
CAPI - Comissão de Apoio aos Povos Indígenas  
CEB - Conselho da Educação Básica  
CES - Centro de Estudos Sociais  
CIESI - Comissão Interinstitucional para Educação Superior Indígena  
CIMI - Conselho Indigenista Missionário  
CLACSO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales  
CNE - Conselho Nacional de Educação  
CNPI - Conselho Nacional de Política Indigenista  
COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira  
CONNEI - Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena  
COPIAM - Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia  
CPI - Comissão Parlamentar de Inquérito  
CRIC - Conselho Regional Indígena de Cauca  
CUIA - Comissão Universidades para os Índios  
ES - Espírito Santo  
EUA - Estados Unidos da América  
EZLN - Exército Zapatista de Libertação Nacional  
FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro  
FPA - Frente Parlamentar da Agropecuária  
FUNAI - Fundação Nacional do Índio  
GR - Gabinete da Reitoria

IES – Instituição de Ensino Superior  
IIES - Instituição Intercultural de Educação Superior  
IESALC - Instituto Internacional para a Educação Superior na América Latina e Caribe  
IHGRGS - Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul  
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
LACED - Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento  
LDB - Lei de Diretrizes e Bases  
LIISMA - Curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica  
MEC - Ministério da Educação  
MS – Mato Grosso do Sul  
MT - Mato Grosso  
OGPTB - Organização dos Professores Tikuna Bilíngues  
OIT - Organização Internacional do Trabalho  
ONG - Organização Não Governamental  
ONU - Organização das Nações Unidas  
OPIR - Organização dos Professores Indígenas de Roraima  
PAA - Programa de Ações Afirmativas  
PEC - Proposta de Emenda Constitucional  
PHE - Pathways to Higher Education  
PNE - Plano Nacional de Educação  
PPP - Projeto Político Pedagógico  
PR - Paraná  
PROLIND - Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas  
PUC - Pontifícia Universidade Católica  
RCNEI - Referencial Curricular Nacional para Educação Infantil  
RCNEI - Referencial Curricular Nacional de Educação Indígena  
RJ - Rio de Janeiro  
RS - Rio Grande do Sul  
RUIICAY - Rede de Universidades Indígenas, Interculturais e Comunitárias de Abya Yala  
SC - Santa Catarina  
SciELO - Scientific Electronic Library On line  
SECAD - Secretaria de Educação Continuada  
SECADI - Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão  
SED - Secretaria de Educação do Estado de Santa Catarina  
SESU - Secretaria de Ensino Superior



SETI - Secretaria de Estado da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior  
SIL - Summer Institute of Linguistics  
SP - São Paulo  
SPI - Serviço de Proteção ao Índio  
TCC - Trabalhos de Conclusão de  
TI - Território Indígena  
UAIIN - Universidade Autônoma Indígena Intercultural  
UC - Universidade de Coimbra  
UEL - Universidade Estadual de Londrina  
UFAM - Universidade Federal do Amazonas  
UFBA - Universidade Federal da Bahia  
UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais  
UFPA - Universidade Federal do Pará  
UFPE - Universidade Federal de Pernambuco  
UFPR - Universidade Federal do Paraná  
UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina  
UFT - Universidade Federal de Tocantins  
UIIKU - Universidade Indígena Intercultural Kawsay Unik  
UNEMAT - Universidade Estadual do Mato Grosso  
UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura  
UNI - União das Nações Indígenas  
UNIOESTE - Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
URACCN - Universidade das Regiões Autônomas da Costa Caribe Nicaraguense  
URSS - União das Repúblicas Socialistas Soviéticas



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	Erro! Indicador não definido.
1. A INVENÇÃO DO “SUL DO BRASIL”: “PIONEIRISMO” E “COLONIZAÇÃO” ENTRE O PARTICULAR E O UNIVERSAL ....	<b>39</b>
1.1 UMA ENCRUZILHADA HISTÓRICA NA CONFIGURAÇÃO DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE .....	44
1.2 IDENTIDADE E DIFERENÇA.....	52
1.3 FRENTE DE EXPANSÃO DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE E REGIONALIZAÇÃO .....	54
1.4 “COLONIZAÇÃO” NA INTELECTUALIDADE NACIONAL: BREVE PANORAMA.....	58
1.5 HISTÓRICO COLONIAL E LEGISLAÇÃO INDÍGENA .....	64
2. GÊNESE DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE: EUROCENTRISMO E DIFERENÇA COLONIAL.....	<b>95</b>
2.1 MODERNIDADE/COLONIALIDADE E DIFERENÇA COLONIAL .....	102
2.2 A “TEORIA” ENTRE O UNIVERSAL E O PARTICULAR .....	105
2.3 EUROCENTRISMO NAS CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS	110
2.4 INTERCULTURALIDADE CRÍTICA E MULTICULTURALISMO .....	122
2.5 BRASIL: ESTADO, PENSAMENTO SOCIAL E IDENTIDADE NACIONAL.....	126
2.6 ASPECTOS METODOLÓGICOS: POR UMA ANÁLISE DECOLONIAL E INTERCULTURAL.....	131
3. EMERGÊNCIA INDÍGENA NA “AMÉRICA LATINA”: IDENTIDADE, ESTADO E GLOBALIZAÇÃO .....	<b>145</b>
3.1 HISTÓRICO DA EMERGÊNCIA INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA.....	151
3.2 IDENTIDADE, ETNOGÊNESE, PANINDIGENISMO E GLOBALIZAÇÃO.....	153
3.3 POLÍTICA DE IDENTIDADE E IDENTIDADE EM POLÍTICA: (DES)IDENTIFICAÇÕES COM O PODER COLONIAL.....	156
3.4 CRISE DO MODERNO ESTADO-NAÇÃO E FRAGMENTAÇÃO DO “POVO”.....	165

3.5 MODERNIZAÇÃO, HISTÓRIA OFICIAL E MEMÓRIA: INVISIBILIZAÇÃO E EXCLUSÃO INDÍGENA .....	170
3.6 DIREITOS HUMANOS, ACORDOS INTERNACIONAIS E REVERBERAÇÃO NOS ESTADOS NACIONAIS.....	176
3.7 CONEXÕES ENTRE O RURAL E URBANO: AUTONOMIA SEM ISOLAMENTO .....	183
3.8 CONFLUÊNCIA ENTRE EMERGÊNCIA INDÍGENA E DISCURSO AMBIENTALISTA .....	185
3.9 AUTONOMIA INDÍGENA .....	186
3.10 LIDERANÇAS INDÍGENAS HOJE.....	187
3.11 OS POVOS ORIGINÁRIOS E A CONSTITUIÇÃO FEDERAL BRASILEIRA DE 1988.....	188
4. EDUCAÇÃO ESCOLAR E ENSINO SUPERIOR PARA POVOS ORIGINÁRIOS COMO ESPAÇOS DE SABERES E PRÁTICAS INTERCULTURAIS .....	<b>195</b>
4.1 EDUCAÇÃO, ESCOLARIZAÇÃO E POVOS ORIGINÁRIOS NO BRASIL.....	196
4.2 EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E (DE)COLONIALIDADE.....	201
4.3 LEGISLAÇÃO ACERCA DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA NO BRASIL.....	205
4.4 EDUCAÇÃO SUPERIOR INDÍGENA.....	210
4.5 LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA.....	215
4.6 UNIVERSIDADE E COLONIALIDADE DO SABER .....	220
4.7 LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA DO SUL DA MATA ATLÂNTICA (LIISMA).....	224
4.8 PRIMEIRA TURMA DA LIISMA: DADOS GERAIS E PRODUÇÃO ACADÊMICA .....	229
4.9 ASPECTOS GERAIS ACERCA DO TCC'S GUARANI, KAINGANG E LAKLÂNÕ/XOKLENG.....	238
4.10 CONVERGÊNCIAS EPISTÊMICAS COM UMA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO MAIS AUTÔNOMA DO PENSAMENTO EUROCÊNTRICO.....	243
4.11 MATIZES DA INTERCULTURALIDADE .....	263

4.12 CONVERGÊNCIAS ENTRE DISCURSOS ACADÊMICOS GUARANI, KAINGANG E LAKLÃNÕ E A COSMOVISÃO DE MODERNIDADE .....	274
4.13 À GUIA DE CONCLUSÃO .....	280
5. AS ORIGENS NO PIONEIRISMO: ENTRE O DISCURSO SOCIAL E O SABER CIENTÍFICO .....	<b>285</b>
5.1 O DISCURSO DO PIONEIRISMO NA LITERATURA MEMORIALÍSTICA SULISTA.....	289
5.2 O DISCURSO DO PIONEIRISMO DESDE AS CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS.....	306
5.3 PIONEIRISMO COMO IDENTIFICAÇÃO AO CONTEXTO NACIONAL.....	331
6. “OUTROS QUINHENTOS”: POR UM RELATO HISTÓRICO INTERCULTURAL ACERCA DAS ORIGENS DO SUL DO BRASIL.....	<b>340</b>
6.1 A CHEGADA DOS COLONIZADORES EUROPEUS.....	345
6.2 COLONIZAÇÃO E PIONEIRISMO NO SUL DO BRASIL: SÉCULOS 19 E 20.....	349
6.3 OS ‘PIONEIROS’ ANTES DOS “PIONEIROS”: INTERCULTURALIZANDO O RELATO HISTÓRICO ACERCA DAS ORIGENS DO SUL DO BRASIL .....	359
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	<b>378</b>
REFERÊNCIAS.....	<b>383</b>



## INTRODUÇÃO

*“Para onde vão nossos silêncios  
quando deixamos de dizer  
o que sentimos?”*

Mafalda, por Quino.

Considero que uma pesquisa começa com uma inquietação, uma dúvida, quiçá, algumas possibilidades de solução, pressupostos. Mas entre intuir uma pesquisa e efetivá-la, de fato, há um mar de percalços: um campo geralmente imenso de análises anteriores que precisam ser ponderadas, tangenciadas, criticadas, descartadas ou incorporadas; várias possibilidades metodológicas de como abordar o problema e desenvolver a problemática; circunscrição de unidade(s) de análise, definição de variáveis, objetivos, recortes, adequações; caminhos que se abrem entusiasticamente, e, no fim, podem não levar a novidades; aspectos que, inicialmente, pareciam irrisórios, e, no entanto, tornaram-se os melhores motes.

Além disso, uma pesquisa envolve uma pujança de sentimentos e emoções do(a) pesquisador(a). Não se reduz à aplicação de técnicas, cálculos e interpretações. A pesquisa nos transforma. Tira-nos o sono, a paciência, o estímulo; eventualmente até a autoestima e o desejo de finalizá-la. A pesquisa científica, embora relacional (abstrato e empírico), é também um universo próprio e paralelo. É o desejo de dizer algo que não foi dito. De evidenciar aspectos que estão à sombra. Explicitar indícios obscurecidos ou esquecidos. Criar novas relações. Uma pesquisa é doar-se, entregar-se sem saber exatamente o resultado final, mas trabalhando para atingir os patamares mais elevados do conhecimento em determinado campo, a ponto de fazê-lo estremecer ou dilatar. É um investimento vital do próprio tempo de vida e da coragem e disposição para continuar, que, muitas vezes, nem sequer sabe-se que se possui. É tudo isso e mais um pouco.

Pode parecer estranho ou curioso iniciar uma tese com essas colocações. Mas, não. Curioso é, creio, esquecer todas as alegrias e angústias desse processo no momento da objetivação da escrita. Na carne sou um; no papel, outro? Esse distanciamento é uma das circuncisões clínicas que são criticadas na pesquisa que o(a) leitor/leitora tem agora em mãos. Enfrentar o distanciamento “sujeito e objeto” é um dos motes centrais da análise presente.

A tese que se segue operacionaliza uma análise qualitativa. Uma abordagem que valoriza os conteúdos discursivos presentes no imaginário social dos sujeitos e sujeitas. Que tonifica as relações intersubjetivas, a interpretação e a compreensão, além do próprio conhecimento, seja ele científico ou não; sem, todavia, renegar a estrutura material das relações sociais, como a exploração econômica e a dominação do moderno Estado-nação. Quiçá não se trate de uma “pesquisa” no sentido estrito do termo, ou seja, que almeja revelar verdades, mas de uma observação intensa e rigorosa. Talvez trate-se mesmo de subverter a prática naturalizada de pesquisa científica que nos coloca acima e além daqueles que pesquisamos. Que nos autoriza a falar pelo(a) Outro(a) como se a verdade fosse atópica, desencarnada e repousasse no limbo da abstração conceitual em consonância com a verificação empírica ou causal. Ora, mas então não há verdade? Sim, há! Porém, a verdade não está restrita às operações científicas. Precisa ser revista de tempos em tempos, como prega a própria ciência; mas, principalmente, necessita ser colocada em diálogo. Assim, ao abordarmos o tema da verdade, é prudente indagar de quem, para quem e por quais interesses está pautada.

Aqui encontramos outra preocupação do trabalho que vos apresento: a relação complexa entre o particular e o universal. Afinal, de que me vale a “verdade” se ela me oprime em vez de me libertar? Conforme destaca Todorov (2010b, p. 45), “em vez de considerar sua quantidade ou qualidade, outra maneira de avaliar os saberes consiste em julgar a maneira como os utilizamos”. Tal como evidencio no caso do discurso do pioneirismo, eventualmente a racionalidade científica representa os interesses dos dominadores. Outras questões importantes: qual o sentido da universalidade se ela nega a contingência da realidade, se rejeita a ambivalência da experiência? Por outro lado, como posso me igualar e encontrar-me no(a) Outro(a) se me restrinjo às minhas próprias causas? Quem sou eu se não me relaciono? Talvez uma das maiores contribuições da observação sociológica que segue seja justamente metodológica, pois, aqui, proponho o princípio de uma “sociologia empática”, ou melhor, uma crítica sociológica intercultural, estabelecendo uma pesquisa **com** em vez de exclusivamente **sobre** o “Outro”. Intervindo com as contribuições das ciências sociais numa prática dialógica, ensinando e aprendendo com aqueles(as) que observo, e, por fim, evitando negar o que lhes é mais caro: seus saberes, motivações e experiências próprias. Numa palavra, sua episteme. Valorizo seus sentidos próprios para a existência. Mas, em alguns casos, podem esses outros, distantes da ciência, estarem eminentemente



equivocados sobre algo? Sim. Quem, eventualmente, não está? O questionamento que proponho, nesse caso, é o seguinte: cabe a nós colonizá-los?

Minha inquietação com o conteúdo temático que hora apresento iniciou ainda na graduação e se acentuou com a pesquisa de mestrado (BAO, 2017).<sup>1</sup> Ali iniciei minha bifurcação com as ciências sociais convencionais e me atirei à incerteza. Por um tempo fiquei um tanto atordoado. Estava certo de que as ciências sociais me permitiam compreender ou explicar a realidade de maneira satisfatória. Mas meu ego de cientista social foi ruindo ao ponto de desmoronar. E foi aí que comecei a reconstruí-lo. Agora, pretendo relatar em qual ponto estou nesse processo. Afinal, quem é que se encontra sem nunca ter-se perdido?

Minha área de concentração é a imbricação entre identidades, epistemes e relações de poder. Mais especificamente com relação aos descendentes de imigrantes não ibéricos e povos originários/indígenas na região sul do Brasil. Estudando a história e as relações identitárias-político-epistêmicas foi possível perceber a dinâmica sociocultural da ocupação do território que atualmente compõe tal região e, com isso, vislumbrar os aspectos e facetas dessa dinâmica que foram esquecidos ou apagados da memória regional e nacional na construção do imaginário social e do relato histórico sobre o sul do país. Nessa empreitada, fui gradativamente percebendo como boa parte das ciências humanas e sociais sobre o sul tomam a colonização europeia e o estabelecimento do moderno Estado-nação como ponto de partida para a construção dos discursos científicos acerca dessa região, invisibilizando não somente toda a história anterior à colonização, mas ficando cativa de uma perspectiva eurocêntrica nas abordagens sobre os povos que habitaram o local anteriormente à colonização, e, amiúde, escamoteando até mesmo a existência atual desses povos originários na região. Era como se esse olhar para com os povos originários fosse uma espécie de exotismo, cujo conhecimento era restrito à antropologia e desconectado de um pensamento mais expansivo que envolvesse suas relações com a história, e, particularmente, com a colonialidade do poder/saber. Em suma, os povos originários, mesmo quando abordados em sua primordialidade civilizacional, foram, em boa parte dos casos, posicionados como simples espectadores do processo de colonização europeu e meros objetos das análises antropológicas.

---

<sup>1</sup> A referência é ao livro lançado a partir da pesquisa de mestrado defendida em fevereiro de 2014. Cf. referências bibliográficas.

Nessa espécie de “ficção sócio-histórica” proporcionada por parte das ciências humanas e sociais sobre as origens do sul do país, também percebi que a reminiscência e os saberes propriamente originários foram praticamente alijados das análises. Quando abordados, foram posicionados no polo da fantasia, da alegoria, do mito. Ou então interpretados à luz dos saberes europeus, dos saberes da academia, e, logo, do lugar de verdade que essa instituição representa no sistema mundial colonial moderno. A partir daí, para qualquer lugar que olhava passei a perceber evidências desse discurso eurocêntrico sobre as origens do sul. Seja na literatura memorialística, nos discursos políticos, nos monumentos que ilustram as memórias das cidades, nas identidades proeminentes e predominantes no local, na literatura científica... Observei que a tônica discursiva sobre o que constitui o sul do país como tal está calcada numa visão evolucionista e eurocêntrica da humanidade e da história. Nesse momento, tive a certeza que precisava dizer algo sobre esse fenômeno. Expor o que eu havia percebido, e, para isso, comecei procurar pesquisas que já tivessem iniciado tal empreitada.

Curiosamente (ou nem tanto...) encontrei pouca coisa nesse sentido. Há pesquisas parciais, que trazem à tona as disputas identitárias no sul. Ou então que evidenciam histórias anteriores às dos colonizadores europeus. Também pesquisas que destacam a violência da colonização europeia e a dizimação dos povos originários. Mas alguma pesquisa que trate de maneira mais ampla do espectro eurocêntrico do discurso oficial sobre o sul do país, quase nada. A partir daí comecei a pensar como poderia articular uma pesquisa que se propusesse a investigar essa problemática de maneira mais ampla nessa região. Precisava de uma categoria social que aglutinasse esse discurso de uma maneira mais concisa, mais representativa. Surgiu então a ideia de estudar o discurso do chamado “pioneiro colonizador” que, no sul, diz respeito basicamente aos imigrantes europeus chegados ao local a partir do século 19, isto é, em suma, os chamados teutos e ítalo<sup>2</sup> (com algumas variações, como veremos ao longo desse trabalho). Pronto. Havia encontrado o mote e a categoria central do estudo. Bastava organizar os procedimentos metodológicos da pesquisa. Bem, foi exatamente a partir desse momento que a tese passou a assumir, progressivamente, traços de complexidade que até então estavam completamente fora das minhas expectativas de observação, compreensão e análise.

---

<sup>2</sup> Respektivamente “alemães” e “italianos”.

Por sugestão da orientadora da tese, professora Elizabeth, resolvi refletir sobre a possibilidade de incorporar discursos propriamente originários acerca das questões que envolvem o discurso do pioneirismo nos territórios que compõem o sul do Brasil. Para tanto, resolvemos abordar os Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) da primeira turma formada na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (LIISMA), sediada na Universidade Federal de Santa Catarina (USFC), que abarca os povos originários do sul e sudeste do país, a saber: kaingang, laklãnõ/xokleng e guarani. A partir desse ponto, surgiu a necessidade de uma categoria de pensamento e análise que servisse como articuladora e/ou mediadora entre o discurso do pioneirismo e os discursos originários, garantindo uma equidade epistêmica entre ambos e permitindo, assim, um olhar não maniqueísta sobre a problemática, mas que, concomitantemente, fosse crítico, isto é, se situasse para além do eurocentrismo presente nas ciências humanas e sociais, valorizando também as epistemes originárias e não somente a episteme ocidental moderna/colonial. Foi então que emergiu na pesquisa a categoria “interculturalidade”, que, enquanto categoria dialógica, se propõe a romper com a colonialidade do saber das ciências sociais, sem, no entanto, desconsiderar as contribuições oriundas das mesmas. Portanto, tal como se apresenta nessa pesquisa, a interculturalidade é uma categoria não dualista, não excludente, que procura refletir com o “Outro”, situando relacional e equitativamente os diversos saberes envolvidos no estudo.

A pesquisa foi então assumindo mais de uma frente ou objetivo, pois, por um lado, procurei evidenciar como os pioneiros colonizadores europeus não são as primeiras civilizações humanas ou os primeiros habitantes nos territórios do sul, recorrendo principalmente a aportes da antropologia, história e arqueologia; por outro lado, procurei mobilizar os discursos dos povos originários citados acerca dessa questão ligada à cultura, ao território, às epistemes e à vida desses povos, evidenciando os dois lados da relação. Além disso, elaborei um apanhado crítico acerca ao discurso do pioneirismo nas ciências humanas e sociais, assim como em outros campos como conhecimento como a literatura memorialística, explicitando o eurocentrismo do discurso do pioneirismo no sul do Brasil como princípio da civilização humana e a maneira própria como contribui para invisibilizar os povos originários, legitimando culturalmente a usurpação de seus territórios, e, logo, o seu genocídio e epistemicídio, contribuindo para a manutenção do imaginário sobre esses povos como seres atrasados e incapazes, que precisam ser eliminados ou tutelados pelo Estado nacional, ainda hoje.

O discurso do pioneirismo no sul do Brasil emergiu durante a primeira metade do século 20, como consequência da colonização europeia nessa região a partir do século 19 com populações para além da península ibérica, situadas nos territórios que atualmente correspondem aos países da Alemanha, Itália e Polônia (entre outros). O discurso do pioneirismo tomou fôlego e ganhou contornos de história oficial a partir da segunda metade do século passado, com a urbanização e industrialização das antigas colônias agrícolas de imigrantes no sul. Parte das elites surgidas nesse processo empenhou-se em construir a história oficial desses locais, priorizando as memórias da colonização e elegendo o pioneirismo como marco temporal inicial da história do sul do país.

Concomitantemente, foi a partir da década de 1970 que o Brasil e a “América Latina” em geral passaram a vivenciar uma “emergência indígena” peculiar, em uma escala mais ampla que as anteriores, pois ligada à dinâmica da cidadania, da globalização e do direito internacional. Entre as demandas indígenas estão a demarcação dos territórios que os correspondem historicamente, o respeito à diferença, a participação política, a autonomia, a autodeterminação e uma manifestação particular no sentido da reconstrução das identidades originárias, das histórias e memórias locais próprias por meio de suas epistemes particulares. No sul do país essa dinâmica é visível entre três povos originários que habitam historicamente a região: os guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng.

De maneira geral, pioneiro(a) é considerado aquele sujeito(a) que inicia algo. Um empreendedor, preconizador e/ou um desbravador que proporciona o surgimento de uma novidade. Um marco histórico. Uma mudança ou mesmo uma transformação, que, depois de despertada, torna-se referência e modelo de sucesso naquela área específica. No caso dos territórios onde houve colonização, são considerados “pioneiros” os primeiros povoadores estrangeiros e/ou descendentes declarados. Foram aqueles sujeitos que “abriram a mata” e preconizaram um novo modelo de vida nesses espaços, envolvendo a usurpação de territórios historicamente ocupados por povos originários.

Mas qual o interesse em pesquisar e analisar a categoria “pioneirismo”? Porque revirar a história da constituição desse discurso das origens do sul? O que, de fato, há por detrás, à sombra do discurso do pioneirismo que chama atenção e pode justificar uma pesquisa de tese? Como trazer fazer ver seu lado fraturado, isto é, as histórias, memórias e sentimentos dos subalternizados no processo colonial europeu? Porque os povos originários locais não são considerados

“pioneiros” destas plagas? Estas são perguntas centrais na articulação e justificativa da pesquisa que vos apresento.

Defendo a tese de que o pioneirismo em questão é fruto de um discurso eurocentrado, ocidentalista, manifestado em discursos e representações particulares que dão sentido uni-versal à experiência de assentamento territorial dos ditos pioneiros – ou pioneiros colonizadores. Essa visão unilateral é um tanto óbvia para determinado segmento da sociedade brasileira: os dominantes. Óbvia porque se apresenta como uma narrativa hegemônica, calcada em enunciações “legítimas” como a “ciência”, a literatura e os meios de comunicação. Entretanto, escamoteia uma interface relacionada ao lado fraturado da relação. Mais especificamente aos povos originários que ocupam, preservam e desfrutam milenarmente dos territórios e dos recursos naturais por ele proporcionados, tomando-o como base e fundamento para a constituição de suas cosmologias e respectivas dinâmicas sócio-bio-culturais, pois o conhecimento está relacionado com o ambiente envolvente. Como indico ao longo desse estudo, o “pioneirismo” consiste em uma categoria social euro-centrada, uni-versalista, que contribui para proporcionar um aspecto de naturalidade à usurpação histórica de territórios e dominação dos povos originários, colaborando para a invisibilização de sua existência no passado e no presente e sugerindo que o “progresso” exige sua extinção ou assimilação/integração.

Ao sul da mata Atlântica, que abrange principalmente as unidades federativas Paraná (PR), Santa Catarina (SC) e Rio Grande do Sul (RS), território habitado por populações humanas há milhares de anos, vivem em torno de 40.800 “índios/as” em 49 Territórios Indígenas – sem contar nas cidades e zonas rurais – entre uma população total de aproximadamente 24.546.983 pessoas – não deduzidos os indígenas. Dessas, 83,6% se declara “branca”, 3,0% “preta”, 12,6% “parda”, 0,5% “amarela” e 0,2% “indígena”.<sup>3</sup>

Assim como em outros estados do Brasil onde houve colonização, no sul é possível divisar a proliferação da categoria pioneirismo em várias localidades. Embora suscite uma sensação de vazio temporal e espacial do passado, o pioneirismo só pôde emergir, historicamente, do encontro com o “Outro” e na relação de alteridade constituída. Esses outros foram os povos originários, considerados pelos

---

<sup>3</sup> Dado disponível em:

[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaoodevida/indicadores\\_minimos/tabela1.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaoodevida/indicadores_minimos/tabela1.shtm) acesso 27-01-2016

européus justamente como a diferença que dá sentido a sua identidade, isto é, como “selvagens”, “atrasados”, “tradicionais” e “mitológicos”. Não gerando conhecimentos considerados válidos pelo paradigma eurocêntrico de saber, permaneceram silenciados por séculos. Sem enunciação própria, legítima no interior das fronteiras da modernidade/colonialidade, foram conhecidos por meio da mediação epistêmica que dá sentido à cosmovisão ocidental da realidade, não obstante sua constante resistência.

Considerando que há epistemes exóticas (fora de ótica) para a razão iluminista, conhecimentos e sensibilidades de seres humanos subalternizados que, embora tenham voz própria, não são ouvidos no interior das fronteiras da modernidade/colonialidade, minha estratégia metodológica consiste em mobilizar seus discursos escritos, cotejando seus saberes e sensibilidades com o saber implicado no discurso do pioneirismo, cujas linhas fundamentais giram em torno de um imaginário lastreado por uma concepção particular ocupação territorial e relação bio-psico-social, pressupondo propriedade privada, produção de excedentes e determinadas instituições sociais tais como “família” e “religião”. Além disso, como veremos, o discurso do pioneirismo fundamenta-se em um sentido temporal secularizado e linear, que se baseia em categorias eurocêntricas e unilaterais tais como “Civilização”, “Progresso”, “Modernidade” e “História”. Em síntese, um discurso lastreado pela diferença colonial e pela colonialidade do poder/saber que toma a racionalidade ocidental como métrica universal de conhecimento humano.

O objetivo geral da presente pesquisa é um estudo sociológico crítico e intercultural com o propósito de explicitar o eurocentrismo do discurso do pioneirismo, bem como compreender e indicar a diversidade dos princípios de realidade envolvidos na construção da história local, proporcionando uma perspectiva intercultural com relação ao relato histórico acerca das origens do chamado sul do Brasil em franca ruptura com o eurocentrismo do discurso do pioneiro colonizador. Nesse sentido, minha proposta geral de pesquisa é: a) construir a análise interpretativa do discurso do pioneirismo em cotejamento à “cosmovisão de modernidade” (LANDER, 2005) para demonstrar a colonialidade do saber/poder e o eurocentrismo subjacentes a esse discurso; b) construir uma análise interpretativa dos discursos guarani, kaingang e laklãnõ contidos nos Trabalhos de Conclusão de Curso apresentados à LIISMA-UFSC indicando convergências e divergências com uma “*producción teórico-política más autónoma del episteme moderno/colonial*” (ESCOBAR, 2016, s/p) e com a cosmovisão de

modernidade; e c) construir um capítulo com o objetivo de promover uma interculturalização epistêmica do relato histórico acerca das origens do sul do país, mobilizando algumas pesquisas de acadêmicos(as) indígenas apropriadas para a análise como referências para se pensar as possibilidades e os limites dessa interculturalização.

Como veremos nesse estudo, o conhecimento fragmentado, sistematizado e descorporalizado produzido na instituição acadêmica vigente adquiriu, historicamente, um status superior de “verdade universal” no sistema mundial moderno colonial. Já no caso do modelo de conhecimento (em sentido geral) dos povos originários abordados, não havendo tal cisão, há uma grande estima pela subjetividade, que é incorporada no processo de produção do conhecimento. No paradigma científico, ao contrário, valoriza-se o afastamento e a objetividade. Como veremos, no caso dos acadêmicos(as) indígenas isso não indica uma relação dualista entre “verdade” e “mito”. Ao contrário. Ao adentrar o espaço acadêmico os povos originários em questão apropriam-se do conhecimento científico e o incorporam em diálogo com suas próprias epistemes, complementarmente, em alguns casos colocando em xeque determinadas assertivas produzidas sobre eles pelo pensamento eurocêntrico.

Para analisar o discurso do pioneirismo e cotejá-lo com a cosmovisão de modernidade mobilizo literaturas memorialísticas e acadêmicas, notícias de jornais e discursos oficiais de políticos professados aos “pioneiros colonizadores” em regiões de colonização, no sul. Empreendo uma pesquisa seletiva de fontes, apropriando-me do material necessário para traçar as principais características do discurso do pioneirismo a fim de estabelecer categoricamente parâmetros representativos do fenômeno. Correlacionando com o pensamento eurocêntrico, indico convergências com a cosmovisão de modernidade, permitindo explicitar a colonialidade do poder/saber engendrada nos fundamentos dessa categoria social e de pensamento, isto é, de ação prática e de classificação abstrata.

Para mobilizar os discursos e saberes dos povos originários, apropriei-me dos Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) apresentados na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, oferecido no Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Os(as) discentes desse curso pertencem aos povos originários guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng, povos originários situados nos territórios que compõem o (hoje chamado) “sul do Brasil” até a chegada dos colonizadores europeus e ainda hoje presentes.

Entre outros objetivos, a pesquisa pretende explicitar o lado túbido do pioneirismo partindo de sua alteridade negada, o lado fraturado da diferença colonial. O que ele esconde. No que ele se baseou para se constituir enquanto um próprio. O universalismo tende à supressão ou extinção das particularidades dos outros em prol de sua realização, frequentemente autoritária, desigual, depredadora dos recursos naturais, assassina dos miseráveis e marginalizados que ocupam as periferias da modernidade/colonialidade. No caso dos povos originários no Brasil, o decisivo é usurpar-lhes o chão. Tomar-lhes o território e transfigura-lo em terra, propriedade privada, “direito natural”. É essa expropriação histórica que o discurso do pioneirismo tende a endossar e maquiagem, deixando à sombra as histórias anteriores, mundos de cultura própria, cosmologias magníficas e experiências perdidas ou conservadas por aqueles(as) que resistem desde Colombo, Cortês e Cabral.

Veremos que o autodenominado pioneiro colonizador europeu só pôde se constituir como tal perante o que prostrou e subjogou em sua saga dominadora. O outro é o indígena expulso ou extinto. E esse processo de expulsão dos povos originários está em voga. A colonização se faz presente. O pioneirismo apresenta-se, *mutatis mutandi*, como uma espécie de eufemismo contemporâneo do colonialismo pretérito, isto é, um dispositivo de colonialidade do poder e do saber. De acordo com Mignolo (2008, p. 323), no Caribe e América do Sul “os privilégios do homem branco são fundamentados na história e nas memórias de pessoas de ascendência europeia que levaram com eles o peso de certas formas de gestão política, econômica e de educação”.

Compreendo os povos originários e seus descendentes não como observadores passivos da modernidade/colonialidade, mas como sujeitos constitutivos dela, criando diversificadas táticas de resistência de acordo com as conjunturas, ainda que incluídos no polo subalterno dessa relação social de dominação. A “diferença colonial”, a partir da qual o pensamento eurocêntrico narra seu universalismo, é o primeiro e mais evidente indício de que há um polo subalterno que, não obstante, resiste. E a inserção desses(as) sujeitos(as) na Academia, gerando conhecimentos num diálogo intercultural, pode ser uma ferramenta de decolonialidade do pensamento eurocêntrico, abertura da “Ágora do Saber” a “Outras” cosmologias e formas de apreensão da realidade até poucas décadas silenciadas.

Por fim, saliento que a orientação teórico-metodológica desse estudo não descarta as influências ocidentais de pensamento. Antes, aprende com suas criações, que, creio, podem ser apropriadas por todas



as civilizações. Mesmo o Iluminismo mantém certas influências importantes, na medida em que esse movimento, de maneira geral, estabeleceu uma tentativa de articular a pluralidade das culturas com a universalidade dos valores, ainda que com limitações eurocêntricas. Considero essa postura importante, pois ela se propôs a “pensar o outro” quando, muitas vezes, ao outro reserva-se o lugar do empecilho, algo a ser submetido ou removido e não a ser considerado. No entanto, a abordagem aqui proposta desloca o pensamento **sobre** o outro para o pensamento **com** o outro, isto é, tomando-se a cosmologia da alteridade como elemento de diálogo. “Pensar com” (WALSH, 2012), portanto, significa não conceber o outro como objeto, mas como sujeito de saberes. Essa relação simétrica não exclui tudo que as ciências humanas e sociais construíram. Embora a leitura histórica e mesmo antropológica possam ter distorcido aspectos da realidade e em alguma medida contribuindo para justificar o colonialismo e o suposto atraso dos povos originários, ela auxilia o registro de fatos, documentos, dados etnográficos e as representações envolvidas na autoria das pesquisas e obras do saber humanístico e das ciências sociais.

Portanto, a influência do iluminismo é inegável na medida em que ela “representa uma primeira e corajosa tentativa para pensar, conjuntamente, moral e história, civilização e culturas” (TODOROV, 2010b, p. 43). Evidente que o termo “conjuntamente” fica aquém da diferença colonial, isto é, esse pensar não se fazia conjuntamente às civilizações colonizadas. É exatamente esse deslocamento que a interculturalidade pretende articular. Não descartar, de saída, a herança intelectual da Ilustração, mas articula-la àquilo que, antes, era seu objeto de conhecimento, numa relação dialógica e (re)constitutiva. Entretanto, aparentemente, o desenvolvimento da ciência, particularmente quando submetida aos interesses instrumentalistas do poder econômico, pode mesmo prejudicar o progresso moral dos povos. Nessa pesquisa de caráter intercultural, a sociologia supera (ou abstém-se de) suas características mais provincianas para expandir suas fronteiras e seu potencial heurístico, colocando-se em diálogo “com” e não “sobre” outrem, articulando epistemes em vez de opô-las.

O registro escrito, assim como a oralidade, também constitui uma forma de saber e memória, e os povos originários vem se apropriando desse saber para reconstruir e fundamentar suas histórias e sua cultura. Isso não os faz “menos indígenas” nem “mais assimilados/integrados”. Apenas mostra que a interculturalidade é não só possível como desejável, eu diria mesmo de potencial heurístico expansivo, na medida em que cria canais de diálogo, consenso e

aprendizado mútuo por meio de uma maior horizontalidade e respeito entre os seres humanos. Não é, apenas, romance ou utopia; é projeto, perspectiva. Trata-se de um projeto de aprendizado fundamental que poderia estar disponibilizado pelo Estado por meio da educação – o que, ainda que restrita e relativamente, vem ocorrendo.<sup>4</sup>

Contudo, articulo uma crítica à hegemonia da racionalidade científica eurocêntrica como forma uni-versal de saber, mas não descarto a Ciência como método de conhecimento – o contrário seria ingênuo e precipitado. A problematização subjacente a esse estudo, portanto, é quanto à sua utilização nas relações sociais como ferramenta de poder de uns sobre outros em vez de instrumento de reciprocidade existencial e aprendizado mútuo.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Trata-se das ações afirmativas, as escolas especiais indígenas, as licenciaturas interculturais e um movimento social mais difuso que atua em favor das culturas e civilizações indígenas (entre outras).

<sup>5</sup> A perspectiva teórico-metodológica e categorias de análise mobilizadas nesse estudo são delineadas no segundo capítulo da pesquisa. Leitores(as) não familiarizados com tais categorias podem optar por iniciar a leitura do texto pelo capítulo dois, correspondente à justificativa teórico-metodológica.

## 1. A invenção do “sul do Brasil”: “pioneirismo” e “colonização” entre o particular e o universal

O espaço onde situa-se o atual do “sul do Brasil” possui uma geoistória (MIGNOLO, 2003)<sup>6</sup> que remonta à milhares de anos. A construção e/ou invenção desse sul do Brasil contemporâneo é fruto de disputas e conflitos seculares que, atualmente, descambam na conexão desse sul local com o norte global por meio do discurso das origens europeias. É a partir e em torno desse fenômeno, considerado como “colonização pioneira”, que se articula a presente tese.

O discurso do pioneirismo aqui delineado está intimamente relacionado à colonização, relacionada a processos de invasão, conquista, dominação e exploração de determinados territórios (e populações habitantes) por Estados e impérios europeus em expansão. No final do século 15 houve a partilha da América pelo Tratado de Tordesilhas (1494), controlada basicamente pelos Estados ibéricos de Portugal e Espanha. No último quartel do século 19 a partilha da África, encabeçada principalmente por França e Inglaterra, além de Alemanha, Itália e Bélgica (entre outros). Entretanto, o que interessa nesse momento não é um panorama desse largo e complexo processo colonial, mas o que ele representa como mecanismo de expansão de um padrão de poder que se nutriu material e simbolicamente dos que subalternizou em sua conformação. Portanto, a seguir pretendo esboçar um panorama da colonização (invasão dos territórios além mar pelos europeus) e da colonialidade (a faceta dissimulada da modernidade subjacente) (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2003) na denominada “América Latina”. Ferro (1996, p. 11) inicia sua obra “História das colonizações”, afirmando o seguinte:

No tempo das colônias, a vida era apresentada como um mar de rosas... O colono, é verdade, dava duro; perseguido em seu próprio país antes de partir, fora se instalar ali onde Deus o conduzira; lá pretendia cultivar a terra, crescer, multiplicar-se. Mas “fora obrigado a defender-se dos agressores, dos rebeldes e de outros canalhas”. Quão grande foi sua glória, e meritório

---

<sup>6</sup> Perspectiva que valoriza as particularidades históricas desde espaços geográficos particulares.

o sofrimento de ser um conquistador! Hoje, o tom mudou; impera a consciência pesada.

O discurso do pioneirismo no sul do Brasil não foi atingido por esse mal estar da colonização. Ao contrário, utiliza-se do discurso da vanguarda da “civilização” e do “progresso” para garantir um lugar dominante no relato histórico sobre a invasão sistemática do território que compõe atualmente o sul do Brasil. Nessa órbita, o pioneiro é comumente apresentado como o “colonizador”, “civilizador”, cultivador do “desenvolvimento”, agente do “progresso” e, logo, da “modernidade”. Categorias marcadamente eurocêntricas, fundamentadas na cosmovisão moderna/ocidental da realidade. Quais os liames simbólicos enredados nos meandros do que se considera, nesse imaginário,<sup>7</sup> “modernidade”? Na perspectiva assumida aqui, não é possível falar-se em modernidade sem se falar em colonialidade, pois ambas conformam o mesmo movimento histórico vinculado à expansão dos impérios europeus e os processos de colonização e colonialismo vivenciados ao redor do globo a partir do final do século 15, assumindo gradativamente feições universalistas, especialmente após a ilustração europeia e o estabelecimento do moderno Estado-nação como instituição política central nas relações de poder mundiais. Entretanto, conforme ressalta Lander (2005, p. 27), “este é um universalismo não-universal na medida em que nega todo direito diferente do liberal, cuja sustentação está na propriedade privada individual”.

Etimologicamente, o termo “pioneiro” designa “explorador (de sertões)” e/ou “precursor”, com origem na palavra francesa *pionnier*, como era conhecido o soldado que se deslocava a pé e chegava antes da tropa, podendo com isso obter informações prévias sobre o caminho (CUNHA, 2007, p. 606). Sendo o significado originário da palavra

---

<sup>7</sup> A respeito da categoria “imaginário”, concordo com Mignolo (2003, p. 48), para o qual “o imaginário não se confunde com o sentido [...] que opõe o Imaginário ao Simbólico e ao Real. [...] o imaginário inclui todas as formas pelas quais uma cultura percebe e concebe o mundo”. Nesse sentido imaginário não caracteriza o âmbito da fantasia, sendo compreendido como a produção simbólica em retroalimentação com a realidade social concreta. Em outra passagem o autor afirma ainda que “‘o imaginário’ é a construção simbólica mediante a qual uma comunidade (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a si mesma. [...] dou ao termo um sentido geopolítico e o emprego na fundação e formação do imaginário do sistema mundo moderno colonial” (MIGNOLO, 2005, p. 72).

“pioneiro” remetente a “explorador de sertões” e/ou “precursor”, por que os povos originários do “sul do Brasil” não são considerados pioneiros? Como veremos, foram pioneiros de suas próprias formas culturais e padrões de organização social que incluem o território onde viviam – e vivem – como componente fundamental para a vida. Para os guarani, por exemplo, o território é a “base da experiência individual e coletiva, o território é portador de sentido cosmológico, mitológico, ecológico, social, histórico e político” (DARELLA, 2004, p. 04). Também foram exploradores, na medida em que essa palavra designa não apenas o interesse utilitarista, mas igualmente os atos de investigar, observar, sondar, conhecer um território. Eram e são exímios conhecedores de seu habitat.

Já as palavras “culto”, “cultura” e “colonização” são derivativas do mesmo verbo latino de *colo* que na língua romana significa “[...] *eu moro, eu ocupo a terra*, e, por extensão, *eu trabalho, eu cultivo o campo*” (BOSI, 1992, p. 11-12). Segundo Ferro (1996, p. 17) “a colonização é associada à ocupação de uma terra estrangeira, à sua exploração agrícola, à instalação de colonos. Assim definido o termo *colônia*, o fenômeno data da época grega”. Ferro identifica o início das atividades colonizadoras à história europeia. Entretanto, alguns povos fora da Europa também tinham políticas de expansão territorial por meio da ocupação de territórios alheios em que podiam circular povos distintos, como o império Asteca ou o Inca. Segundo Cavalcanti-Schiel (2011, p. 83), antes da chegada dos europeus a expansão incaica visava “a fixação de contingentes defensivos e de ocupação agrícola, para fazer face aos grupos, sobretudo guarani, das terras baixas”. Havia, portanto, disputa por territórios mesmo antes da chegada dos europeus ao continente.

Ferro (1996) sinaliza que “colonização” pressupõe duas características: uma é a “ocupação de terras estrangeiras”, que deve ser lida como invasão dessas terras e exploração de seus recursos naturais, também a exploração dos seres humanos que as habitam; outra questão é a forma de ocupação e utilização da terra proporcionada pela colonização que, na versão greco-romana, pressupõe cultivo agrícola. Ou seja, o modelo de colonização estabelece, antes de tudo, o domínio de um território e um modelo de interação com o ambiente que se reconhece na trajetória da narrativa histórica europeia. A especificidade da colonização europeia é o projeto civilizatório ocidental. Num primeiro momento sob o discurso religioso cristão, depois, sob o discurso racional moderno. Mas imbricado e alimentado pela expansão dos impérios europeus e do regime capitalista.

O discurso do pioneirismo subentende que “desbravar a floresta” é preconizar uma história desdobrada a partir da civilização europeia e seu paradigma societal correspondente. Entretanto, não significa que os ditos pioneiros sejam os primeiros humanos a ocuparem esses territórios e, logo, não significa o início da história humana nesses espaços territoriais – a não ser que se excluam os povos originários e suas respectivas formas culturais da categoria “humanidade”. Aqui age a colonialidade do poder/saber, por meio da diferença colonial, que consiste na negação da coetaneidade do outro, isto é, quando “a localização hierarquicamente distanciada do Outro suprime a simultaneidade e a contemporaneidade do encontro” (FABIAN, 2013, p. 10) e negando, portanto, formas socioculturais peculiares, exóticas ao olhar ocidental. Temos, portanto, um modelo de relação com o tempo-espaço fundamentado num padrão de poder colonial, que organiza a forma de ocupação espacial e de exploração dos recursos naturais partindo do princípio da invasão de territórios alheios, da produção de excedentes e da possibilidade de acumulação de riquezas materiais. A par disso, um modelo correlativo de conhecimento, de saber, onde a “Razão Universal”, conformada durante o Iluminismo, subentende que as culturas dos “Outros”, diferentes do racionalismo e do cientificismo da cosmovisão ocidental de modernidade (LANDER, 2005), devem ser conhecidas por meio da abordagem da epistemologia ocidental.

Traçando uma narrativa que problematiza o imaginário<sup>8</sup> do “pioneiro colonizador” europeu, sobretudo os não ibéricos, por meio das evidências de habitantes anteriores como os guarani, laklãnõ/xokleng e kaingang, essa crítica pretende, entre outros objetivos, retirar o véu de primordialidade civilizacional dos pioneiros europeus por meio das evidências arqueológicas, históricas e antropológicas de povos que ocuparam e cultivaram anteriormente tais territórios. Além disso, indica a particularidade do discurso do pioneirismo propagado pelos descendentes de imigrantes europeus não ibéricos no sul do Brasil: um pensamento eurocêntrico e a noção de que a história universal da humanidade tem um lócus de emissão particular, a Europa ocidental.

O discurso do pioneirismo aqui abordado é oriundo da chamada região sul do Brasil: Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Tal

---

<sup>8</sup> Considero que “imaginário” diz respeito à subjetividade e/ou intersubjetividade; enquanto discurso diz respeito à manifestação dessa subjetividade, sua objetivação ou representação na realidade nas diversas modalidades de enunciação.

discurso supõe que os colonizadores europeus são os primeiros humanos a habitar parte das terras do sul, particularmente aquelas colonizadas a partir do século 19, perspectiva que foi endossada por parte da historiografia local (FLORES, 2012, p. 49; CAROLA, 2010, p. 549). Isso revela a violência epistêmica (SANTOS e MENESES, 2009) do discurso do pioneirismo, uma vez que exclui os povos originários da identificação da história e da construção das origens desse lugar denominado sul do Brasil. Suas formas particulares de ocupação e cultivo, por não corresponderem ao modelo europeu, são descartadas como formas civilização no contexto da colonialidade do poder/saber (QUIJANO, 2005).

Conforme aprofundamos as observações e análises com relação à origem e escopo das categorias “pioneirismo” e “colonização”, percebemos que os sentidos atribuídos a elas são compostos do lado dominante da diferença colonial, ou seja, da maneira como são construídas e apropriadas pela literatura das ciências humanas e sociais, tais categorias não apenas representam o processo de expansão colonial europeu como também servem ao objetivo de naturalizá-lo. Aos habitantes anteriores dos locais colonizados por europeus restringe-se, em geral, e, particularmente no sul do Brasil, a categoria “ocupação”, que, numa perspectiva eurocêntrica, é deslegitimada como direito de posse (*uti possi de tis*). A diferença colonial (MIGNOLO, 2003) gera a sensação de que os povos originários se limitaram a “ocupar” os territórios, sugerindo que ocupação é algo simples, basta estar. Qualquer animal pode ocupar ou habitar um espaço. Porém, apenas os “homens racionais” têm condições de desenvolver agricultura e tornar as terras produtivas, pois isso exige algo mais. Esse “algo mais” tem a ver com a concepção eurocêntrica de “trabalho” e de “boa vida”. Entretanto, como veremos ao longo dessa pesquisa, tais povos criaram e cultivaram produções materiais e simbólicas nesses territórios, que, para esses povos, é mais que um produto ou algo que se pode explorar, pois vincula-se ao âmbito do sagrado.

Considerando que desde antes da chegada de espanhóis e portugueses e, após, de imigrantes não ibéricos, “a Região Sul não possuía áreas significativas desabitadas, como se pode verificar nas informações arqueológicas e nas fontes históricas do século XVI” (NOELLI, 2000, p. 260), como é possível a classificação desses últimos como pioneiros exclusivos? Qual a representação sociocultural, econômica, política e epistêmica atribuída para estas pessoas ocupantes de uma área já habitada e mesmo explorada por outros humanos? A resposta mais cabível para essa pergunta é que os europeus não ibéricos,

no sul do Brasil, são colonizadores pioneiros do projeto global oriundo no segundo período da modernidade/colonialidade, a partir do século das luzes e do deslocamento do império ultramarino da península ibérica para os países centrais da Europa (Inglaterra, França, Alemanha). Os imigrantes não ibéricos a partir do século 19 são oriundos desse renovado contexto social onde o modelo secular começa a prevalecer sobre o religioso e o moderno Estado-nação sobre os regimes monárquicos. Portanto, conforme demonstro ao longo desse estudo, podem ser considerados pioneiros desse projeto em específico, mas não primeiros exploradores e ocupantes destas terras, ou seja, “colonizadores pioneiros” exclusivos do território, da cultura e da história na região.

### 1.1 Uma encruzilhada histórica na configuração da modernidade/colonialidade

Na historiografia ocidental o século 16 marca o início da uma nova época para a humanidade. Em alguns locais da Europa ocidental foi a época de grandes feitos humanos. Diversas obras artísticas, literárias, filosóficas e científicas indicavam uma incipiente transformação das relações sociais, na esteira do avanço do capitalismo comercial e do movimento renascentista. O mecanismo de impressão de livros elaborado por Gutenberg (1398-1468), em meados do século 15,<sup>9</sup> impulsionou a circulação do conhecimento no ocidente (SILVA, 2000), permitindo a propagação dessas ideias e lançando as bases sociais para muitas transformações que se seguiram, entre elas a revolução científica, o moderno Estado-nação e a institucionalização do sistema capitalista.

O heliocentrismo de Copérnico (1473-1543) e o conceito esférico da terra de Galileu (1564-1642) provocaram revoluções no pensamento e nas relações sociais, impulsionando o deslocamento teocêntrico e o processo de secularização (RIBEIRO e SILVA, 2018). Na península ibérica houve a expulsão dos povos árabes oriundos do norte do continente africano, concretizada com a conquista de Granada em 1492, e as primeiras formações de estados unificados modernos/coloniais nos reinos de Portugal e de Castella. A rivalidade com o império Otomano polarizava as relações sociais na Europa. Nesse período, a intensificação do comércio mundial por meio das grandes navegações e a tentativa de expansão do cristianismo em meio à crise provocada pela Reforma Protestante levaram os povos ibéricos ao

---

<sup>9</sup> Gutenberg não foi o inventor original desse mecanismo. Antes dele Bi Sheng havia desenvolvido um mecanismo similar em 1040.



encontro do continente americano e à criação de novas rotas comerciais e culturais, iniciando uma nova era na história da humanidade na qual, pela primeira vez, potencialmente todo o planeta passa a estar interligado.

De fato, foram os europeus a cruzar o mar até o continente “americano”, onde, para além desse relato histórico concentrado na Europa, desenvolviam-se povos e impérios singulares, baseados em relações sociais complexas com Estado, divisão do trabalho social e cosmovisões próprias. Os maiores e mais conhecidos na América central e do sul são os astecas, incas e maias. Além desses, diversos outros povos que viviam em comunidades menores, com estrutura social menos complexa e em alguns casos subordinados aos impérios locais em expansão.

Cristóvão Colombo (1451-1506) foi o primeiro navegador europeu conhecido a chegar ao continente, em 1492, seguido por Américo Vespúcio (1454-1512) que acabou servindo de inspiração para a nomeação do local, pois foi o primeiro navegador a indicar que não se tratava de uma costa da Ásia, mas um território “isolado” pelo mar. O estranhamento e a negação da alteridade foram tão profundos que Colombo não considerou nem mesmo que os povos locais tinham língua própria, afirmando, numa carta escrita a 12 de outubro de 1492 que “se Deus assim o quiser, no momento da partida levarei seis deles a Vossas Altezas, para que aprendam a falar” (TODOROV, 2010a, p. 42). À época da invasão do (hoje) México por Hernán Cortéz (1485-1587) em 1521, Tenochtitlán era proeminente capital do Império Asteca, liderada por Moctezuma (1466-1520). Assim, o final do século 15 marca o início de uma nova etapa na história da humanidade também no continente americano, uma encruzilhada ontológica onde se encontrariam temporalidades e cosmovisões diferentes e que mudaria a trajetória desses povos até então. Um encontro que marcou o surgimento do sistema mundial moderno colonial e reverberou nas estruturas do mundo contemporâneo (WALLERSTEIN, 1974; QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2003; DUSSEL, 1994).

No ano de 1492 havia pluralidade gigantesca de povos habitando o continente Americano. A catalogação euro-etno-cêntrica desses povos amiúde os impeliu a classificações depreciativas. Desde a região que hoje corresponde à Patagônia até o extremo norte do Canadá pode-se dizer, genericamente, que havia em torno de 30 “grandes povos” que remetiam a outras centenas de “subgrupos”. Araucanos e patagões no extremo sul do continente; tupis ao sul e nordeste do (futuro) território brasileiro; jês no litoral e nas planícies centrais e

caraibas no norte e na região das guianas; assim como aruaques distribuídos pela floresta amazônica. No império Inca, nos Andes, havia aimarás e quêchuas, povos agricultores tais como os jê do Brasil e os aruaques que habitavam a ilha onde hoje ficam República Dominicana e Haiti, assim como os chibchas do Equador e Colômbia e os astecas do México. Além de karas e maias, em *Abya Yala*,<sup>10</sup> havia dezenas de povos originários na América do hemisfério norte, entre eles pueblos, seminoles, muskogts, sioux, comanches, apaches, iorqueses, moicanos, hurões, atabascas e assim por diante (FERRO, 1996, p. 53). A respeito do potencial social e intelectual dos povos locais originários, conforme Cavalcanti-Schiel (2015, pp. 05-06):

Um milênio após o fim do período Maya Clássico, o muralista Diego Rivera pintaria em uma das paredes do Palácio Nacional do México, a lista do que a tradição ameríndia mexicana havia legado ao mundo: uma lista de cultivos alimentares que, além de cacau, tomate e feijão, é encabeçada, evidentemente, pelo milho [...]. Não apenas o milho, mas sobretudo a batata, levada dos Andes pelos europeus, produzem muito mais calorias por hectare plantado que o trigo, nascido na Mesopotâmia e levado para a Europa. O cultivo desse tubérculo, rapidamente estimulado e expandido no Velho Continente, foi responsável por eliminar a fome endêmica e medieval da Europa, e constituir a base demográfica sem a qual a Revolução Industrial não teria sido possível [...]. À época da Conquista, os indígenas dos Andes eram muitíssimo mais bem nutridos e saudáveis que os europeus.

Foi em 1500, sob comando de Pedro Álvares Cabral (1467-1520), que os primeiros colonizadores portugueses desembarcaram na costa do que atualmente corresponde ao território brasileiro, ou melhor, em parte dele – hoje cidade de Salvador-BA. A partir daí inúmeros estrangeiros passaram a aventurar-se por essas plagas, e o número só aumentou com o passar das décadas.

---

<sup>10</sup> *Abya Yala*, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia.

A existência de seres humanos no que é hoje o sul da América data de pelo menos 11 mil anos Antes do Presente (AP). Foi provavelmente o último continente a ser habitado pelo *Homo Sapiens* se considerarmos seu surgimento em torno de 300 mil anos antes do presente no continente africano. Segundo Noelli (2000, p. 235), “pode-se concluir que toda a Região Sul estava ocupada por volta de 4.700 AP. O Rio Grande do Sul já estava todo ocupado por volta de 7.000 AP, sendo que o médio Rio Uruguai apresenta datas que alcançam 11.000 AP”. Além disso, sabe-se que “houve diversos processos de ocupação do espaço ao longo do tempo por populações distintas; que há padrões de adaptação ecológica; [e] que há continuidade e coincidência entre grupos linguísticos e cultura material” (NOELLI, 2000, p. 220), evidenciando a antiguidade histórica da ocupação humana nos territórios que correspondem atualmente ao sul do Brasil (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul).

Muito embora seja notável nas páginas da história registrada uma predominância dos interesses materiais, oriundos dos interesses da expansão imperial dos reinos europeus na esteira do capitalismo comercial, os interesses não giravam exclusivamente em torno da exploração material. Havia outras preocupações, derivadas da aura de exotismo que envolvia esses territórios e os povos originários locais, motivos de curiosidade e interesse pelas mentes mais proeminentes da Europa, sobretudo da Igreja e dos regimes monárquicos. A possibilidade de gerar riquezas vinha acompanhada à de gerar novas identidades e relatos históricos. Segundo Todorov (2010a, p. 20), houve ao menos “três impulsos para a conquista: o primeiro humano (a riqueza), o segundo divino, e o terceiro ligado à apreciação da natureza”. Uma evidência do interesse intelectual pelo chamado novo mundo pode ser vista atualmente nas coleções “naturais” depositadas nos museus coloniais em Portugal e Espanha, por exemplo. Esses observadores explicitaram “suas observações pela lente do homem europeu civilizado. A cultura material é comparativamente representada como se estivesse num estágio inferior da escala evolutiva” (CAROLA, 2010, p. 553).

Ribeiro (1995, p. 46)<sup>11</sup> reproduz um trecho escrito por Jean de Léry (1536-1613), cronista dos povos originários locais em meados do século 16. O centro da narrativa é a extração do pau-brasil, a primeira

---

<sup>11</sup> LÉRY, Jean de. Viagem à terra do Brasil. Biblioteca Histórica Brasileira. São Paulo, SP: Livraria Martins Editora, 1960. PP. 151-161 (1º edição em francês, 1578).

mercadoria tipicamente brasileira comercializada em larga escala pelas novas rotas do capitalismo comercial. Em determinada passagem Léry transcreveu o que teria sido um diálogo entre ele e um “velho tupinambá” que indagava os motivos que levavam os estrangeiros a sofrerem inúmeras mazelas no encalço da acumulação de riquezas:

Os nossos tupinambás muito se admiram dos franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar o seu arbutan (pau-brasil). Uma vez um velho perguntou-me: Por que vindes vós outros, mairs e peros (franceses e portugueses) buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muita mas não daquela qualidade, e que não queimávamos, como ele supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com seus cordões de algodão e suas plumas.

Retrucou o velho imediatamente: e por ventura precisais de muito? – Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos, e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados. – Ah!, retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas esse homem tão rico de que me falas não morre? – Sim, disse eu, morre como os outros.

Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam? – Para seus filhos, se os têm, respondi: na falta destes para os irmãos ou parentes mais próximos. – Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros mairs sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem. Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas

estamos certos de que depois de nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados.

O ancião não compreendia a lógica da produção de excedentes e da acumulação de riquezas materiais. Na organização social em que vivia não se considerava relevante a produção de excedentes. A maneira como se relacionavam com o ambiente proporcionava-lhes uma concepção existencial integrada à vida orgânica, sem uma ruptura entre “homem” e “natureza” como na cosmovisão ocidental de modernidade (LANDER, 2005). Essa integração tornava desnecessária a acumulação. Para que se apressar em colher os frutos da estação e estocá-los se, além de haver o suficiente, estavam sempre providos? Ou então se é possível deslocar-se num imenso território a procura de alimentos?

Além disso, o hiato entre as duas concepções apresentadas no excerto acima deriva da própria representação temporal que diferencia as cosmovisões em interação. Muito embora ambos apresentem concepções de “futuro”, na representação tupinambá o futuro não é algo a ser conquistado ou garantido, pois, de alguma maneira, ele encontra-se contido no presente: “mas estamos certos de que depois de nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados”. Conforme Tomazi (1997, p. 73):

O tempo não é nem homogêneo, nem contínuo, para o homem das sociedades indígenas. Tempo e espaço são inseparáveis da sua vida e permeiam o seu cotidiano. As suas atividades se inserem num *continuum* entre o presente e as atividades dos seus antepassados totêmicos, fazendo com que a antiguidade e o passado seja o fundamento da legitimidade do presente. Através dos ritos o passado mítico articula-se com o presente, articula os vivos e os mortos.

Já na representação temporal do europeu o futuro é um horizonte a ser conquistado, apropriado a partir do presente, pois se justifica a ação presente (também) por meio de uma suposta necessidade futura. O tupinambá não vê sentido em arriscar-se agora para lograr uma boa vida depois, e/ou para garantir o futuro da prole. Essa representação apriorística do porvir, manifestada pelo cronista, indica um deslocamento da temporalidade histórica num sentido antropocêntrico. Assim, não apenas a história passa adquirir contornos lineares como

também a ação humana passa a ser compreendida, paulatinamente, como soberana tanto sobre a “natureza” como sobre o próprio processo histórico, isto é, sobre o tempo. Segundo argumenta Fabian (2013), esse movimento, que se inicia fundamentalmente a partir do chamado Renascimento europeu, consolida-se durante o século 18 em concomitância à investida racionalista da Ilustração europeia.

Mal podiam as personagens dessa passagem histórica imaginar que a intersecção entre ambas cosmovisões tencionaria violentamente a realidade que sustentava seus discursos, particularmente o tupinambá acerca da certeza de que o porvir garantiria naturalmente a sobrevivência de seus descendentes. Do ponto de vista histórico do século 21 – e já bem antes – é possível afirmar seguramente que a colonização europeia tendeu ao extermínio em detrimento da preservação dos povos originários locais, destruindo suas formas históricas de vida e incluindo-os numa relação de subalternidade sociocultural, econômica, política e epistêmica. Por meio de um regime social (em sentido amplo) cujo poder emanava das potências imperialistas, a colonização inaugurava um padrão colonial de poder: a colonialidade do poder/saber (QUIJANO, 2005) envolveu a dominação e exploração dos territórios e corpos, assim como a conformação de um regime epistêmico de conhecimento (MIGNOLO, 2003) onde os povos originários passariam a ser compreendidos como servos dos impérios e objetos da inteligibilidade europeia. A colonialidade é compreendida como o lado invisibilizado da modernidade originada no processo colonial a partir de 1492 (DUSSEL, 1994).

Desde os primeiros anos da conquista os portugueses trataram de reconhecer e acercar-se de riquezas no território que lhes cabia pelo Tratado de Tordesilhas (1494) e além. Com a instalação da capitania de São Vicente por Martin Afonso de Souza em 1532, passaram a ter uma base de concentração para melhor explorar os territórios do sul, especialmente o litoral, onde iniciaram ataques de aprisionamento dos guarani que habitavam praticamente todo o litoral sul, chamados de “carijós”. Chiavenato (1991, p. 68) lembra que o genocídio dos habitantes da floresta “era a política oficial dos portugueses, aprovada pelo rei”. Assim, se os portugueses aplicavam a violência de maneira metódica, preando “selvagens” para o cativo, os espanhóis foram igualmente cruéis, “[...] pródigos em dar bebês índios aos cães” (*Idem*).

Segundo Monteiro (1994, p. 13), os colonizadores portugueses localizados em São Paulo já faziam expedições de apresamento dos guarani a partir de 1550, fazendo o traslado, via mar, de Santos à região de Laguna (sul do litoral catarinense). Entre 1585 e 1641

assaltaram também as chamadas reduções, missões jesuíticas localizadas no Guairá (onde hoje ficam partes do Brasil [“Paraná e Santa Catarina”] e da Argentina e Paraguai) e as missões no Tape (território onde hoje se situam Rio Grande do Sul e Uruguai). Para ter-se uma ideia da expansividade desses aventureiros, no ano de 1651 Raposo Tavares (1598-1659) já havia chegado ao extremo norte do Brasil (onde hoje fica Belém-PA), primeiro cruzando o Paraguai e indo em direção à fronteira com o Peru, depois descendo o Rio Madeira e em seguida o Amazonas até a foz do Xingu (MONTEIRO, 1994, p. 07).

A vasta literatura histórica produzida sobre a conformação do Brasil acentua a escravização dos povos do continente africano devido suas imensas proporções e, mais especificamente, pelo fato de se considerar a fundamental importância da força de trabalho escravizado de negros e negras na formação da Colônia, assim como sua importante posição na constituição do capitalismo pelas rotas do Atlântico. Essa tônica na escravização africana é reforçada historicamente com os relatos de violência e exploração dos povos originários, largamente utilizados como cativos. Ao contrário do que se poderia presumir, não era necessariamente atrás de ouro – apenas encontrado em 1693 – que andavam os bandeirantes. Segundo Chiavenato (1991, p. 88) não eram tão ávidos em encontrar o metal porque sabiam que seria arriscado. Por um lado “[...] atrapalharia o tráfico de índios escravos”, por outro, “[...] os sujeitaria à administração do reino”. Além de servirem aos engenhos no norte e alimentarem parte do mercado escravista no litoral, os povos originários locais trabalhavam também no planalto e participaram ativamente, entre outros locais, na construção da capitania de São Vicente (futuro estado de São Paulo). Nas palavras de Monteiro (1994, p. 09),

praticamente todos os aspectos da formação da sociedade e economia paulistana durante seus primeiros dois séculos confundem-se de modo essencial com os processos de integração, exploração e destruição de populações indígenas trazidas de outras regiões.

Mesmo opondo resistência à dominação estrangeira, os povos originários não estavam preparados para vencer a guerra que se iniciava. Por um lado a vantagem tecnológica dos conquistadores estrangeiros era evidente. Por outro, as chacinas causadas pelas doenças às quais os povos originários eram indenes contribuiu para a desestabilização e

dominação dessas coletividades. Além disso, alguns povos locais uniam-se aos europeus contra povos rivais, muitas vezes acreditando que conquistariam os favores dos invasores (MONTEIRO, 1994; CHIAVENATO, 1991; RIBEIRO, 1995). Nas palavras de Almeida (2017, p. 23):

A maioria das capitanias hereditárias fracassou, em grande parte, por causa de ataques indígenas, e as duas que mais prosperaram – São Vicente e Pernambuco – foram aquelas cujos donatários puderam contar com o inestimável apoio de chefes nativos, com os quais estabeleceram estreitos laços de aliança. [...] Sob essa perspectiva, ao invés de heróis portugueses derrotando índios selvagens com o apoio de índios fiéis e submissos que teriam se convertido completamente aos valores socioculturais portugueses, deparamos com grupos étnicos e sociais distintos que lutavam e negociavam, cada qual procurando fazer valer seus interesses. Os índios, por sua vez, deixam de ser vistos como tolos e manipulados, pois suas ações passam a ser entendidas como fruto de escolhas próprias condizentes com as lógicas de suas sociedades e com as possibilidades disponíveis. Escolhas limitadas, sem dúvida, pois as relações eram assimétricas e ocorriam em meio a um cenário caótico de extrema violência.

## 1.2 Identidade e diferença

Essa relação de diferença colonial permitiu ao conquistador europeu criar um imaginário de superioridade, onde o conjunto do que se designou “Civilização”, apoiado no cristianismo, foi tomado como referência métrica para detectar as supostas ausências do Outro recém-incorporado como subalterno. Na visão do colonizador faltava-lhes Deus, Rei e Lei, compreendidas como características positivas atribuídas à Civilização. Conforme assinala Todorov (2010a, p. 52), “o sentimento de superioridade gera um comportamento protecionista”. Comportamento esse de longo alcance que sobrevive atualmente no pensamento eurocêntrico. Esse fenômeno é construído socialmente nas relações de poder, não se trata de uma simples e abstrata manipulação cultural. Isso porque não compreendo a cultura como uma externalidade



apropriável pelo indivíduo, manipulável e ordenável segundo a cartilha racionalista, mas como uma *“logica simbolica que lo abarca y que entrana una inteligibilidad compartida del mundo, que precede y da significado a las acciones del individuo, o, en terminos mas generales, a las de la persona social”* (CAVALCANTI-SCHIEL, 2007, p. 06).

A partir do contato, com base nas supostas ausências dos povos originários, ao selvagem opôs-se o civilizado. Ao politeísmo o monoteísmo. Lei ao caos. Propriedade à posse. Escrita à oralidade. Razão à irracionalidade. É o princípio histórico do que Mignolo (2003) categoriza como “diferença colonial”, isto é, o princípio de que determinadas universalidades não se aplicam aos colonizados devido supostas ausências que, no limite, só lhe garantem o status de humanos se numa posição subalterna, inferior, por meio da *“[...] clasificación del planeta en el imaginario moderno/colonial por la acción de la colonialidad del poder, como una maquinaria que transforma las diferencias en valores”* (PALERMO, 2002, p. 159). A diferença colonial não nega a diferença de classes sociais, pelo contrário, a reforça. Com a observação muito pontual que não se trata exclusivamente em uma diferença de classes, mas uma relação social de diferenciação marcada também pela identidade e pela perspectiva epistêmica, isto é, pelas representações construídas sobre a alteridade.

O surgimento das colônias além mar, em alguma medida, também gerou as condições para a criação da própria identidade europeia como o centro da história e a civilização superior às outras no planeta (DUSSEL, 1994), na relação direta com a alteridade dos povos originários e com a exploração das Américas. Em termos de imaginário social, a civilização europeia é gerada num processo identitário, isto é, fundamentado em formas de classificação social que se remetem a um conjunto simbólico mais ou menos coletivizado, assumido como peculiaridades de um grupo e antagônico aos valores de outros grupos. A classificação, nomeação e categorização de espaços, tempos e coletividades sociais são formas de distingui-los e organizá-los, designando o lugar de cada um na organização social e nos espaços de poder, pois “deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados” (SILVA, 2014, p. 82). Os poderes mais evidentes de uma identidade dominante são os poderes de definição de incluir/excluir (quem participa e quem não); demarcar fronteiras (nós e outros); classificar (bons e maus, puros e impuros, racionais e irracionais, sagrado e profano); e normalizar (estabelecer o comportamento adequado). Emerge assim uma renovada identidade europeia que vai aos poucos se

consolidando como hegemônica. No entanto, é preciso lembrar que “a identidade hegemônica é permanentemente assombrada pelo seu Outro, sem cuja existência ela não faria sentido” (SILVA, 2014, p. 84).

Na encruzilhada entre diferentes cosmovisões e subjetividades, as coletividades humanas tendem a redefinir seus pertencimentos num processo marcado pelo contraste entre as características internas do grupo e a exterioridade, numa relação retroativa entre identidade e diferença (HALL, 2006; 2014). Por meio desse fenômeno surge a diferença colonial e a classificação racial dos povos baseada na cosmovisão ocidental-cristã e na cor da pele (MIGNOLO, 2005). Um dos elementos centrais dessa renovada identidade foi a noção de “raça”. Quijano (2005, p. 228) alerta que “a formação de relações sociais fundadas nessa ideia [raça], produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios, negros e mestiços*”.

A perspectiva que adoto é a de que as identidades, dependentes de um contínuo processo de identificação arrolado no tempo presente, são formações sociais mutantes e relativamente contingentes, vinculadas às relações sociais específicas do tempo-espço em que se inserem em vez de substância ou essência “real” de um indivíduo, sujeito ou coletividade. Identidade e diferença são formas de classificação social que se remetem a um conjunto simbólico e concreto mais ou menos coletivizado e assumido como peculiaridades de determinadas coletividades, muitas vezes antagônicos aos valores e práticas de outras coletividades – como etnias, por exemplo – necessitando, no entanto, desse processo de diferenciação da exterioridade para garantir a almejada unidade no interior das fronteiras do que se quer homogêneo (HALL, 2006; 2014; SILVA, 2014; WOODWARDT; 2014; DÍAZ-POLANCO, s/d). Como veremos, as diversas situações sócio-históricas nos indicam que cada fenômeno identitário detém suas particularidades, havendo diferenças entre a emergência do imaginário do pioneirismo como uma identificação simbólica e das identidades históricas originárias no sul do Brasil. Não obstante, os dois fenômenos guardam relações e emergem praticamente durante o mesmo período, tomando fôlego com a dinâmica da globalização capitalista.

### 1.3 Frentes de expansão da modernidade/colonialidade e regionalização

Apoiado nas obras de Ribeiro (1995), Santos (1970; 1973; 1997; 1998), Mignolo (2003) e Martins (2009), entendo que a região sul do Brasil passou por quatro momentos de expansão das fronteiras do sistema mundial moderno colonial. Compreendo fronteira como os

limites entre a frente de expansão da sociedade nacional e os territórios ocupados por povos originários. É o ponto inicial de articulação entre projetos globais e histórias locais na disputa por territórios e não “se reduz e se resume à fronteira geográfica [...] é fronteira do humano. [...] tem um caráter litúrgico e sacrificial, porque nela o outro é degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora” (MARTINS, 2009, p. 11).

A primeira foi fronteira de conquista, marcada pelo reconhecimento do território, captura de povos originários para escravização por portugueses e pelo estabelecimento das missões jesuíticas por espanhóis, entre os séculos 16 e 17. A segunda foi fronteira pastoril, no século 18, que avançava partindo do nordeste desde o século 16. Nesse momento começam a surgir rotas que ligavam os territórios das três capitanias do sul, desde São Paulo até o sul da colônia portuguesa e as fronteiras com os territórios sob domínio do Reino de Espanha.

Na capitania de Rio Grande, desde o século 17 “já havia uma estrada que ligava Laguna à Vacaria dos Pinhais, atravessando a Serra Geral entre Santo Antônio da Patrulha (litoral) e São Francisco de Paula (alto da serra)” (SANTOS, 2014, p. 42). Com a intensificação das criações de gado nas Vacarias do Rio Grande, surge o “caminho do sul”, ligando Sorocaba (SP) à Viamão (RS). “Em 1728 abriu-se uma estrada ligando o morro dos Conventos (SC), no rio Araranguá, aos campos de Curitiba e que seguia para Sorocaba, em S. Paulo” (SANTOS, 1970, p. 24). Os campos de Palmas, região de Chapecó (SC) e a região de Guarapuava (PR) são anexadas por essa frente pastoril.

A terceira fronteira de expansão foi a extrativista, nos séculos 19 e 20, baseada na extração de erva-mate e madeira, empregando força de trabalho escravizada “indígena” e “negra”. Por último, a fronteira agrícola, também nos séculos 19 e 20, baseada na exploração da agricultura sob o regime de pequena propriedade fundiária e policultura familiar orientada para produção de excedentes, que vai aos poucos sobrepujando o extrativismo e implantando a pequena propriedade e a policultura, que passa a ser deslocada pela grande lavoura e a monoculturas na segunda metade do século 20.

A partir de meados do século 18 o Império promoveu a fixação de açorianos no litoral, basicamente na ilha de Santa Catarina, na região de Laguna-SC e em menor medida no litoral do Rio Grande. Entretanto, até início do século 19 o planalto não foi alvo de povoamento sistemático pelo Estado. Ainda assim, desde cedo se estabeleceu “uma relação colonialista entre os europeus e os indígenas” como destaca

Santos (1973, p. 41), exatamente devido à escravização dos povos originários para servirem aos interesses coloniais. Conforme Santos (2017, p. 234), além do interesse da policultura familiar e no povoamento das fronteiras, esperava-se que os açorianos também auxiliassem na luta contra os espanhóis na região.

Os colonos provenientes das Ilhas dos Açores se estabeleceram no litoral do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina na segunda metade do século XVIII; essas colônias tinham como finalidade promover a ocupação territorial e também implementar um modelo de agricultura familiar como alternativa à grande propriedade monocultura. No caso específico do Rio Grande do Sul, a colonização açoriana iniciou-se em janeiro de 1752 com sessenta casais que se instalaram em Porto de São Francisco dos Casais hoje, cidade de Porto Alegre. A imigração açoriana também tinha uma finalidade geopolítica e serviu para reforçar a presença portuguesa na área que entre Santa Catarina e Rio da Prata e contribuir para o predomínio da língua lusa sobre a castelhana. As colônias açorianas funcionavam como núcleos de resistência à expansão espanhola proveniente da região do Rio da Prata.

Durante o século 19, com a expansão da fronteira extrativista voltada para erva-mate e madeira ao sul da Mata Atlântica, a força de trabalho de “caboclos” e “indígenas” foi fundamental. A essa altura a fronteira de expansão agrícola seguia rumo ao noroeste do Rio Grande do Sul e oeste de Santa Catarina, algumas décadas após o assentamento dos primeiros imigrantes “alemães”, em 1824, onde hoje ficam as cidades de São Leopoldo e Novo Hamburgo. Em 1828 chega um grupo à ilha de Santa Catarina, instalado no ano seguinte nas proximidades de Lages (SANTOS, 1973, p. 36; 1970, p. 22). Logo o vale do Itajaí seria povoado e, em 1850 e 1851, respectivamente Blumenau e Joinville.

Essa frente agrícola foi praticamente simultânea à frente extrativista no sul e perdurou, no território em questão, até meados do século 20. A “marcha para o oeste” motivou o povoamento dos territórios a centro-oeste e sudoeste, última fronteira agrícola do sul, onde “a epopeia do bandeirantismo, dominante nos primeiros séculos da nacionalidade, deveria fornecer a inspiração para um novo sentimento

de fronteira” (WACHOWICZ, 1982, p. 142). Enquanto isso, no início do século 20, no oeste paulista havia um conflito pela expansão da fronteira agrícola e da malha ferroviária.

Era um legítimo cenário de bang-bang, e as principais vítimas do extermínio, operado por “bugreiros” e outros agentes, eram os Kaingang e os Xavante, genericamente chamados de Coroados, gente da família linguística jê [...]; extermínio que a história oficial paulista fez questão de sepultar sob a tampa de concreto do silêncio, escrevendo, em seu lugar, o relato fantasioso de uma simples saga de imigrantes. (CAVALCANTI-SCHIEL, 2015, p. 02)

O sul do país se constituiu como uma zona de fronteira durante sua formação histórica, devido o processo de expansão territorial praticado pelas coroas portuguesa e espanhola nessa região. Esses territórios de fronteiras foram incorporados ao longo dos séculos. A partir do século 18 até fins do 19 foram anexados aos domínios imperiais, integrando paulatinamente as emergentes colônias e municípios à dinâmica social do Império de Portugal.<sup>12</sup>

Esse Brasil meridional disputado e negociado ao longo da história foi estabilizado como território imperial brasileiro a partir da segunda metade do século 19 com a ocupação das fronteiras por colônias militares, a intensificação da colonização europeia e o surgimento do moderno Estado-nação reforçando a legitimidade sobre as fronteiras nacionais. Foi a partir da consolidação dessa dinâmica integrativa do território e da população correspondente, já no século 20, que surgiu o discurso regionalista do “sul do Brasil”, com apelo às imagens do “gaúcho” e do “colonizador pioneiro” em destaque. O primeiro mais próximo das origens e “tradições locais”, sobretudo das relações entre espanhóis e mulheres guarani (RIBEIRO, 1995); os segundos, embora possam se reconhecer também como gaúchos, são em grande medida alemães e italianos, frequentemente identificados como portadores do desenvolvimento e do progresso da região. Conforme Albuquerque Jr. (1999, p. 25-26), historicamente,

---

<sup>12</sup> Para uma análise sobre a produção historiográfica no Rio Grande do Sul cf. “A historiografia rio-grandense” (GUTFREIND, 1998).

as regiões podem ser pensadas como a emergência de diferenças internas à nação, no tocante ao exercício do poder, como recortes espaciais que surgem dos enfrentamentos que se dão entre os diferentes grupos sociais, no interior da nação. A regionalização das relações de poder pode vir acompanhada de outros processos de regionalização, como o de produção, o das relações de trabalho e o das práticas culturais, mas estas não determinam sua emergência.

A emergência do “sul do Brasil” é derivada das disputas entre grupos colonizadores locais e estrangeiros, particularmente entre povos originários, espanhóis, portugueses e imigrantes europeus não ibéricos. Praticamente até o início do século 20 o sul do país era conhecido como “Brasil meridional”, localizado no sul da América e não completamente integrado à dinâmica Imperial portuguesa. Apenas a partir do Tratado de Madri (1750), na troca entre a província Cisplatina sob domínio da coroa portuguesa por sete dos trinta povos das missões no Prata e no Tape sob domínio dos espanhóis, é que essa região começa a se configurar como parte do território e da dinâmica colonial portuguesa. Um indicativo da instabilidade dos territórios ao sul é que foram alvo de disputas, separações e negociações entre os impérios até pelo menos fins do século 19.

Nesse sentido, o foco histórico da análise acerca do pioneirismo parte da quarta frente de expansão do sistema mundial moderno colonial, devido à dinâmica da nova fronteira agrícola que avançou aos territórios do sul a partir do século 19. Entretanto esse estudo não se propõe a pesquisar o tema da imigração no sul. Meu interesse está em abordar o discurso do pioneirismo no sul, na tentativa de trazer à tona o eurocentrismo desse discurso e a relação de dominação colonial e exclusão histórica com relação aos povos originários locais.

#### 1.4 “Colonização” na intelectualidade nacional: breve panorama

Malgrado a decadência dos povos originários no sul, a intelectualidade nacional preocupou-se com os problemas gerados pelo chamado “enquistamento étnico” dos imigrantes nessa mesma região, indicando que o predomínio das culturas de origem desses imigrantes eram obstáculos para a emergência na unidade nacional. Em algum momento de suas análises, autores como Silvio Romero, Alfredo Ellis Junior, Oliveira Vianna e Gilberto Freyre indicaram a necessidade de

“abrasileiramento” dos imigrantes, com sentido de fusão cultural, nacional e fenotípica, isto é, branqueamento. “O uso cotidiano de outro idioma era, no início do século passado, o principal indicador de ‘enquistamento étnico’, visto como ameaça aos ideais brasileiros da nação” (SEYFERTH, 2004, p. 08). Esses e outros intelectuais nacionais voltaram-se em algum momento para a questão da nacionalidade e da imigração, muitos deles sob o manto dos estudos de assimilação e aculturação, provenientes do culturalismo estadunidense, que foram comuns entre 1950 e 1970, deixando metodologicamente implícita a perspectiva de que há uma matriz nacional capaz de assimilar as culturas que se diferem da majoritária, particularmente marcada pela contribuição lusa.

Significativamente, a subordinação da nacionalidade à raça persistiu apesar do reconhecimento da mestiçagem como fenômeno constitutivo da nação. Trata-se, sem dúvida, de algo que vai além do sentido estritamente político e territorial do Estado-Nação – o mito da formação do povo, que remete ao passado histórico e à qualificação pelo caldeamento racial entre portugueses, indígenas e negros. (SEYFERTH, 2002, p. 147)

Os primeiros estudos e obras mais conhecidas, sobretudo historiográficos, a partir da região sul, foram escritos desde meados do século 19. As duas matrizes historiográficas no Rio Grande do Sul, marcadamente nacionalistas, esforçaram-se “para criar uma imagem do Rio Grande do Sul que se assemelhasse ao Brasil. Este contexto correspondeu à fundação do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRGS), em 1920” (FLORES, 2012, p. 49). Essas matrizes, calcadas na colonialidade do poder/saber, partiram de uma representação preconcebida de Estado-nação, “identificada com os limites político-administrativos que o Brasil definiu muito posteriormente, como se o Rio Grande do Sul estivesse fadado a fazer parte daquele mapa desenhado desde sempre” (*Idem*, p. 52).

Conforme indica Carola (2010, p. 549), “no âmbito da história e do conhecimento histórico produzida no século XIX e boa parte do século XX, a colonização de povoamento foi concebida como empreendimento de progresso (ou desenvolvimento)”. Essa historiografia eurocêntrica “produz um conhecimento histórico que estimula e legitima uma relação de destruição e dominação da sócio-bio-

diversidade local, especificamente em relação à Mata Atlântica, a fauna, a flora e os índios Xokleng” (CAROLA, 2010, p. 549). Ainda segundo Carola (*Idem*, p. 549):

Em Santa Catarina, a visão positivista da colonização perpetua-se por uma constelação de espaços e interesses que alimentam uma profusão constante de valores ideológicos e simbólicos, agora cada vez mais patrocinada pela indústria do turismo e pela agroindústria. Praticamente todas as cidades originárias dos núcleos coloniais criados no século XIX, fundados principalmente por grupos de imigrantes italianos e alemães, estão integradas numa rede de atividades culturais que valorizam a identidade étnica de origem europeia e alimentam o mito dos “pioneiros”.

Em Santa Catarina, inicialmente, os relatos históricos sobre a colonização foram escritos predominantemente por padres e pesquisadores(as) não acadêmicos com ascendência italiana e alemã. Nessa vertente também se adotou “a linha do progresso e a exaltação do mito do imigrante ‘pioneiro’” (CAROLA, 2010, p. 569), onde os chamados colonos imigrantes “são caracterizados como pessoas disciplinadas para o trabalho, de espírito religioso e familiar” (*Idem*). A colonização europeia foi lida e avaliada desde o Império por meio do pensamento eurocêntrico acerca da “civilização”, “progresso” e “modernidade”. “Os Relatórios da Província, escritos anualmente, descrevem a situação das colônias seguindo um padrão de informações que indicam a concepção de evolução e progresso da cultura moderna” (CAROLA, 2010, p. 556).

Pautada nos preceitos do racionalismo europeu, assim como nas noções eurocêntricas de evolução, progresso e modernidade, essas correntes historiográficas induzem o olhar sobre o passado como um tempo menos evoluído, onde o futuro moderno é visto como o ponto de chegada da marcha do progresso. A vida orgânica, por sua vez, foi vista como uma espécie de laboratório, no qual por meio do conhecimento os colonizadores tiveram a capacidade de dominar. Conforme salienta Carola (2010, p. 562):

Em relação ao modelo de desenvolvimento da sociedade ocidental moderna dos séculos XIX e XX, a colonização de Santa Catarina é sem dúvida



um “sucesso”. Este suposto êxito tradicionalmente enaltecido pela historiografia positivista, no entanto, não teria sido um problema caso a realização do empreendimento colonial não fosse feita sobre os escombros das florestas e das culturas indígenas. Se o progresso da colonização foi construído com a devastação da Mata Atlântica e com a política de extermínio e “pacificação” dos índios Xokleng e dos Kaingang, além da apropriação das terras dos Guaranis, qual o sentido de “evolução histórica”?

A resposta para a pergunta acima, de acordo com meu argumento, é que essa concepção de “evolução histórica” está fundamentada no pensamento eurocêntrico e nos interesses coloniais capitalistas. Como o interesse na colonização, particularmente nas imigrações a partir do século 19, foi em grande medida baseado no povoamento e na agricultura (SEYFERTH, 2002), há uma aproximação entre colonização e trabalho produtivo na terra, inclusive com vistas ao abastecimento do mercado interno. Mesmo os povos originários que praticavam agricultura não foram vistos como produtivos nessa lógica, com formas de cultivo consideradas arcaicas no contexto do capitalismo industrial emergente. Assim, os povos originários ficaram excluídos, em parte pelo poder, em parte pelo saber, da categoria de “pioneiros” dos territórios ao sul.

A colonização europeia foi uma ação de barbárie pregada como civilização. Milhares de anos antes da invasão europeia, os povos da América do sul viviam uma espécie de “autonomia recíproca” (CAVALCANTI-SCHIEL, 2011, p. 95). Havia circulação de bens e de culturas, assim como expansão e deslocamento de povos e conflitos corolários. Entretanto, desde as primeiras incursões colonizadoras estrangeiras “os indígenas estão sujeitos a uma conjuntura específica: a de viverem ocupando parcelas [cada vez menores] de um território que os brancos pretendem ter domínio” (SANTOS, 1973, p. 19). Indagando-se sobre o princípio da colonização europeia, Césaire (2010, p. 17) afirma que é preciso

reconhecer que ela não é evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da enfermidade, da tirania; nem expansão de Deus, nem extensão do Direito; admitir de uma vez por

todas, sem titubear por receio das consequências, que na colonização o gesto decisivo é o do aventureiro e o do pirata, o do mercador e do armador, do caçador de ouro e do comerciante, o do apetite e da força [...].

O avanço da colonização não parou no Brasil ao longo do século 20, colocando em risco, com o passar do tempo, quase que a totalidade da existência de povos originários locais no sul do Brasil e relegando os sobreviventes aos aldeamentos e à marginalização, integrados nas massas urbanas ou em vilarejos e fazendas. Conforme Martins (2009, p. 21),

O Brasil da Conquista ainda não está terminado, ainda é mal esboçado o mapa do que seremos um dia. Nossos dramas estão de pé [...]. Nossa identidade nacional se constrói sobre o canibalismo simbólico que devora no outro o que queremos ser, na constituição problemática de um nós edificado sobre a alteridade intolerante de uma visão missionária do mundo e do homem.

Como demonstra esse estudo, o pioneirismo se enquadra aqui, como forma de criar uma áurea redentora para a colonização por meio da justificativa do “desenvolvimento” e, logo, da supressão de tudo que representaria o “atraso” da humanidade do ideal de “progresso” eurocêntrico. Os agentes desse progresso, no sul, são diretamente identificados aos imigrantes europeus não ibéricos e seus descendentes. O desenvolvimento oriundo do pioneirismo não ibérico está relacionado à emergência da sociedade competitiva em oposição à sociedade escravocrata, vista como atrasada pelo novo regime capitalista. Assim, o discurso do pioneirismo, como veremos, trás implícita a nova ética do trabalho, a partir do Estado-nação, após a abolição do regime escravocrata. Conforme Mignolo (2003; 2008) o discurso do desenvolvimento consolida-se com a ascensão dos Estados Unidos da América a nova potência mundial após as duas Grandes Guerras, mediado pelas noções de Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo, onde o hemisfério Norte, considerado Primeiro Mundo, desponta como o modelo ideal de sociedade, servindo como justificativa para a intervenção das potências nacionais do “Norte” sobre as nações do “Sul”.

O discurso do pioneirismo tende a legitimizar a ação colonial, particularmente a tomada dos territórios habitados por povos originários e o desenvolvimento econômico e cultural desses locais a partir da colonização europeia. Conforme relata Evangelista (2012, p. 06), em pesquisa sobre o discurso do pioneirismo na cidade de Colorado, norte do Paraná:

Os problemas sociais decorrentes da luta pela terra não aparecem no discurso do pioneirismo nem nas entrevistas realizadas com os pioneiros e muito menos nas obras escritas acerca da história oficial de Colorado, entre elas livros e revistas. Ou seja, nenhum vestígio de problema social é mencionado pelo discurso oficial. Pelo contrário, é muito comum na história oficial falar-se de que antes dos pioneiros o lugar era um grande sertão inóspito e cheio de perigos naturais, como a floresta intransponível, os insetos, os animais selvagens, as epidemias e, principalmente as geadas que destruíam as lavouras cafeeiras.

O domínio de tais territórios está comumente associado à ideia de “terras devolutas” e “vazio demográfico”, isto é, que nesses espaços só havia “natureza”. Os povos originários não foram reconhecidos como iguais, mas como inferiores, uma vez que estavam relegados à periferia do “Humano”, considerada “Natureza”. Essa relação dualista é comum ao pensamento eurocêntrico, cuja característica é “a impossibilidade da co-presença do diverso e do heterogêneo” (NOPES, 2013, p. 04). Tal modalidade epistêmica é constituída por um modo de reflexão dualista que opõe modernos e selvagens, brancos e negros, história e mito, escrita e oralidade, desenvolvidos e atrasados, Ocidente e Oriente, Norte e Sul (HALL, 1996), em classificações que deixam escapar a heterogeneidade humana e das relações sociais. Mignolo (2008, p. 308) indica, no entanto, como “as dicotomias não são ontológicas, mas hermenêuticas”, isto é, simbólicas e compreensivas. Segundo Fabian (2013, p. 124), “o ato classificatório original, a primeira oposição binária [...] é aquela entre o texto nativo e o discurso taxonômico sobre esse texto”.

A colonização no modelo europeu é uma maquinaria de poder, exploração e morte que dizimou os povos originários dos continentes africano, asiático e americano. Mas as reações e resistências à colonização nunca cessaram, sendo expressivas atualmente em

praticamente todo Sul Global e mesmo no Norte. Na “América Latina”,<sup>13</sup> as décadas finais do século passado testemunham uma “emergência indígena” sem precedentes, aliada a um discurso identitário-político panindigenista (BENGOA, 2016) também observado no Brasil.

Portanto, a análise decolonial crítica aqui proposta proporciona, em partes, uma tentativa de interculturalização dos relatos históricos desde o sul, trazendo a tona enunciações de acadêmicos(as) guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng acerca da história, dos mitos e de suas relações com os colonizadores europeus. Além disso, retira o véu de originalidade civilizacional dos pioneiros europeus por meio das evidências de povos pioneiros anteriores, ressaltando a particularidade do discurso do pioneirismo propagado pelos descendentes de imigrantes europeus não ibéricos no sul do Brasil: o pensamento eurocêntrico. O conhecimento moderno é baseado na escrita e nas informações dos arquivos coloniais. A oralidade, o dito, o testemunho e as particularidades dificilmente são aceitos como válidos para a construção da narrativa universalista – onde se encaixa o discurso do pioneirismo. A história é escrita não apenas da perspectiva eurocêntrica, mas também a partir dos documentos e monumentos eurocêntricos, dos arquivos, museus e experiências coloniais, da colonialidade do poder/saber.

### 1.5 Histórico colonial e legislação indígena<sup>14</sup>

No Brasil, a institucionalização de um sistema constitucional universal de direitos, para os colonizados, serviu mais para justificar a negação dos direitos que para garantir-lhes acesso às instituições políticas e jurídicas. Tal sistema de exclusão perdura na contemporaneidade, pois há bolsões de grupos populacionais

---

<sup>13</sup> Essa categoria foi institucionalizada durante o século 20, na academia estadunidense durante a guerra fria e a emergência dos *Latin American Studies* (FERES JR, 2004). Trata-se de uma classificação generalizadora e contestada para descrever a América central e do sul que recebe outras denominações, como *Abya Yala*, nos Andes. Entretanto, por ser uma categoria sob constante vigilância e operacionalização atualmente nos estudos a partir do próprio local, vou mantê-la no texto, contanto que não nos esqueçamos que se trata de um termo genérico que não pretende sinalizar homogeneidade, mas indicar para uma região espacial e seus povos incluídos num processo histórico em comum.

<sup>14</sup> Algumas passagens, particularmente com relação à legislação do período colonial, mantém a ortografia comum à temporalidade em que foram construídas.

descendentes de povos originários por todo o país. Apenas no sul são 49 Territórios Indígenas. Atualmente esses territórios, tal como as manifestações culturais, são garantidos por uma série de dispositivos constitucionais, a começar pelo artigo 231 Constituição Federal de 1988, onde “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988). Ainda assim esses mesmos dispositivos jurídicos – a exemplo da PEC 215 – são mobilizados para negar-lhes tais direitos.

No dia 22 de abril de 1500, quando o contingente liderado por Pedro Álvares Cabral desembarcou nas terras do futuro Brasil, recém-nomeada “Terra de Vera Cruz” pelo próprio capitão, havia povos originários na praia no momento exato do desembarque. Como se lê na carta de Pero Vaz de Caminha,<sup>15</sup> o contato inicial foi pacífico, com imagens dos povos locais recebendo os aventureiros portugueses na praia e oferecendo “presentes”. Quanto aos portugueses, a julgar pela mesma carta de Caminha, o “descobrimento” da Terra de Vera Cruz tratou-se de domínio, sendo desde já considerado que aquelas terras pertenciam a El Rei, Dom Manuel I. A carta se inicia assim:

Senhor: Posto que o Capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do **achamento desta vossa terra nova**, que ora nesta navegação se achou, não deixarei também de dar disso minha conta a Vossa Alteza, assim como eu melhor puder, ainda que — para o bem contar e falar — o saiba pior que todos fazer. (*Grifos meus*)

A terra foi “achada”, isto é, não havia propriedade ou domínios (supostamente). Tratava-se de uma terra “sem Deus, Rei ou Lei”. Logo, a “terra nova”, uma vez renomeada, passava a ser naturalmente propriedade da coroa portuguesa – “vossa”. Não cabe aqui maior atenção acerca da sugestiva carta de Caminha, tomei-a apenas para ilustrar o traço dominador no imaginário dos colonizadores europeus. A partir de 1530 se instala a colônia portuguesa no Brasil, e tem início uma história de contrastes e de reciprocidades, mas também de

---

<sup>15</sup> Disponível em:

[http://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/livros\\_eletronicos/carta.pdf](http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf) Acesso 01-11-2017.

dominação, exploração e extermínio por parte dos colonizadores. A escravização dos povos originários foi comum. Assim como os aldeamentos, reduções ou missões jesuíticas. Como vimos acima, a construção de São Paulo a partir de 1550 foi movida em grande parte pela força de trabalho dos povos originários escravizados.

Os povos originários da região litorânea foram os primeiros a serem expulsos, escravizados ou dizimados, de acordo com cada situação. Embora as lideranças eclesásticas, como os jesuítas, tenham em muitos momentos se colocado como defensores dos povos originários contra o abuso e a violência dos “brancos” durante o período colonial, a igreja católica, no auge da Contra Reforma, também foi extremamente importante no processo de colonização das terras e dominação dos povos originários, sobretudo por meio das chamadas “reduções”, espécie de aldeamento e criação de uma comunidade com valores baseados no trabalho e na fé católica, cuja de maior visibilidade é a conhecida como “Sete Povos das Missões”. No entanto, durante todo o período colonial e imperial, “os aldeamentos serviam de infraestrutura, fonte de abastecimento e reserva de mão-de-obra” (CUNHA, 1992, p. 144).

Até por volta do ano 1530 Portugal não havia definido ou aplicado um projeto administrativo à colônia que viria a formar o Brasil. Prevalencia o modelo “colônia de exploração”. O receio de perder o domínio da parte do continente que lhes outorgava o Tratado de Tordesilhas (1494), na disputa com a coroa espanhola e com outras potências colonialistas europeias pela dominação das terras e dos recursos provenientes, o Rei de Portugal Dom João III promulgou a criação do Governo Geral da colônia, em 1548. Desde então a estratégia colonial da Metrópole adere ao modelo “colônia de povoamento” (que não exclui o caráter exploratório, mas o intensifica), uma vez que o povoamento das terras contribuía para a manutenção do domínio. A partir da instalação do Governo Geral iniciam-se também as normativas coloniais com relação aos povos originários, particularmente acerca dos aldeamentos e missões ou reduções jesuíticas. Os três primeiros governadores gerais a administrar o Brasil Colônia foram Tomé de Souza (1549 a 1553), Duarte da Costa (1553 a 1558) e Mem de Sá (1558 e 1572).

Ainda que entre o acontecimento (fato), a evidência e o relato histórico haja lapsos e desencontros (THOMPSON, 1981), a historiografia sobre o Brasil colônia e império e as evidências normativas/legislativas com relação aos povos originários nos dão boas pistas sobre a sociabilidade e as mudanças históricas nas relações sociais

entre colonizadores europeus e povos originários. As normativas jurídicas, necessitando nominar o que procuravam controlar, apropriaram-se das classificações propriamente coloniais dos povos, expondo, assim, algo do imaginário social, nesse caso do imaginário colonial (a diferença colonial) acerca dos povos originários. Carvalho (2008, p. 512-513) evidencia algumas dessas denominações para povos locais e estrangeiros, apropriadas pelas normativas legais. Essas classificações explicitam a diferenciação colonial entre povos originários e colonizadores e, também, as relações de reciprocidade relativa. Para os povos originários destacam-se “aliados”, “súditos”, “gentios”, “pagãos”, “inimigos”, “bárbaros”, “catecúmenos”, “antropófagos”, “arredios”, “aldeados”, “catequizados”, “nômades”, “errantes”, “chefe indígena” (Tuxuna, Principal ou Maioral), “índios”, “índias”, “pescadores”, “operários”, “intérpretes”, “carregadores”, “cozinheiras”, “amas de leite”, “farinheiras”, “remadores”. Algumas classificações se referem evidentemente aos indígenas incorporados na sociedade colonial; outras aos não colonizados. Para os europeus, as classificações mais evidentes nas normativas coloniais são relacionadas aos títulos e status quo na sociedade colonial. Sobressaltam “Rei” (vontade soberana), “moradores”, “párocos”, “governantes”, “professores”, “juizes”, “missionários”, “tropeiros”, “procuradores”, “ouvidores”, “médicos”, “comandantes”, “bispos”, “comerciantes”, “diretores”.

Para além dos lugares sociais e da sociabilidade no espaço colonial, essas classificações indicam a diferença colonial implícita no imaginário dos colonizadores portugueses. Assim, enquanto a classificação dos povos originários era elaborada basicamente por meio de estereótipos do colonizador, salvo nos casos que já estavam incluídos na dinâmica social colonial, onde são classificados por meio das atividades subalternas às quais correspondem, aos europeus resguardava-se as classificações de acordo com o as ocupações, espaços de poder e status quo na sociedade colonial. Talvez por possuírem cultura praticamente ágrafa (e marcadamente oral), as legislações eram elaboradas sobre os povos locais e não com eles, o que evidencia mais uma vez a diferença colonial entre os considerados aptos às “altas esferas da civilização” e aqueles cuja cultura e práticas sociais impedem que sejam reconhecidos como igualmente capacitados às atividades políticas e intelectuais.

As questões em torno da terra sempre foram centrais nas relações entre povos originários e colonizadores – como ainda hoje. A Carta Régia de dez de setembro de 1611, promulgada por Felipe III, da União

Ibérica, pode ser considerada um marco histórico inicial das legislações indigenistas no Brasil. Não por acaso a questão indígena nesse documento concentra-se na terra, particularmente na terra já ocupada. Se por um lado declarava livres os “gentios”, por outro afirmava que os casos de “guerra justa” poderiam constituir exceções, o que, na prática, abria margem para a violência e exploração. Em 1 de abril de 1680 promulgou-se o alvará régio, cujo conteúdo atribuía aos povos originários o direito de utilização da terra e de manter-se em suas próprias regiões, transferindo-se apenas por sua própria vontade.

Alguns indivíduos pertencentes a determinados povos locais assumiam posições de relativo poder nessa estrutura, como mediadores entre seus povos e a sociedade colonial. Assim, se em 1611 o rei manteve a jurisdição do clero nos aldeamentos, ele também instituiu o cargo de “Capitão da aldeia”, que era em geral um morador encarregado da administração e das questões civis. Décadas depois, em 17 de outubro de 1653, o cargo de capitão de aldeia é extinto e, no seu lugar, decretado o cargo de “Chefes indígenas”. O “principalato” (um cargo da administração ocupado em larga medida pelos povos subalternos) foi uma das instituições que facilitou, assim, a transformação de um contingente de originários em vassalos. Essa situação permaneceu até 1686, quando El Rei determinou que toda administração das aldeias, temporal e espiritual, deveria ficar sob autoridade dos missionários. Dessa forma ambígua, se por um lado as primeiras normativas negaram o reconhecimento à autonomia e dinâmica sociocultural própria dos povos originários, como a divisão do trabalho, religiões ou o formas de parentesco, também ofereceu (supostos) benefícios materiais e simbólicos aos indígenas “cristianizados” e “aliados”, assim como aqueles que adotavam o regime de propriedade privada e família restrita dos “brancos” (CARVALHO, 2008, pp. 513).

Paulatinamente, conforme a metrópole assenta sua dominação na colônia e ganha espaço territorial, os povos originários vão se tornando desnecessários e sendo alijados do relativo espaço que ocupavam na sociedade colonial. Mesmo os chamados “aldeados”, vassalos de El Rei, ficam praticamente excluídos das (micro) esferas de poder colonial, assim como outras categorias sociais ocupadas também por “mestiços” e “brancos” tais como “negociadores”, “consultores”, “intérpretes”, “oradores”, “educadores”, “mediadores” (etc.). A supressão desses lugares evidencia, conforme avança a colonização, uma contínua concentração e centralização do poder sob a autoridade colonial representada pelo Rei.



A carta régia de nove de março de 1718 também declarava os povos originários livres e isentos da jurisdição colonial, desobrigados a deixarem suas terras e irem para os aldeamentos. A lei pombalina, a partir de 1750, mantinha a propriedade das terras ocupadas por povos originários e ainda introduzia a possibilidade de herança dessas terras pela família (desde que cumprisse com os requisitos legais). Porém, mesmo que houvesse uma série de legislações que reconhecesse juridicamente e discursivamente alguns direitos indígenas, mormente sobre as terras, na prática os indígenas catequizados e assimilados eram incluídos nos termos legais enquanto os não submetidos eram qualificados como inimigos. Portanto, não eram normativas que protegiam esses povos, mas que os colocavam, literalmente, entre a cruz e a espada, isto é, ou convertiam-se e aceitavam catolicismo, a vassalagem e a subalternidade à coroa, ou eram combatidos, expulsos e/ou dizimados.

Essa situação se radicalizou em 1755, quando a metrópole decide afastar definitivamente o clero da administração temporal das reduções e aldeias, rompendo com as práticas históricas da política indigenista até então e sobrepunhando completamente a dominação e direção do poder secular sobre os povos originários. Os indígenas foram considerados livres da autoridade missionária determinando que, nas vilas, fossem “preferidos para os cargos de Juizes Ordinários, Vereadores e Oficiais de Justiça”, e que as ‘aldeias independentes das Vilas fossem governadas pelos seus respectivos Principais, que teriam por subalternos os Sargentos-mores, Capitães, Alferes e Meirinhos de suas nações” (CARVALHO, 2008, p. 525). O alento dura pouco, pois apenas dois anos mais tarde o “Diretório dos Índios” faz adequações nessa normativa, reduzindo as prerrogativas atribuídas aos “Principais” e redirecionando essa autoridade para um cargo recém-criado, o de “Diretor de Aldeias” (ocupado por “brancos”). Anos depois, a Carta Régia de 1798 abrevia ainda mais o espaço de participação indígena em cargos burocráticos e posições de relativo status na sociedade colonial, restringindo sua esfera de ação. É extinto o Diretório de Índios. Conforme sublinha Carvalho (2008, p. 528),

estava em curso um processo que visava retirar destas autoridades certos privilégios que haviam sido admitidos como necessários para a efetivação dos acordos de transferência de populações, para a organização dos serviços, para a distribuição dos trabalhadores etc. e, especialmente, o seu papel na

transição da administração religiosa dos aldeamentos para a civil.

Percebe-se que o conjunto de legislações sobre os povos originários durante a colônia é marcado por ambiguidades e descontinuidades. A primeira e mais evidente é entre a promulgação da lei e seu cumprimento, ou seja, sua efetividade. Em casos onde as normativas versavam acerca de direitos indígenas, essas diretrizes pouco eram consideradas no cotidiano social. Ou então as diretrizes se sobrepunham e abriam brechas para a ação violenta sobre os povos originários. Outra questão interessante é que o meio de divulgação dessas normativas era por meio de declarações. Escritas e apregoadas em lugares públicos, nas vilas, por exemplo, onde pouco circulavam esses povos. Há de se interrogar se os que por ali estavam sabiam ler e, caso soubessem, se tinham condições de interpretar o significado dessas legislações, do direito romano e da propriedade individual. A resposta mais plausível para essas colocações parece ser a de que, quando chegavam aos povos originários, provavelmente essas diretrizes eram traduzidas por meio dos estrangeiros e, assim, também estavam submetidas aos seus “filtros”.

É no mínimo curioso observar como havia uma estratégia perspicaz de dominação da metrópole com relação aos povos originários, que vai se revelando com o passar das décadas e dos séculos. Havia o interesse em utilizar-se desses povos não apenas para a força de trabalho, mas para o conhecimento das relações de poder entre os diversos povos e o aproveitamento de uns contra outros. Além disso, a cooptação de autoridades indígenas no sistema colonial não só facilitava, mas tornava possível o exercício da autoridade colonial, cujo disciplinamento para a vida nas reduções ou aldeias era mais favorável sob “autoridade própria”.

Como se depreende das crônicas e relatos coloniais, a legitimidade conferida às autoridades indígenas provinha do fato destes chefes atuarem decisivamente na organização da transferência de populações e, uma vez instalados nos aldeamentos, agir positivamente para ajustar às contendas, à repartição da mão-de-obra e à observância dos regulamentos. (CARVALHO, 2008, p. 520)

Com o avanço das tropas de Napoleão sobre os Estados europeus no início do século 19 e a invasão de Portugal por Espanha (recém-aliada à França) em 1801, em 1808 a família real e boa parte da corte portuguesa instalaram-se no Brasil. Essa mudança marcaria uma nova etapa na relação entre colonizadores portugueses e povos originários. Devemos relembra que

o século XIX é um século heterogêneo, o único que conheceu três regimes políticos: embora dois terços do período se passem no Império, ele começa ainda na Colônia e termina na República Velha. Inicia-se em pleno tráfico negreiro e termina com o início das grandes vagas de imigrantes livres. E, como se sabe, um período de tensões entre oligarquias locais e surtos de centralização do poder. E também um século em que o Brasil, à sua maneira, se moderniza: à sua maneira, porque o poder e os privilégios pouco mudam. Não só o século, o país também é heterogêneo: áreas de colonização antiga contrastam com frentes de expansão novas. O Sudeste e, um pouco mais tarde, a Amazônia, conhecem uma riqueza inédita. (CUNNHA, 1992, p. 133)

Dois atos régios foram fulcrais para a nova política com relação aos povos originários. Na carta régia de 13 de maio de 1808, Dom João VI declara “guerra ofensiva” (ou “guerra justa”) contra os povos denominados “botocudos” na região de Minas Gerais e São Paulo, permitindo inclusive seu cativeiro por dez anos ou pelo tempo necessário para suprimir a “fereza” e a “antropofagia”. Na carta régia de dois de dezembro do mesmo ano, os territórios sob poder imperial foram considerados como “terras devolutas” e disponíveis para a colonização (MOREIRA, 2010, p. 01). Essas duas ações foram decisivas para o rearranjo das relações entre colonizadores e povos originários no Brasil durante todo o século 19. Na “Constituição Política do Império do Brasil”, de 1824, considerada a primeira Constituição brasileira, destaca-se o silêncio com relação aos povos originários. Nem mesmo os “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”, apresentado por José Bonifácio de Andrada e Silva – que viria a ser exilado após a dissolução da Assembleia em novembro de 1823 – um ano antes foi considerado no documento constituinte. Em meio a

esse contexto, em 27 de outubro de 1831 foi promulgada lei que revogou a carta régia de 1808, onde Dom João VI declarava as “guerras justas” e a legalidade dos cativeiros indígenas.

Com a chegada da corte portuguesa ao Brasil, uma das características do século 19 é o afastamento dos povos originários da esfera política, devido à distância social e cultural situada agora entre o poder central e os poderes locais. É também no século 19 que a questão indígena passa a se concentrar mais nas relações territoriais do que nas questões de trabalho. Embora a exploração da força de trabalho indígena tenha continuado, foi deslocada dando maior visibilidade à concentração e dominação da terra. “Nas regiões de povoamento antigo, trata-se mesquinamente de se apoderar das terras dos aldeamentos. [...] A mão-de-obra indígena só é ainda fundamental como uma alternativa local e transitória diante de novas oportunidades” (CUNNHA, 1992, p. 133). Em 1798, com a revogação do Diretório Pombalino criado na década de 1750, deu-se um esvaziamento legislativo, apenas preenchido a partir de 1845, com o “Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos índios” (Decreto 426 de 24/7/1845) (CUNHA, 1992, p. 137) e, cinco anos depois, com a “lei de terras”, quiçá o documento legislativo mais importante do Império com relação aos povos originários. A Lei número 601, de 18 de setembro de 1850,<sup>16</sup> apresenta sinteticamente seus objetivos no preâmbulo, como segue:

Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colonias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara.

Como se sabe, o governo imperial fomentou largamente a colonização de vastas áreas para cultivo agrícola e instalação de imigrantes europeus nas chamadas terras devolutas, que na realidade eram regiões ainda não largamente povoadas, algumas vezes nos arredores de locais onde havia “posseiros” (oriundos da primeira frente

---

<sup>16</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L0601-1850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm)  
Acesso em 03-11-2017.

de expansão do sistema mundo) e, sobretudo, povos originários. Segundo essa lei:

Art. 3º São terras devolutas:

§ 1º As que não se acharem applicadas a algum uso publico nacional, provincial, ou municipal.

§ 2º As que não se acharem no dominio particular por qualquer titulo legitimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em commisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.

§ 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em commisso, forem revalidadas por esta Lei.

§ 4º As que não se acharem occupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em titulo legal, forem legitimadas por esta Lei.

O artigo terceiro, com o silêncio sobre os povos originários, deixa implícito que esses territórios não serão reconhecidos como legítimos a tais populações, isto é, considerados como “terras devolutas”. O parágrafo quarto se refere aos posseiros, sujeitos que mantêm cultivo agrícola e pecuário nas terras e que vivem em uma estrutura familiar e de parentesco similar à ocidental. Em geral são sujeitos(as) oriundos(as) das levas imigratórias portuguesas ao Brasil no período colonial, também conhecidos(as) por “caboclos(as)”, isto é, oriundos da reprodução bio-sócio-cultural (“miscigenação”) entre indígenas e portugueses. No artigo número 12 posiciona-se a “questão indígena”. “O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessarias: 1º, para a colonisação dos indigenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaesquer outras servidões, e assento de estabelecimentos publicos: 3º, para a construção naval”. O que depreende desse artigo é que o governo estava autorizado a retirar povos originários locais de suas terras e os alojar em outras, provavelmente distanciadas da sociedade nacional e com espaço restrito. A “colonisação dos indigenas” não se equivale aqui à colonização portuguesa ou às colonizações alemã e italiana, por exemplo, pois não

são considerados colonos. Trata-se de uma reserva de terra onde os indígenas podem ser aldeados e colonizados. Portanto, não uma colônia indígena como forma de auto-organização relativa como a dos imigrantes europeus, mas um instrumento de marginalização e controle. Isso fica explícito no artigo 18:

O Governo fica autorizado a mandar vir anualmente á custa do Thesouro certo numero de colonos livres para serem empregados, pelo tempo que for marcado, em estabelecimentos agricolas, ou nos trabalhos dirigidos pela Administração publica, ou na formação de colonias nos logares em que estas mais convierem; tomando anticipadamente as medidas necessarias para que taes colonos achem emprego logo que desembarcarem.

Aqui se explicita o interesse do governo imperial em resguardar terras para a “colonização dos indígenas”. Aldeando aqueles que não eram expulsos, mortos ou adotados/raptados,<sup>17</sup> era possível reter e “limpar” as terras para colonização europeia. Conflitos entre colonos e indígenas eram corriqueiros nas fronteiras agrícolas do país. O fundamental é destacar a instrumentalidade da razão de Estado e a coisificação dos povos originários, tratados como objetos do (des)interesse imperial. De acordo com Cunha (1992, p. 141),

nas zonas de povoamento mais antigo, trata-se, a partir de meados do século, de restringir o acesso à propriedade fundiária e converter em assalariados uma população independente – libertos, índios, negros e brancos pobres –, que teima em viver à margem da grande propriedade, cronicamente carente de mão-de-obra. A política de terras não é portanto, a rigor, independente de uma política de trabalho.

Quatro anos depois o governo do Império precisaria outros pontos da lei de terras por meio do Decreto Imperial de nº. 1.318 de 30

---

<sup>17</sup> O rapto de crianças indígenas, sobretudo após massacres de comunidades, foi relativamente comum, inclusive nas colônias do sul. Geralmente se tornavam serviços (escravos) de determinadas famílias.

de janeiro de 1854.<sup>18</sup> No artigo terceiro indica que competia à “Repartição Geral das Terras Publicas”: “§ 3º Propor ao Governo as terras devolutas, que deverem ser reservadas: 1º para a colonização dos indígenas: 2º para a fundação de Povoações, abertura de estradas, e quaesquer outras servidões, e assento de Estabelecimentos Publicos”. E, no parágrafo sétimo (§7º), “Promover a colonização nacional, e estrangeira”. Além disso, reafirmava a exclusão indígena dos processos de reconhecimento e legitimidade de seus territórios por meio dos artigos 24 e 25:

Art. 24. Estão sujeitos á legitimação:

§ 1º As posses, que se acharem em poder do primeiro occupante, não tendo outro titulo senão a sua occupação.

§ 2º As que, posto se achem em poder de segundo occupante, não tiverem sido por este adquiridas por titulo legitimo.

§ 3º As que, achando-se em poder do primeiro occupante até a data da publicação do presente Regulamento, tiverem sido alienadas contra a prohibição do Art. 11 da Lei nº 601 de 18 de Setembro de 1850.

Art. 25. São titulos legitimos todos aquelles, que segundo o direito são aptos para transferir o dominio.

Os povos originários não são contemplados aqui. O reconhecimento legal chega até os posseiros, mas não avança à legitimação de territórios indígenas. No artigo 44, sobre os procedimentos para medição de terras fora de sesmarias, é indicado o que se considera “posseiro”, ou melhor, quais as características que permitem a legalização das terras onde se situam:

Art. 44. Se a medição requerida for de posses não situadas dentro de sesmarias, ou outras concessões, porêm em terrenos, que se achassem devolutos, e tiverem sido adquiridas por occupação primaria, ou havidas sem titulo legitimo do primeiro occupante, devem ser

---

<sup>18</sup> Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1318-30-janeiro-1854-558514-publicacaooriginal-79850-pe.html>  
Acesso em: 17-04-2018

legitimadas, **estando cultivadas, ou com principio de cultura, e morada habitual do respectivo posseiro**, ou de quem o represente, o Juiz Commissario fará estimar por arbitros os limites da posse, **ou seja em terras de cultura, ou em campos de criação; e verificados esses limites, e calculada pelo Agrimensor a área nelles contida, fará medir para o posseiro o terreno, que tiver sido cultivado, ou estiver occupado por animaes**, sendo terras de criação, e outro tanto mais de terreno devoluto, que houver contiguo. (*Grifos meus*)

Como registrado em fontes diversas, alguns povos originários não viviam estritamente num território, nem mantinham campos agrícolas e criação regular de animais. Viviam a partir do que a vida orgânica dispunha, deslocando-se por vastos territórios. Logo, as exigências destacadas no trecho acima podem ser compreendidas como uma forma de excluir a possibilidade de propriedade indígena. No capítulo VI do decreto, intitulado “Das terras reservadas”, a relação legal entre demarcação de terras devolutas e questão indígena é precisada.

Art. 72. Serão reservadas terras devolutas para colonisação, e aldeamento de indigenas nos districtos, onde existirem hordas selvagens.

Art. 73. Os Inspectores, e Agrimensores, tendo noticia da existencia de taes hordas nas terras devolutas, que tiverem de medir, procurarão instruir-se de seu genio e indole, do numero provavel de almas, que ellas contêm, e da facilidade, ou difficuldade, que houver para o seu aldeamento; e de tudo informarão o Director Geral das Terras Publicas, por intermedio dos Delegados, indicando o lugar mais azado para o estabelecimento do aldeamento, e os meios de o obter; bem como a extensão de terra para isso necessaria.

Art. 74. Á vista de taes informações, o Director Geral proporá ao Governo Imperial a reserva das terras necessarias para o aldeamento, e todas as providencias para que este se obtenha.

Isto é, a “colonização dos indígenas” não é assunto dos povos originários, mas do Império. Tanto o é que no artigo seguinte, número



75, a lei explicita que tais povos poderão viver nessas terras em “usufruto”, não como proprietários legais, até segunda ordem, pois seu “estágio de civilização” (supostamente) impossibilitava-os de adquirirem títulos legais. Como se lê no artigo 75: “as terras reservadas para colonização de indígenas, e por elles distribuidas, são destinadas ao seu **usofructo**; e não poderão ser alienadas, em quanto o Governo Imperial, por acto especial, não lhes conceder o pleno gozo dellas, por assim o permittir o seu **estado de civilização**” (*Grifos meus*).

Eram as novas fronteiras do projeto colonizador avançando com a lógica da colonização e da colonialidade. Com exceção das terras situadas a dez léguas das fronteiras nacionais (as quais poderiam ser cedidas gratuitamente) todas as terras devolutas do país, a partir dessa lei, foram restritas à propriedade por meio compra e venda (artigo primeiro da lei de 1850). Com a centralidade da terra para a expansão do capitalismo na emergente revolução industrial, a regulamentação e reserva para colonização se tornou necessária e urgente para criação de novos mercados e mercadorias e assentamento de imigrantes, aos quais as terras foram destinadas em detrimentos dos indígenas (e posteriormente de negros e negras livres). Lembrando que o propósito de povoamento das tais terras devolutas estava também ligado a um projeto eugenista, atraindo novas comunidades brancas ao Brasil para estimular a política de branqueamento da “raça mestiça” brasileira. O sul do país seria um desses lugares redentores onde as comunidades brancas deveriam prosperar e incorporar o processo modernizador no Brasil. Esse imaginário é tangível atualmente por meio de discursos como o do pioneirismo, entre outros. Conforme Carvalho (2008, p. 533), “a independência trouxe para os colonos que levaram à frente a ideia de construir a nação o desafio de conciliar uma identidade americana e mestiça com as práticas de exclusão das populações Indígenas e Negras”.

A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, decretada e promulgada pelo Congresso Nacional Constituinte em 24/02/1891,<sup>19</sup> não faz nenhuma menção a “índios”, “indígenas”, “nativos” ou mesmo “silvícolas”, apenas indica, no artigo 83, que as normas não revogadas do antigo regime seguiriam em vigor. A chamada primeira República no Brasil, como foi comum à praticamente toda América Latina, foi o primeiro Estado considerado “livre e

---

<sup>19</sup> Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html> Acesso em: 01-11-2017.

democrático”, fundamentado em preceitos liberais. Tinha, portanto, a intenção explícita de engendrar no país a nação, o povo. Por isso a categoria geral de remissão à população civil é “povo”. Povo que, no entanto, surge apenas três vezes em todo o texto da Constituição, seguida por uma aparição de “população” (na indicação do recenseamento, praxe do controle burocrático nacional). Enquanto no Brasil colônia “na montagem do aparato jurídico e institucional colonial, as autoridades indígenas, indistintamente, tiveram a sua legitimidade e representatividade questionada, deslocada e submetida a critérios alienígenas” (CARVALHO, 2008, p. 315), no Brasil republicano “o modelo jurídico-político de estado-nação adotado é o europeu com ingredientes norte-americanos, inspirado no liberalismo, constitucionalismo, divisão dos três poderes, democracia e cidadania; sem maiores compromissos com a efetivação desses princípios ou ideais” (IANNI, 2000, p. 58).

Marcadamente positivista, a razão de Estado empregava uma política integracionista para os povos originários. Integracionismo sobremaneira patriarcal, tutelado, cuja assimilação era situada numa linha evolutiva, identificada a estágios baseados na história eurocêntrica e nos interesses dos agentes dessa cosmovisão. A diferença colonial, justificada à época pelas teorias científicas evolucionistas, classificavam os povos originários num estágio civilizacional inferior à civilização europeia. Sem conhecer uma “escrita”, portanto “sem história”, não teriam condições de participar da construção das leis, pois ainda necessitavam do auxílio da civilização mais avançada para situar-se igualmente no projeto moderno. Assim, a submissão indígena foi considerada uma correção do processo evolutivo da humanidade, uma intervenção racional. Quanto aos povos originários, estiveram desde então desprovidos de uma normativa nacional ou dispositivo legal que coibisse a violência (do Estado e civil) até 1910, com a fundação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Em áreas do Sul povoadas por indígenas, por exemplo, “a ideia de um 'vazio demográfico' prevaleceu nas decisões oficiais” (SANTOS, 1998, p. 60) da República. No sul e centro-oeste não raro eram contratados “bugreiros”<sup>20</sup> para liquidar índios que “roubavam” colonos e fazendeiros, tanto por particulares como pelo governo. A violência da colonização no sul do país contra os povos originários e o desdém do Estado nacional foram tão chocantes que, durante o XVI Congresso dos

---

20 Caçadores profissionais de índios. Para mais informações conferir Silvio Coelho dos Santos, 1998, p. 65-66.

Americanistas em Viena (1908), houve acusações públicas contra o governo brasileiro por praticar uma política genocida contra os povos originários. Em 1906 a chamada “Liga Patriótica” já denunciava essa situação, opondo-se ao genocídio indígena que era endossado inclusive por setores da mídia. Uma das mais conhecidas personagens dessa luta foi o naturalista e etnógrafo tcheco Albert V. Fric.<sup>21</sup>

Em 1910 o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio criou o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), fundado e dirigido pelo indigenista Marechal Rondon, passando a política indigenista a ser responsabilidade do Estado e não exclusivamente das instituições religiosas – como foi durante o período colonial até esse momento (com alguns períodos de exceção). Essas políticas eram abertamente assimilacionistas, com vistas a “amansar” os indígenas e integrá-los, no mais, à rede institucional-burocrática do Estado. Cumpriram o papel de facilitar a colonização dos territórios indígenas por imigrantes e pelo Estado nacional, muito embora tenham disso elaboradas para proteger os indígenas ou defender seus interesses, de acordo com o conhecido lema de Rondon: “morrer, se preciso for, matar, nunca” (TODD, p. 14, 2006). O avanço da sociedade nacional sobre territórios ocupados por povos originários só aumentou após a República e tais populações passaram a representar cada vez mais um obstáculo para o avanço socioeconômico do país. A modernização dependia de linhas férreas, telegráficas, energéticas. Necessitava tornar produtivos os territórios do país povoando-o e utilizando seus recursos. Assim como precisava, de um ponto de vista politicamente estratégico, ocupar e defender as fronteiras do território nacional. Chega o momento em que o Estado dito republicano e democrático precisa lidar razoavelmente com os povos originários sem simplesmente fazer vistas grossas ao genocídio e ao epistemicídio (SANTOS e MENESES, 2009) ao qual estavam há séculos subjugados.

Marechal Rondon foi um dos brasileiros destacados nas reuniões que concretizaram o “Protocolo do Rio de Janeiro”, em 1934, para reestabelecer a paz nas fronteiras entre Peru e Colômbia. Fora encarregado de contribuir na criação de dispositivos que proporcionassem proteção aos povos originários na região. A política

---

<sup>21</sup> Para mais informações sobre esse assunto conferir David Hall Stauffer, “Origem e Fundação do Serviço de Proteção aos Índios”. *Revista de História* (São Paulo), n° 37 e ss., 1959/1960. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/107270> Acesso em: 27-09-2017.

indigenista encabeçada pelo SPI foi marcadamente protecionista e assimilacionista. Mas Rondon nutria certa sensibilidade, digamos, para com as causas indígenas. Diferentemente do indigenismo argentino ou mexicano, que tratam da civilização e integração de maneira direta, o indigenismo proporcionado pela visão protecionista/paternalista, foi relativamente menos violento. Havia uma crença evolucionista positivista arraigada que indicava a acomodação futura (teleológica) dos povos originários à modernidade, mas que requeria alguma paciência e respeito. Essa postura marca uma continuidade no imaginário institucional-burocrático sobre os indígenas, concebidos como povos sem condições de exercer direitos civis e políticos, necessitando estar bem protegidos em reservas e territórios particulares, junto da fauna e da flora, enquanto acomodam-se paulatinamente à sociedade nacional. Trata-se da face paternalista da colonialidade do poder, que exclui e marginaliza sob o argumento de proteção, a urgência de “salvar os índios”. Em 1995, durante a primeira reunião do “Grupo de Trabalho da Comissão de Direitos Humanos” (grupo encarregado de analisar a “Declaração Internacional Sobre os Direitos dos Povos Indígenas”), perante a solicitação da aprovação integral do texto como estava pelos povos originários, o Brasil reafirmaria sua posição histórica de que os indígenas no país eram brasileiros e que, assim sendo, o Estado teria obrigação em protegê-los. Um argumento contra a autonomia desses povos locais no território nacional.

Entretanto, se o SPI abrandou a violência enquanto facilitou a ação do Estado (e conseqüentemente das empresas privadas) sobre os povos originários, sua ação foi mais contentora do que protecionista. Isso se justifica devido ao SPI representar a razão de Estado e, logo, todo imaginário eurocêntrico ligado à colonialidade do poder/saber. Assim, os povos locais poderiam ser poupados desde que se “amansassem” e não se opusessem aos desígnios oficiais, o que significava basicamente estar dócil no aldeamento, providencialmente. A história haveria de assimilar os “silvícolas” ao povo por meio da miscigenação de uma parcela desses indígenas, aquela ainda viva, dando vida ao “mito das três raças” (brancos, negros e índios) no Brasil. Essa ideia evolucionista originária do século 19 por meio das teorias do darwinismo social e da antropologia, não apenas diagnosticavam o “atraso” socioeconômico das antigas colônias como prognosticavam o “branqueamento” da população, ou melhor, a eugenia<sup>22</sup> como forma de

---

<sup>22</sup> A “eugenia” é entendida, e modo geral, “[...] como o resultado dos fatores socialmente controláveis que podem elevar ou rebaixar as qualidades raciais das

superação da situação e criação de um só povo. Para isso também foram importantes os milhões de imigrantes europeus recebidos no Brasil de forma mais ou menos intensa por aproximadamente 150 anos, ou seja, desde o início do Império até o final do Estado Novo – ainda que imigrantes asiáticos entre outros, por exemplo, tenham chegado ao Brasil após a Segunda Guerra Mundial. Esse imaginário permeava a razão de Estado e se ramificava, agora institucionalmente, aos povos originários por meio desse instrumento de controle representado pelo SPI.

Para compreender adequadamente o surgimento do indigenismo e das políticas de protecionismo indígena no Brasil é importante ter em mente, além da história do Estado, o positivismo das elites dirigentes e da *intelligentsia* nacional em emergência na primeira República. A instalação da República é acompanhada pelo alinhamento das oligarquias nacionais ao capitalismo industrial e competitivo, mas restrito à classe que tinha “condições” para exercer a cidadania. De fato a fundação da sociedade civil é uma ação do Estado-nacional, não uma demanda popular. Nas origens da República há o privilégio da criação de direitos políticos em detrimento dos direitos civis, que surgem depois, o que indica a constituição autoritária e centralizadora do moderno Estado-nação no Brasil. Historicamente, as elites nacionais (empresarial, eclesiástica, oligárquica, aristocrática, militar...) não nutrem, de modo geral, compromissos com o “povo”, nem mesmo se reconhecem nas várias faces da população sob domínio nacional.

Na Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de julho de 1934,<sup>23</sup> os povos originários locais, tratados pela categoria “silvícolas”, aparecem como tutelados do Estado, sobre os quais deve legislar para cumprir a incorporação à comunhão nacional: “Art 5º - Compete privativamente à União: XIX - legislar sobre: m) incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”. Além disso, a carta magna também afirma, no artigo 129, que “será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem, permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”. O Estado garante o desfrute de territórios aos indígenas, mas não a propriedade, logo, não garante direitos sobre o território. Essa situação permaneceu praticamente

---

gerações futuras, tanto física como mentalmente” (JORGE; ALENCAR; BELMONTE; REIS, 2003, p. 21).

<sup>23</sup>Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm) Acesso em 17-04-2018

inalterada nas Constituições Republicanas de 1937<sup>24</sup> e de 1946,<sup>25</sup> assim como o avanço das fronteiras agrícolas sobre territórios indígenas se manteve contínuo. A Constituição de 1967<sup>26</sup> manteve os princípios das anteriores com relação aos povos indígenas, acentuando-se o caráter de propriedade estatal das terras onde habitavam esses povos. Declara no artigo quarto que “Incluem-se entre os bens da União: I - a porção de terras devolutas indispensável à defesa nacional ou essencial ao seu desenvolvimento econômico; IV - as terras ocupadas pelos silvícolas”.

Durante o século 20 o Brasil passou por cinco Constituições Republicanas, todas elas em nome do povo e da nação, mas apenas a última com alguma participação efetiva desse “povo”. Assim, as mudanças sociais entre colônia e império, república, Estado Novo, ditadura e redemocratização (com algum acento popular nessa última) não foram frutos de revoluções populares, mas de adequações aos interesses da classe dirigente nacional e internacional, com os povos originários aliados de seus territórios e, relativamente, sem direitos efetivos. Historicamente, “alguns setores das ‘elites’ nacionais, que se haviam beneficiado do colonialismo português, beneficiam-se durante todo o século XIX do imperialismo inglês; e no século XX combinam este com o norte-americano, que aos poucos substitui aquele” (IANNI, 2000, p. 65). Essa dinâmica histórico-social é representada por Ianni (2000, p. 63) como “blocos de poder”, situados em torno de interesses particulares das elites nacionais: Independência ou Morte (1822), Ordem e Progresso (1889), Nacionalismo e Industrialização (1930), Segurança e Desenvolvimento (1964), Nova República (1985), revezando-se entre categorias filosófico-políticas do pensamento eurocêntrico, tais como mercantilismo, liberalismo, evolucionismo e positivismo. Mas também uma presença constante do catolicismo como uma espécie de argamassa ideológica situada entre a população geral e as esferas de poder e contribuindo, assim, para criar e moldar a imagem da nação, onde os

---

<sup>24</sup>Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao37.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm) Acesso em: 17-04-2018

<sup>25</sup>Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1940-1949/constituicao-1946-18-julho-1946-365199-publicacaooriginal-1-pl.html>

Acesso em: 17-04-2018

<sup>26</sup>Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao67.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm) Acesso em: 17-04-2018

povos originários locais tem lugar com figuras incivilizadas ou folclóricas.

A partir da ditadura militar (1964) o país se (re)alinha aos interesses estrangeiros e afirma ainda mais essa posição após a redemocratização, ou a Nova República (1985). Esse avanço das políticas (neo)liberais provocou alterações entre a sociedade civil e o Estado. Na medida em que se aprofunda o capitalismo global e institucionaliza o ideário neoliberal – boa parte justamente por meio da desinstitucionalização dos direitos dos(as) trabalhadores(as) e dos subalternos em geral – “desenvolve-se uma crescente dissociação entre o Estado e a sociedade” (IANNI, 2000, p. 64). Atualmente vemos o desmonte da já mínima seguridade social no Brasil por meio da flexibilização dos direitos civis, trabalhistas e sociais, a privatização acelerada dos negócios nacionais e dos recursos do país e a aceleração no processo de colonização das áreas ainda não completamente tragadas pelo capital, situadas nas fronteiras agrícolas/florestais, particularmente na Amazônia. Trata-se, portanto, na definição de Casanova (2006, p. 409), de uma dinâmica histórica marcada pelo colonialismo interno, que se faz presente não apenas na economia, mas igualmente nas esferas social, cultural e política, uma vez que essa categoria está relacionada aos processos de conquista e de subalternização dos povos originários e outros grupos durante o império e mesmo após a independência formal, quando se iniciam os procedimentos “*de [...] liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal*”.

No dia 19 de dezembro de 1973 o governo federal promulgou a Lei número 6.001, conhecida como “Estatuto do Índio”.<sup>27</sup> É o primeiro conjunto de leis específicas sobre direitos indígenas publicado no período republicano e possivelmente o mais detalhado na história brasileira até então. Em 1973 a Declaração Universal dos Direitos Humanos encontrava-se em plena ascensão nos Estados do bloco capitalista, com a Organização das Nações Unidas (ONU) estabelecendo uma esfera de relações multilaterais entre Estados nacionais. Era “natural” que o Brasil, mais que nunca alinhado às políticas e à economia estadunidenses, se vinculasse às normativas legais internacionais. Além disso, em 1966 a mesma ONU havia aprovado em Assembleia o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, cujo artigo 27 (vide seção sobre direitos internacionais no capítulo três) foi marcante para o reconhecimento internacional dos direitos indígenas por

---

<sup>27</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm) Acesso em: 17-04-2018

meio da categoria “minorias étnicas”. Com o fim do SPI e a criação da Fundação Nacional do Índio (Funai), em 1967, era conveniente que o país dispusesse de uma legislação adequada aos indígenas. Conforme se lê no primeiro artigo do Estatuto:

Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de **preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.**

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei. (*Grifos meus*)

Na sequência, no artigo quarto do Estatuto de 1973, há uma classificação em três estágios de integração, como segue:

Art 4º Os índios são considerados:

- I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;
- II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;
- III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

A partir desses estágios as políticas são efetivadas com relação a cada situação particular, servindo inclusive como critério para a possibilidade de exercício dos direitos civis e políticos:



Art. 5º Aplicam-se aos índios ou silvícolas as normas dos artigos 145 e 146, da Constituição Federal, relativas à nacionalidade e à cidadania.

Parágrafo único. O exercício dos direitos civis e políticos pelo índio depende da verificação das condições especiais estabelecidas nesta Lei e na legislação pertinente.

Art. 6º Serão respeitados os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas e seus efeitos, nas relações de família, na ordem de sucessão, no regime de propriedade e nos atos ou negócios realizados entre índios, salvo se optarem pela aplicação do direito comum.

Com respeito ao território, a legislação reafirma a posse indígena como usufruto da terra enquanto bem inalienável. No entanto, os povos detêm direitos sobre todos os recursos oriundos dos territórios demarcados, assim como indenizações no caso de deslocamentos (por minerações, construção de hidrelétricas etc.).

Art. 22. Cabe aos índios ou silvícolas a posse permanente das terras que habitam e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes.

Parágrafo único. As terras ocupadas pelos índios, nos termos deste artigo, serão bens inalienáveis da União (artigo 4º, IV, e 198, da Constituição Federal).

O Estatuto do Índio, como um documento pautado pelas diretrizes das Nações Unidas, já apresentava características de um multiculturalismo emergente, com defesa de direitos e notas de protecionismo e “integração harmoniosa”, “progressiva”, isto é, tolerante. Trata-se dos alvares da globalização atual, no Brasil. Combina-se a esse processo a emergência indígena (BENGOA, 2016), que tomaria corpo a partir da década seguinte – mais especificamente da Constituição de 1988 e das diversas demarcações de territórios indígenas e outras políticas oriundas daí. Em síntese, nas palavras de Cunha (1992, p. 146),

o processo de espoliação torna-se, quando visto na diacronia, transparente: começa-se por concentrar em aldeamentos as chamadas “hordas selvagens”,

liberando-se vastas áreas, sobre as quais seus títulos eram incontestes, e trocando-as por limitadas terras de aldeias; ao mesmo tempo, encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas para o seu sustento; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir, extinguem-se aldeias a pretexto de que os índios se acham “confundidos com a massa da população”; ignora-se o dispositivo de lei que atribui aos índios a propriedade da terra das aldeias extintas e concedem-se-lhes apenas lotes; revertem-se as áreas restantes ao Império e depois às províncias, que as repassam aos municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de população. Cada passo é uma pequena burla, e o produto final, resultante desses passos mesquinhos, é uma expropriação total.

Percebemos como a colonização europeia não foi um processo no qual os povos originários foram simplesmente alijados de suas terras, excluídos ou exterminados. Mas uma trama complexa que envolveu negociação, apoio recíproco em alguns casos e engodos, com ofertas de cargos e supostas garantias legais que foram sendo extintas na medida em que os povos originários deixavam de ser necessários. Na maior parte dos casos, presume-se, a legislação indigenista serviu como “cavalo de Tróia” para a dominação desses povos. As pesquisadoras kaingang Amaral e Ferreira (2015, p. 16) explicitam isso desde seu lugar de fala quando argumentam saber que “no Brasil muitas vezes as leis não são aplicadas, especialmente quando se trata de garantir o direito das populações indígenas”. Isso explicita como os povos originários, muito embora dominados e explorados, foram também sujeitos no processo de colonização europeia. Foram aqueles sujeitos colonizados, não obstante, sem os quais, a colonização teria sido um empreendimento a beirar o impossível no tempo e no período em que se concretizou.

As influências desses povos na cultura popular, embora sobreposta pela europeia, foi além do cultivo das terras e de cosmovisões próprias, atingindo mesmo a própria “cultura popular” da colônia e da sociedade nacional. Uma das evidências dessa influência no imaginário social está no Nheengatu, língua brasileira fundamentada no tupi e largamente usada no Brasil até fins do século 18, nas influências

das línguas originárias no português nacionalizado, nos nomes de locais como cidades, bairros etc., nas marcas na culinária e na cultura de maneira geral. Embora em posição de oprimidos, são parte do processo histórico como sujeitos. Conforme Boidin (2016, p. 11), “*mientras los misioneros buscaban conocer la lengua y adecuarse a las artes verbales amerindias, los indígenas domesticaban las tradiciones retóricas europeas y las tecnologías asociadas a la escritura*”.

Mesmo as missões jesuíticas no Prata e no Tape, ao sul, e os aldeamentos sob autoridade portuguesa podem ser vistos como uma forma de colonização e de pioneirismo envolvendo tanto indígenas como não indígenas. Os jesuítas “*incorporaron en sus sermones religiosos algunas de las características formales de las artes verbales tupí-guaraníes*” (BOIDIN, 2016, p. 07). Logo, as línguas originárias traduzidas pelo alfabeto já são línguas modernas coloniais, pois possuem essa marca de intersecção entre modernidade e colonialidade. Os povos originários participaram no processo de colonização do território onde atualmente situa-se o Brasil como colonizados, sujeitados pelos interesses europeus contra seus próprios interesses, mesmo que eventualmente não tivessem consciência disso. Assim, participaram no processo de colonização estrangeira, muitas vezes como aliados dos europeus.

É demonstrado que essas alianças foram em sentido histórico para prejuízo dos povos originários que, não obstante, em muitos casos obtiveram benefícios próprios e jogaram de acordo com seus interesses particulares, optando por alianças ora entre si, ora com espanhóis, com portugueses ou com holandeses. Mesmo porque não havia uma luta indígena unificada, alguns povos originários aliavam-se aos europeus para derrotar e/ou se proteger de outros, lembrando-nos que embora submetidos a mesma estrutura poder não eram uma nação unificada, um grupo ou povo coeso e organizado lutando contra os colonizadores portugueses. Observando a história como uma continuidade linear as conquistas e vitórias indígenas podem parecer irrisórias perante o domínio do colonizador, mas se olharmos detidamente para cada situação específica ao longo do imenso território e do período temporal em questão, talvez foram justamente essas “pequenas vitórias” e conquistas táticas que garantiram sua sobrevivência ao longo dos séculos até a atualidade. Assim, os povos originários, embora subalternizados, participaram do processo de colonização portuguesa do Brasil de maneira ambivalente e contribuíram a construir a história a partir da contingência das relações sociais do cotidiano. Considerar a colonização como uma ação sem a participação dos povos originários é

alocar o poder de um só lado e esquecer as negociações e a capacidade de agência desses povos, que foram fundamentais para um reino relativamente pequeno como Portugal dominar o território correspondente ao Brasil e colonizá-lo.

A construção das aldeias, das missões, das vilas, as miscigenações que dão origem ao “brasileiro”, a língua, o trabalho nas vilas e no campo, ou seja, no processo de colonização a presença dos povos originários é marcante, indelével. Essa perspectiva não exclui a luta de classes ou o poder estrutural do colonialismo sobre os povos originários locais e subalternos em geral, como demonstro ao longo dessa pesquisa. O genocídio dos povos originários, a escravização e a dominação oriundas do sistema mundial moderno colonial foram implacáveis, o que garantiu a predominância desse mesmo sistema. Entretanto, se a colonização enquanto um processo social e histórico é vista numa ótica onde o poder emana apenas do polo dominante, historicamente, as ações e negociações, os conflitos e reações dos povos subalternizados ficam invisibilizadas e a imagem oriunda dessa polarização suprime o protagonismo indígena como sujeito histórico, reproduzindo o imaginário difundido que os apresenta como incapazes.

Além disso, talvez ainda mais nocivo para o imaginário social e as relações de poder imbricadas a ele, se a colonização é um processo levado a cabo exclusivamente por europeus, então a modernidade também o é, uma vez que a emergência da modernidade está historicamente imbricada à emergência da colonização e do colonialismo. Logo, nessa perspectiva temos uma modernidade unilateral que emana da Europa e vai paulatinamente colonizando o mundo, particularmente as Américas. Uma narrativa histórica universalista e excludente. Mas, se considerarmos que a colonização foi um processo complexo onde participaram circunstancialmente todos os povos envolvidos, percebemos como a modernidade e colonialidade são partes inseparáveis de um mesmo processo histórico, onde os colonizadores são devidamente compreendidos como o polo dominante que tem prevalecido historicamente sobre os colonizados, principalmente por meio da violência sistemática do Estado.

Assim, a distribuição desigual do poder, o conflito e a dominação exercida pelos colonizadores estrangeiros sobre os colonizados é ressaltada como uma evidência empírica e histórica na qual o processo de colonização não é homogeneizado e esvaziado da participação do polo subalterno como sujeito da construção da história que, mesmo dominado, participou e deixou suas marcas nesse processo o qual contribuiu e contribui fundamentalmente para moldar.

Na atual emergência indígena, a partir dos anos 1980, (BENGOA, 2016) o cenário mudou. Imbricado à dinâmica da globalização e fatores como o panindigenismo e as relações com instituições nacionais e supranacionais, os indígenas logram construir uma identidade mais conectada e unir a luta dos povos originários do continente em uma só, transitando dentro, fora e contra o sistema (WALSH, 2012). Supor que os povos originários locais não participaram da colonização e da sociedade moderna/colonial – não como colonizadores, mas como sujeitos do processo – é como supor que a classe trabalhadora, as mulheres ou os povos oriundos do continente africano não participaram na construção do mundo contemporâneo, e, no entanto, temos muitos exemplos históricos que explicitam esse equívoco analítico. Os sujeitos e sujeitas subalternizados(as) na história da modernidade colonialidade não foram passivos perante o poder, embora tenham sido submetidos a ele.

Nessa perspectiva, procuro demonstrar como o discurso do pioneirismo tem um sentido histórico e cultural, mas não somente, apresentando também uma dimensão epistêmica. A essa pesquisa não interessa teorizar exclusivamente sobre a lógica identitária da subalternidade, mas partir de um contexto histórico e específico para pensar essa relação, particularmente no âmbito do conhecimento, no sul do Brasil, pois *“al entrar en diálogo con la política epistémica de los movimientos indígenas se iluminam y se cruzan varias fronteras”* (SCHIWY, 2002, p. 104).

O questionamento crítico acerca do eurocentrismo subjacente nas categorias “pioneirismo” e “colonização” não corresponde a uma pergunta elaborada a partir de uma especulação metafísica. Trata-se de uma reflexão a partir de um contexto situado em um processo histórico. O olhar intercultural acerca dos processos e relações sociais permite compreender as relações entre as esferas sociais, evidenciando as interdependências entre cultura, economia, política e epistemologia, mantendo um sentido de totalidade sistêmica em relação dinâmica com as partes que lhe compõe.

Assim, parte da pesquisa procura demonstrar como o discurso do pioneirismo é a apologia à colonização branca e europeia dialogando com os “brasileiros”, com a herança lusa e mestiça, e invisibilizando os povos originários, excluindo da história na medida em que também se constrói como sua antinomia social, como a “cultura” perante a “natureza”. Desbravar, afinal, é invadir com a cultura da civilização o que antes era apenas “natureza”. Para o discurso do pioneirismo os

indígenas não são simplesmente os inimigos, mas os estranhos (BAUMAN, 1999).

É imperativo ressaltar que a colonização, de maneira geral, não é um fenômeno exclusivamente europeu, mas a relação de dominação onde há negação e subjugação do outro. A colonização europeia inaugurou um sistema mundial sem precedentes na história, nos quais os povos colonizados foram utilizados estrategicamente para a construção dessa nova era chamada modernidade, na qual ficaram relegados à colonialidade os povos originários, negros(as) e mulheres, muito embora tenham sido sujeitos fundamentais na colonização.

O pioneirismo também apresenta esse caráter duplo de ser moderno e colonial, a modernidade é ressaltada pelo discurso e a colonialidade negada pela ideia de civilização e progresso. Mas a colonialidade do pioneirismo é revelada se deslocarmos o eurocentrismo da leitura histórica e verificarmos que os próprios indígenas foram sujeitos no complexo processo de colonização. O discurso eurocêntrico acerca da colonização nos diz que os povos originários não eram agricultores, mas apenas “coletores e caçadores” para justificar seu suposto “estado de natureza” e, logo, situá-los fora do jusnaturalismo, isto é, do direito universal dos homens à posse oriunda do seu trabalho. Se não cultivam a terra e os animais, logo, não tem direito de propriedade a ela! Perdem esse direito natural, segundo o pensamento eurocêntrico, que passa àqueles que passam a fazer uso racional e produtivo da terra, os colonizadores europeus.

Nesse sentido, o discurso do pioneirismo é um discurso excludente e universalista. Propõe uma origem única e exclusiva para o chamado sul do Brasil, que se consolidou como região nacional após a colonização não ibérica. Mas a origem do sul é intercultural. Entretanto, o relato histórico e a interculturalidade originárias desse sul diverso e milenar são invisibilizadas pelo discurso do colonizador pioneiro chegado a partir do século 19. É preciso democratizar a história, pois não conhecemos a história dos outros por eles mesmos. Precisamos conhecê-las sem uma crítica a priori sobre elas e as maneiras de contá-las. Por isso um dos pressupostos dessa tese é que os escritos revelados nos Trabalhos de Conclusão de Curso da LIISMA-UFSC indicam a colonialidade da categoria pioneirismo a partir de outro lugar de enunciação, que embora dentro da universidade, parte do lado fraturado da diferença colonial. É o discurso dos “Outros” do ocidente, dentro da academia, em conjugação intercultural entre saberes indígenas e conhecimento científico. Por esse motivo compreendo a interculturalidade aqui como projeto social, político e epistêmico

(WALSH, 2012, p. 51) para além da esfera exclusivamente étnico-cultural. Assim, os povos originários deixam de ser considerados “grupos étnicos” e tornam-se “povos”, para além da centralidade do Estado-nação, uma vez que

*Sus luchas no son simplemente luchas identitarias sino cognitivas, entre posiciones hegemónicas y subalternas relacionadas con diversas forma de producir y aplicar el conocimiento. Por eso, una manera distinta de concibir la interculturalidad es en torno del campo epistemológico, es decir, en relación con el conocimiento o conocimientos en plural.* (WALSH, 2012, p. 48)

Ressalto que essa pesquisa não se interessa por criar nem uma equivalência nem um antagonismo entre “pensamento indígena” e “ciência”, sem rebaixar as práticas cognitivas a simples dualismos ou a projetos abstratos de unidade, como que por um decreto discursivo. Muito menos uma substituição do paradigma hegemônico por uma nova hegemonia; mas, isto sim, a emergência de “outros” paradigmas a partir de lugares de fala geostóricos particulares que estão à margem do poder de enunciação no interior das fronteiras do sistema mundial colonial moderno. Trata-se da proposição de uma hermenêutica pluritópica (MIGNOLO, 2003) como método compreensivo, uma postura dialógica, fronteira, que procura manter o diálogo como fundamento do processo de conhecimento e a experiência dos(as) diversos(as) sujeitos(as) como critério de verdade. Isso demanda uma ruptura com a relação hierárquica entre sujeito e objeto e a necessidade de questionar para além dos contextos e das perspectivas de estudo, olhando para a própria metodologia a partir da qual esses estudos são concebidos, promovendo espaços de “*prácticas epistemológicas no solo desde sino entre y al interior, prácticas articuladoras que rompan con la división sujeto/objeto y, a la vez, transtornen el proyecto moderno de disciplinar la subjetividad*” (WALSH, 2002, p. 209).

Logo, a perspectiva teórico metodológica desse estudo não é no sentido de negar conhecimentos, mas trazer à tona as relações de poder entre eles e a liberdade de escolha do(a) pesquisador(a) em compreender e assimilar outros conhecimentos, manejando o afastamento quando necessário, mas mantendo prioritariamente o diálogo **com** e não **sobre**. Sabemos que a filosofia e a ciência modernas classificaram o *homo*

*sapiens* hierarquicamente, onde os considerados inferiores foram desumanizados pela ciência e pelo poder. Para Said (1995, p. 14),

muitos humanistas de profissão são [...] incapazes de estabelecer a conexão entre, de um lado, a longa e sórdida crueldade de práticas como a escravidão, a opressão racial e colonialista, o domínio imperial e, de outro, a poesia, a ficção e a filosofia da sociedade que adota tais práticas.

Como veremos ao longo dessa pesquisa, o discurso do pioneirismo é uma espécie de revalorização da colonização, agora, em contextos urbanos, na esteira da globalização capitalista. Porém, no sentido de afirmar uma particularidade (a de colonizadores) situada no polo ocidental da relação. Dito de outra maneira, o pioneirismo é um discurso de valorização e legitimação do universalismo europeu (WALLERSTEIN, 2007), que contribui para a continuidade do processo de invisibilização indígena na contemporaneidade. Nesse sentido, além de reposicionar a origem do sul, portanto, eu pretendo verificar como essa interculturalidade se manifesta atualmente e pensar a possibilidade de expandir o relato histórico acerca das origens socioculturais do sul do país. Para isso é preciso, por um lado, evidenciar o eurocentrismo do discurso do pioneiro colonizador não ibérico. Por outro lado, trazer à tona o discurso dos povos originários locais e estabelecer diálogo com eles. Assim caminhamos para a proposição de uma interculturalidade epistêmica e decolonial. Assim, embora a reflexão crítica central da tese se concentre em proporcionar um diagnóstico das origens da colonização no sul do Brasil, não deixa escapar uma espécie de prospecção, uma indicação de possibilidades não no sentido de um prognóstico, mas no sentido de um projeto.

Tal utopia se insere no projeto de uma sociedade intercultural e plurinacional onde a capacidade de enunciação dos povos subalternos, particularmente os povos originários, torne-se também uma legítima possibilidade de enunciação para que possam ser ouvidos e considerados em suas particularidades. Assim, embora Spivak (2012) tenha indicado como os subalternos são limitados a não serem escutados ou lidos por intelectuais que assumem a tarefa de representa-los, me proponho aqui a romper com essa hierarquia cognitiva e trazê-los(as) à tona a partir de suas próprias falas, como referências e não apenas e simplesmente como “objetos” de estudo. De acordo com Praxedes (s/d, p. 04), proponho que



No lugar destas formas preconceituosas e discriminatórias de classificação dos seres humanos espalhados pelo Globo, podemos construir uma política de reconhecimento da heterogeneidade cultural da humanidade e da pluralidade das formas de existência material e relação com o ambiente.

Indicando também as suas particularidades de organização da vida e de relato histórico.

Reconheço que ao mobilizar as categorias “índios”, “pioneiros”, “colonizadores” ou mesmo “povos originários” (etc.) também já estou diferenciando, introduzindo a relação identitária entre identidade/diferença na narrativa. Entretanto, procuro tomar o cuidado em não essencializar tais identidades, ou seja, tais posições de sujeito da realidade social em questão. Minha tentativa é exatamente oposta: tomar tais categorias como construções sociais, definidas por culturas diversas, relacionalmente, e indicar como tais identificações também geram imaginários e classificações sociais, nos quais alguns grupos ocupam posições de maior prestígio do que outros.



## 2. Gênese da modernidade/colonialidade: eurocentrismo e diferença colonial

Os valores ocidentais ou a “cosmovisão de modernidade” (LANDER, 2005, p. 33) são consagrados pelo pensamento eurocêntrico como indicadores de um padrão sociocultural considerado civilizado, elevado, superior, moderno. Trata-se de um paradigma societal universalista, um arquétipo de sentimento, pensamento e comportamento inculcado por instituições disciplinares como modelos de troca (capitalismo), de crença (cristianismo), de conhecimento (ciência), de história (progresso) de cultura (erudita), de relação afetiva/sexual (patriarcalismo, monogamia, heteronormatividade) e de fenótipo (branco). Uma espécie de “identidade imperial” (MIGNOLO, 2008, p. 294) direcionada a construir um modelo societal paradigmático com poder institucional de se impor como referência para todas as outras experiências humanas, isto é, baseado numa classificação arbitrária e racista, mas com pretensões universais supostamente destinadas à felicidade e ao bem estar coletivos. Conforme Ballestrin (2013, p. 109), contemporaneamente,

diversos autores e autoras, situados tanto nos centros quanto nas periferias da produção da geopolítica do conhecimento, questionam o universalismo etnocêntrico, o eurocentrismo teórico, o nacionalismo metodológico, o positivismo epistemológico e o neoliberalismo científico contidos no mainstream das ciências sociais. Essa busca tem informado um conjunto de elaborações denominadas Teorias e Epistemologias do Sul [...], as quais procuram valorizar e descobrir perspectivas trans-modernas, no sentido de Dussel, para a decolonização das ciências sociais.

De modo geral, pode-se dizer que tais perspectivas concentram-se em criticar o eurocentrismo das ciências humanas e sociais. O eurocentrismo é caracterizado pela centralidade da Europa na narrativa histórica hegemônica e pelo dualismo que a constitui como o polo positivo das experiências dos seres humanos, em oposição assimétrica ao arcabouço cultural de povos considerados “inferiores” e “atrasados”, os subalternos e subalternas no sistema mundial colonial moderno. O arcabouço de conhecimentos produzido sobre a matriz eurocêntrica é

fundamentado nas oito línguas que compõem a “identidade imperial”: grego, latim, espanhol, português, italiano, inglês, francês e alemão. Línguas edificadoras da cosmovisão ocidental de realidade. Logo, o eurocentrismo não nomina um local geográfico, mas a “hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/colonialidade” (MIGNOLO, 2008, p. 301).

Eurocentrismo é a maneira como a cosmovisão europeia da realidade institui-se imaginariamente como protagonista da história, reclamando para si a propriedade de determinado conjunto de valores, invenções e instituições com origens diversas que compõem o arcabouço do que conhecemos como modernidade (GOODY, 2008) e proporcionando, com isso, “uma universalidade radicalmente excludente” (LANDER, 2005, p. 27) na gênese do sistema mundial moderno colonial. Nas palavras de Nopes (2013, p. 03),

O eurocentrismo é uma categoria que implica na construção de discursos, saber e a construção de um “outro” inferiorizado para que a Europa emergja como *lócus* de uma enunciação na aparência universal, atópica e verdadeira; portanto, enquanto a Europa se constitui como centro emissor da história, constitui o “outro” subalternizado.

O eurocentrismo constitui a racionalidade própria da dominação colonial moderna, incidindo prerrogativa sobre a “história da humanidade”, que deve tomar o padrão civilizatório ocidental (leia-se europeu e, posteriormente, estadunidense) como modelo e referência na peregrinação secular da espécie humana da “selvageria” a “civilização”, em contínuo “progresso” até a “modernidade”. De acordo com Lander (2005, p. 36),

os diferentes recursos históricos (evangelização, civilização, o *fardo do homem branco*, modernização, desenvolvimento, globalização) têm todos como sustento a concepção de que há um padrão civilizatório que é simultaneamente *superior e normal*.

A modernidade é encarnada pelo pensamento eurocêntrico como uma necessidade histórica sob sua tutela. A temporalidade constituinte

da história em sua concepção eurocêntrica inclui tanto o rompimento com o tempo cíclico relacionado à natureza quanto com o discurso das histórias como *magistra vitae* – mestra da vida –, modelo exemplar de conduta inspirado nos acontecimentos do passado, fenômenos não encadeados numa única (meta)narrativa histórica da humanidade.

Segundo Dussel (2005, p. 63), “o ‘eurocentrismo’ da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como ‘centro’”, tornando uma fração relativamente provinciana do continente europeu como a unidade emissora da história, o lócus da “Civilização”, em detrimento do “Outro” subalternizado. Porto-Gonçalves (2005, p.11) destaca que “é essa visão eurocêntrica que nos impedirá de ver que não há um lugar ativo, a Europa, e lugares passivos, a América, por exemplo”, no forjar das relações sociais e da história da espécie humana. Para Quijano (2005, p. 227), “um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de *raça*, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial”.

A raça está imbricada ao trabalho e ao gênero (QUIJANO, 2000), numa estrutura de poder que envolve colonialismo, capitalismo e patriarcalismo (SANTOS, 2017). O projeto civilizatório europeu fomentou o culto do “progresso universal”, justificando o direito do capitalismo em colonizar os povos originários da denominada América, considerados “atrasados”, para que também se beneficiassem dos progressos da civilização. O suposto atraso seria porque as sociedades denominadas primitivas são diferentes da civilizada por não disporem, supostamente, de deus, leis, escrita, mercado, Estado e história. Essa é uma forma naturalizada, no imaginário social, de identificar o “primitivo” por meio de suas supostas ausências com relação à “civilização”, um traço característico do pensamento eurocêntrico.

Com o processo colonial inaugurou-se uma arquitetura generalizada das relações sociais que hoje açambarca praticamente todo o planeta. Com o início da colonização “inicia-se não apenas a organização colonial do mundo mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória” (LANDER, 2005, p. 26). Essa colonialidade do poder/saber resiste como uma espécie de herança colonial ao deslocamento da esfera de ação direta da colonização (o colonialismo) após as independências na América Latina, operando como um lastro na organização das relações sociais entre as populações sob dominação colonial. Conforme Todorov (2010a, p. 263), “a relação entre o saber e o poder, que pudemos observar durante a

conquista, não é contingente, mas constitutiva”. A conquista foi um processo que envolveu poder e saber. Sem essas duas dimensões seria impossível a colonização das Américas.

Por colonização entende-se a invasão de territórios alheios, dominação e exploração de suas respectivas populações, particularmente, no continente americano. Esse processo esteve atrelado à expansão do capitalismo comercial e do surgimento das primeiras potências imperiais mundiais, representadas fundamentalmente por Espanha e Portugal. O colonialismo oriundo do projeto europeu de colonização é uma relação de poder e administração *in loco*, isto é, o assentamento e estabelecimento dos colonizadores em determinado espaço. O fim desse sistema de exploração é questionável, uma vez que certa relação de dependência estende-se mesmo após as independências do pós Segunda Guerra Mundial como uma espécie de colonialismo interno das novas elites nacionais sobre os subalternos (CASANOVA, 2006), assim como práticas internacionais de ingerência e exploração de recursos naturais. Como essas categorias são convencionalmente inscritas no interior da história europeia, depreende-se que seu evento precursor mais fundamental foi a empreitada ibérica, em fins do século 15, no território que viria a ser caracterizado como continente Americano. Para Mignolo (2005, p. 73) o marco histórico desse processo “é a emergência do circuito comercial do Atlântico, no século XVI, [...] fundamental na história do capitalismo e da modernidade/colonialidade”, expandida por essas e outras potências coloniais na esteira da expansão do capitalismo industrial a partir do século 18, estabelecendo uma nova ordem mundial dirigida não mais por Portugal e Espanha, mas, sobretudo, por Grã-Bretanha e França e a dominação e exploração dos territórios de África e Ásia.

Assim, colonização e colonialismo referem-se ao processo concreto de ocupação e, logo, prática de poder sobre territórios e respectivas populações. Com a hegemonia planetária do capitalismo, do liberalismo e do moderno Estado-nação é possível dizer que o colonialismo, nesses termos, já não é um poder exercido diretamente por um império sobre suas colônias. A desarticulação do colonialismo, todavia, não significou seu fim, pois a estrutura de poder colonial é vigente no mundo contemporâneo na desigualdade de classes, de epistemes, de gêneros, de etnias, e, também, nas ações de ingerência internacional de países imperialistas por interesses econômicos. Além disso, como dito, devido à relação de dependência econômica estrutural dos países periféricos no sistema mundial, o colonialismo passou a ser gerido internamente pelas elites nacionais nas ex-colônias, facilitado

pela colonialidade do poder/saber naturalizada nas instituições e relações sociais e alinhado aos interesses supranacionais dos órgãos multilaterais e das corporações financeiras. A permanência da exploração capitalista e do Estado republicano, assim como a reprodução das relações coloniais na produção do conhecimento, indicam a vigência do padrão colonial do sistema mundial. Nesse sentido, por colonialidade compreende-se o outro lado da modernidade, operando de maneira transversal tanto a colonização como o colonialismo como uma espinha dorsal que os sustenta e articula aos ideais modernos eurocêntricos. Logo, a colonialidade não estabelece uma relação excludente com a colonização ou com o colonialismo, mas pode ser vista como complementar a elas no processo de exploração e dominação das colônias e de estabelecimento da ordem mundial moderna/colonial.

A colonialidade pauta-se também no conhecimento, como colonialidade do saber. Historicamente, o conhecimento científico se consolidou por meio da escrita que pode se identificada a uma tecnologia de dominação reservada às elites (JEAN, 2008). No colonialismo europeu a escrita também foi um instrumento de dominação sobre os povos ágrafos, cuja oralidade ocupava o lugar da enunciação cultural e registro da memória, ao lado de outras práticas de registro. O problema central não é a eficácia da escrita enquanto uma técnica humana (TODOROV, 2010b), mas a eleição da escrita como método exclusivo de acesso ao conhecimento. O pensamento não depende da escrita, nem mesmo o pensamento racional. Conforme Schiwy (2002, p. 123), *“pensar, a pesar del legado cartesiano, no toma lugar en aislamiento. Lo que sí se requiere es un contexto que le dé legitimación a esta forma de pensar”*. Por outro lado, a escrita permite maior precisão no registro dos acontecimentos. O que, ao longo do tempo, pode evidentemente favorecer a elaboração, uma vez que há maior índice de referências. A escrita também exige um padrão diferenciado ao da oralidade no que se refere à relação entre indivíduo e sociedade. A escrita tende a estimular a individualidade, enquanto a oralidade tende a enfatizar mais a coletividade.

O discurso universalista da história escrita associado à expansão do regime capitalista e do colonialismo permitiram a constituição de um paradigma societal no padrão colonial de poder, isto é, relacionado a um modelo de relações sociais muito bem marcado temporal e espacialmente como “europeu” e ligado aos impérios e posteriormente nações europeias em expansão. Nessa perspectiva o poder é uma relação social *“constituída por una trama continua de tres elementos:*

*dominación/explotación/conflicto respecto del control de las áreas decisivas de la existencia social humana*” (QUIJANO, 2002b, p. 50). Essas áreas são conformadas pelos seguintes âmbitos: a) o trabalho, seus recursos e produtos; b) o sexo, seus recursos e produtos; c) a autoridade coletiva, recursos e produtos; d) e a subjetividade/intersubjetividade e suas competências, especialmente o imaginário social e o modo de produção de conhecimento. Nas palavras de Mignolo (2005, p. 74),

a colonialidade do poder [...] foi e continua sendo uma estratégia da “modernidade” desde o momento da expansão da cristandade para além do Mediterrâneo (América, Ásia), que contribuiu para a auto definição da Europa, e foi parte indissociável do capitalismo, desde o século XVI. [...] Isto é, a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza.

A colonialidade do poder/saber fundamenta-se na exploração do ambiente, do trabalho, do sexo e da diferença colonial, que consiste numa fronteira identitária e epistêmica gerada a partir da relação entre os (supostamente) civilizados e seus outros, (supostamente) selvagens, isto é, carentes de escrita, história, razão. Fora, portanto, do modelo universalista europeu. Nas palavras de Fabian (2013, p. 171), “o que está em oposição, em conflito, na verdade, encerrado numa luta antagônica, não são as mesmas sociedades em diferentes estágios de desenvolvimento, mas diferentes sociedades voltadas umas para as outras, num mesmo tempo”. A diferença colonial articulada à dominação física e à exploração capitalista geram a subalternização dos povos colonizados e a consequente supressão de suas relações sociais, incluindo a subalternização do conhecimento e das formas de ocupação/interação com o ambiente.

A colonialidade é compreendida como o lado obscurecido da modernidade e, logo, do colonialismo, se entendido como parte do projeto de expansão do sistema mundial. Conforme Mignolo (2003, p. 41), a colonialidade do poder/saber se articula a partir das seguintes relações: a) “a classificação e reclassificação da população do planeta – o conceito de ‘cultura’ torna-se crucial para essa tarefa de classificar e reclassificar”; b) “uma estrutura funcional institucional para articular e administrar tais classificações (aparato de Estado, universidades, igreja etc.)”; c) “a definição de espaços adequados para esses objetivos”; d)



“uma perspectiva epistemológica para articular o sentido e o perfil da nova matriz de poder e a partir da qual canalizar a nova produção de conhecimento”. Segundo Wallerstein (2007, p. 94), “as estruturas de saber [...] são elemento essencial do funcionamento e da legitimação das estruturas políticas, econômicas e sociais do sistema”.

A arquitetura generalizada das relações sociais iniciada com as colonizações estabeleceu eixos na divisão social do trabalho no sistema mundial articulado em torno do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado (SANTOS, 2017) ou seja, da classe, da “raça” e do gênero (QUIJANO, 2000). A conquista ibérica é convertida no marco inicial de dois processos retroalimentares: da “modernidade” e da “organização colonial do mundo”.

A expansão ocidental posterior ao século 16 não foi apenas econômica e religiosa, mas também a expansão de formas hegemônicas de conhecimento que moldaram a própria concepção de economia e de religião. Em outras palavras, foi a expansão de um conceito ‘representacional’ de conhecimento e cognição [...], que se impôs como hegemonia epistêmica, política e ética. (MIGNOLO, 2003, p. 48)

A colonialidade do poder/saber é constitutiva do sistema que se perpetua como elemento ordenador das relações sociais no planeta, particularmente na América Latina, como o lado invisibilizado da narrativa vigorante da modernidade e que, como tal, contribui para a manutenção da dominação colonial no mundo contemporâneo, pretensamente “descolonizado”. Tal colonialidade é perceptível também no discurso do pioneirismo em pauta, a partir do qual é comum encontrarmos passagens laudatórias à colonização nos meios midiáticos, discursos políticos e literaturas memorialísticas. Assim como em determinada parcela do saber das ciências humanas e sociais, que tendem a reproduzir o discurso da colonização de maneira essencialista, enquadrando a narrativa histórica ao “tempo da colonização” como o início da história local, ponto de partida da “Civilização”. Fabian (2013, p. 161) sublinha que “nem o Espaço político nem o Tempo político são recursos naturais. Eles são instrumentos de poder ideologicamente construídos”. Por isso é importante indagar-nos quais interesses políticos o tempo-espaço representa para o discurso do pioneirismo.

A colonialidade da categoria pioneirismo consiste tanto nesse arranjo epistêmico como em seus fundamentos históricos, onde o processo de colonização a ele subjacente é caracterizado não como um complexo jogo de relações de dominação e poder, mas como uma espécie de efeito benéfico da “modernidade”, tornando túrbido o lado que subjuga. Pelos termos utilizados em vários casos para caracterizar os “pioneiros colonizadores” tais como “coragem”, “determinação”, “epopeia”, “odisseia”, “civilização”, “progresso” (entre outros) é possível detectar o aspecto laudatório adotado pela narrativa do colonizador não ibérico no sul do Brasil.

## 2.1 Modernidade/colonialidade e diferença colonial

Importante frisar que essa tese não trata apenas de reconhecer a pretensão universalista da leitura eurocêntrica da história, mas focalizar suas margens, concebendo essas margens como constituintes da história da “modernidade” ou do que Mignolo (2003), partindo da concepção de “sistema mundo” de Wallerstein (1974) – porém diferenciando dela em alguns aspectos<sup>28</sup> –, categorizou como sistema mundial moderno/colonial, ou modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2003). Tal reposicionamento permite evidenciar a participação da colonialidade no engendramento da modernidade, isto é, a participação dos(as) subalternos(as) enquanto sujeitos(as) da história, pondo em evidência outras temporalidades, espacialidades e racionalidades constituintes da história da modernidade/colonialidade além daquela centrada na experiência europeia. Modernidade e colonialidade representam, enfim, aspectos complementares no mesmo processo histórico.

Em síntese, pode-se afirmar que o sistema mundial moderno colonial, ou modernidade/colonialidade é conformado por um modelo econômico, político, epistêmico e cultural de relações e práticas bio-sociais gerado na relação entre projetos globais, oriundos de nações imperialistas, e histórias locais de povos colonizados por essas potências eminentemente intercontinentais. Nas palavras de Dussel (2005, p. 61), “empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do sistema mundo). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si”. Mignolo (2009, p. 171) salienta que “*a finales del siglo XV se construyeron las fronteras no solo en términos geográficos y relacionados con las extensiones y los limites del*

---

<sup>28</sup> Para maiores informações acerca da divergência com Wallerstein cf. MIGNOLO, (2003, pg. 13 e 49; 2005, pg. 91-92).

*Océano Atlántico sino también en términos de las fronteras de la humanidad.*” Segundo Todorov (2010a, p. 07)

[...] é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade presente. Apesar de toda data que permite separar duas épocas ser arbitrária, nenhuma é mais indicada para marcar o início da era moderna do que o ano de 1492, ano em que Colombo atravessa o oceano Atlântico.

A colonialidade do poder deriva de uma diferenciação social fundante, a diferença colonial (MIGNOLO, 2003), fruto do encontro ocorrido entre o projeto colonial europeu e as histórias locais redefinidas após a colonização. A subalternização das populações colonizadas nos processos de conquista e hegemonia imperialista/colonial, sua inclusão desigual ou subserviente na relação, é compreendida como negação fundamental das alteridades, da coetaneidade que “se assenta sobre a negação da materialidade temporal da comunicação por meio da linguagem” (FABIAN, 2013, p. 178). Isto é, a negação da simultaneidade temporal das cosmovisões em interação, uma forma de usar a diferença como distanciamento histórico, numa perspectiva histórica linear e exclusiva. Conforme Mignolo (2003, p. 10),

a diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. [...] é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta.

A diferença colonial corresponde ao não reconhecimento da alteridade. É a negação do “Outro” e sua consequente subalternização. É o sentimento de superioridade que, segundo Chatterjee (2008, p. 30), “se aplica quando se defende que uma proposição normativa de suposta validade universal [...] não se aplica à colônia em razão de alguma deficiência moral inerente a esta última”. Esse foi o caso, por exemplo, da aparente contradição entre a política da liberdade praticada pela *commonwealth* no interior do território britânico em concomitância com

o regime de escravização mantido em suas colônias na América até fins do século 18, como argumenta Losurdo (2006). Nesse sentido,

a negação do direito do colonizado começa pela afirmação do direito do colonizador; é a negação de um direito coletivo por um direito individual; Locke no segundo *Treatise of government*, elabora mais concretamente esse direito como direito de propriedade, como propriedade privada, [...] fundamentalmente o direito de um indivíduo sobre si mesmo [...]. A ordem da sociedade terá de responder à faculdade do indivíduo. Não há direito legítimo fora desta composição. [...] se não há cultivo ou colheita, nem a ocupação efetiva serve para gerar direitos; outros usos não valem, essa parte da terra, esse continente da América, ainda que povoado, pode ser considerado desocupado, à disposição do primeiro colono que chegue e se estabeleça. O indígena que não se atenha a esses conceitos, a tal cultura, não tem nenhum direito. (CLAVERO *apud* LANDER, 2005, p. 27)

Nessa perspectiva relacional não há uma modernidade pura, com um ponto de partida fixo e único. Há um complexo processo de interação entre os sujeitos e sujeitas envolvidos(as). Logo, com historicidades que emanam de diversas combinações entre tempo e espaço. A “Europa ocidental” que pôde surgir ao extremo oeste da Eurásia a partir do século 15 já não é mais a mitológica filha de Agenor, o Rei semita da Fenícia, mas justamente a Europa renascentista, que se diz herdeira histórica do legado greco-romano e berço do renascimento, do iluminismo e da modernidade, isto é, do que se considera, nessa perspectiva, como a História. Segundo Dussel (2005, p. 56) “o que será a Europa ‘moderna’ [...] não é a Grécia originária, está fora de seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não-humano”. Além disso, sabe-se que boa parte das invenções e das histórias ditas europeias foram apropriadas de outras civilizações e reelaboradas como próprias (GOODY, 2008) pelos europeus.

Como em toda relação identitária, à autodenominada Europa moderna só é possível existência mediante a constituição de uma alteridade projetada em outras coletividades humanas. Particularmente na América os “selvagens”, incivilizados e supostamente irracionais, em

oposição aos europeus. Essa relação assimétrica fundante será a base para a conseguinte constituição de um imaginário de “Europa” num sentido eurocêntrico. “O imaginário faz parte de um campo de representação e, como expressão do pensamento, se manifesta por imagens e discursos que pretendem dar uma definição da realidade” (PESAVENTO, 1995, p. 15). Enquanto representação o imaginário envolve uma dimensão simbólica, a relação entre imagens, palavras e coisas (significantes) e seus respectivos significados no imaginário social, que podem ser alvos de disputas pela consagração do significado correto ou verdadeiro. A sociedade não possui apenas uma instituição concreta e material, mas, igualmente, uma instituição simbólica.

## 2.2 A “teoria” entre o universal e o particular

Segundo Wallerstein (2007, p. 109) os pilares fundamentais do universalismo europeu assentam-se no “direito dos que acreditam defender valores universais e intervir contra os bárbaros”, no “particularismo essencialista do Orientalismo” e no “universalismo científico”, isto é, no fardo da civilização, no etnocentrismo europeu e na fé numa razão soberana capaz de ser enunciadora de verdades atópicas. Nessa perspectiva, o engendramento de uma “História Universal” é apresentado como um saber cuja enunciação vincula-se a uma “razão desencarnada” que nos informa a partir de algum limbo, “*es decir, la razón es una entidad que se produce a si misma sin ser el producto de otra*” (PESÁNTEZ, 2013, p. 15).

Os povos dominantes do que conhecemos hoje como Europa lograram êxito no processo paradoxal de estabelecerem-se como uma civilização histórica e culturalmente peculiar, excepcional, e, no entanto, com exclusiva vocação universalista. Mas como estabelecer o universal por meio do particular? Para Silva, Nopes e Vilela (2012, p. 45),

Esse projeto de Europa como criadora da cultura e da arte, só é possível de ser concretizado em uma figura anteposta a um espaço/tempo que é um “outro” (anterior a esse projeto paralelo com os descobrimentos iniciados pelos ibéricos) que o reflete, o imita em forma de simulacro ou tentando concretizar a referência na íntegra.

A naturalização do tempo moderno, por um lado, envolveu o rompimento com a escatologia bíblica e a instituição de referenciais

temporais obtidos pelo calendário ocidental e pela cronologia (LE GOFF, 2003). Por outro lado, exigiu o redimensionamento da relação entre passado e futuro em perspectiva teleológica, ordenada numa linearidade onde o passado é associado a um antes atrasado ou obsoleto, e o futuro relegado ao horizonte sempre incompleto da marcha do progresso. Segundo Castro-Gomes e Rivera (2002, p. 62), há quatro formas europeias de teleologia da história: cristianismo durante o século 16 e 17; civilização nos séculos 18 e 19; desenvolvimento no século 20; e globalização desde o final do 20 e atualmente vigente.

Wallerstein (2007) indica os três aspectos centrais da estrutura de saber do sistema mundo colonial moderno como: a) sistema universitário; b) linha divisória entre as duas culturas (ciências e humanidades ou epistemologia e hermenêutica); e c) o papel especial das ciências sociais. Essa estrutura é marcada fundamentalmente pelo universalismo científico como lugar de verdade inquestionável por outras formas de saber. Assim, a capacidade de construção de conhecimentos considerados verdadeiros e de teorização fica restrita à autoridade científica. Entretanto, “[...] a autoridade do último e mais poderoso dos universalismos europeus, o universalismo científico, não é mais inquestionável” (WALLERSTEIN, 2007, p. 107), abrindo margem para o questionamento do que é e a quem serve a “Teoria”.

Na acepção de Connel (2012, p. 09) “Teoria é o trabalho que o centro faz”, sendo que a divisão social do trabalho intelectual implica uma dimensão geopolítica. Isso significa que as diretrizes de trabalho que lastreiam e fundamentam o processo de criação de conhecimento estão concentradas em instituições oriundas do “Norte Global”. A perspectiva da “Metrópole” é concebida para analisar uma sociedade sem determinações externas, ou seja, não considera o impacto do processo colonial, ou da colonialidade do poder/saber em sua metodologia. Isso fica ainda mais evidente quando percebemos que os critérios de excelência para o conhecimento acadêmico são produzidos no “hemisfério norte”, para onde também vão os intelectuais do sul a procura de especialização. Uma vez acomodados à lógica de produção acadêmica canônica, os(as) intelectuais oriundos da periferia da modernidade/colonialidade acabam se tornando “informantes da Metrópole”, analisando suas realidades em abstração à sua especificidade histórica colonial ou então utilizando parâmetros universalistas em estudos comparativos para explicar e diagnosticar as falhas dos “subdesenvolvidos”.

Nessa conjuntura, torna-se emergente a tarefa de criar táticas que possibilitem resistência perante a hegemonia da Metrópole criando “um

modelo para uma organização global, na qual muitos mundos irão co-existir, sem serem dominados em nome de uma simplicidade e de uma reprodução de oposições binárias (MIGNOLO, 2008, p. 319). Ressalto a co-existência, para enfatizar que um pensamento liminar, uma “epistemologia de fronteira” (MIGNOLO, 2008, p. 297) não prega a ressurreição de antigas animosidades sociais intra e internacionais, nem mesmo a fomentação de atuais; propõe-se justamente a evitar qualquer fundamentalismo, seja ocidental ou não-ocidental.

Partindo disso, de que uma transformação nos moldes de se produzir e consumir teoria é não só possível como necessária, quais são as táticas possíveis para efetuar essa guinada? De acordo com Connel (2012, p. 11) as mais comuns têm sido “ênfatisar as distintas tradições nacionais ou estilos de trabalho intelectual”; esquadrinhar sistemas originários/indígenas de conhecimento que estiveram “originalmente fora do sistema euro-centrado e que talvez ainda possa estabelecer uma base para autonomia”; promover a crítica descolonial do pensamento eurocêntrico; e encontrar bases não eurocêtricas para um “universalismo alternativo”. Para isso é necessário considerarmos um “pluralismo epistemológico” (OLIVÉ *et al*, 2009), onde se encaixam a “hermenêutica pluritópica” (MIGNOLO, 2003) e a “interculturalidade crítica” (WALSH, 2012), projetos que sofrem considerável resistência na instituição acadêmico-científica. Mignolo (2008) afirma que para levar tal projeto a cabo os(as) pesquisadores(as) precisam praticar a “desobediência epistêmica”, uma vez que a desobediência civil, apenas, não basta. Nesse sentido, toda transformação decolonial, decolonização política do racismo, do patriarcalismo, do racionalismo (etc.) deve suscitar desobediência política e epistêmica.

Sem tomar essa medida e iniciar esse movimento, não será possível o *desencadeamento epistêmico* e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares.

Não seremos capazes de ultrapassar os limites do Marxismo, os limites do Freudismo e Lacanismo, os limites do Foucauldianismo; ou os limites da Escola de Frankfurt, incluindo um pensador fundamentado na história dos judeus e da língua

alemã tão esplêndido quanto Walter Benjamin.  
(MIGNOLO, 2003, p. 288)

Um cuidado adicional a ser tomado é evitar a inversão dos polos da dicotomia modernidade-tradição da teoria do desenvolvimento, como se pudéssemos retroceder a tempos passados criando clivagens sociais e espaciais ao longo do planeta, ou, ainda, generalizar uma “síndrome de Policarpo Quaresma” como projeto de nação. Certamente que deve haver intercâmbio entre o pensamento gerado no hemisfério norte e as preocupações do sul. Trata-se de repensar as condições sob as quais se gesta o pensamento e tomar em conta os pressupostos e possibilidades distintas que outras epistemes, além da ocidental, podem apresentar para a pesquisa e a teorização social. O futuro da teoria social pode ser inclusivo, não exclusivo. Uma pesquisa que leve em conta os complexos epistêmicos dos povos indígenas, por exemplo, deve estar focada nas transformações do conhecimento e da sociedade colonizada. Tais transformações devem questionar-se sobre os impactos de teorias produzidas a partir do norte e aplicadas ao sul, como no caso do neoliberalismo que, não obstante suas raízes teóricas estarem fundadas no desmonte do Estado de bem estar social a partir dos países industrializados, foi incorporado primeiro no Chile e após em outros países que sequer chegaram a contar com um Estado de bem estar social tal como o denominado Primeiro Mundo. São conexões a serem feitas por teorias que partam da diferença colonial.

A mudança que ocorrerá na teoria social pelo crescimento de perspectivas do Sul é, em parte, por conta do advento de novos assuntos, tais como a violência ontoformativa e a importância social da terra, mas também em parte envolve perspectivas alternativas sobre temas já existentes.  
(CONNEL, 2012, p. 14)

Um diálogo intercultural, decolonial, permeado por uma razão encarnada, situada, pode ser uma forma não ortodoxa de realizar a teoria em um espectro mais amplo e inclusivo, assim como proporcionar a “justiça entre saberes” (SANTOS, 2017) como forma de ação prática contra o “epistemicídio” (SANTOS e MENESES, 2009), ou seja, no sentido de valorização e preservação dos saberes subalternizados na modernidade/colonialidade. Para isso se faz necessário uma medida de desobediência epistêmica que considere quatro aspectos: irromper com a



razão colonial, com a visão eurocêntrica de “modernidade”, com a ideia de que o projeto decolonial deve ser centrado na mestiçagem – categoria que generaliza a heterogeneidade latinoamericana, encobrendo formas de dominação de uma “elite crioula” – e com os limites linguísticos, uma vez que a filosofia latinoamericana é bilíngue em um continente poliglota (PESÁNTEZ, 2013, pp. 19-20). Mignolo (2008) anotou a necessidade de estabelecer diálogo também a partir de línguas excluídas da cosmologia linguística da identidade imperial. Isso abriria caminho tanto para um diálogo filosófico intercultural como para uma relação de interculturalidade.

A interculturalidade deve ser entendida no contexto do pensamento e dos projetos descoloniais. Ao contrário do multiculturalismo, que foi uma invenção do Estado-nacional nos EUA para conceder “cultura” enquanto mantém “epistemologia”, inter-culturalidade nos Andes é um conceito introduzido por intelectuais indígenas para reivindicar direitos epistêmicos. A inter-cultura, na verdade, significa inter-epistemologia, um diálogo intenso que é o diálogo do futuro entre cosmologia não ocidental (aymara, afros, árabe-islâmicos, hindi, bambara, etc.) e ocidental (grego, latim, italiano, espanhol, alemão, inglês, português). Aqui você acha exatamente a razão por que a cosmologia ocidental é “uni-versal” (em suas diferenças) e imperial enquanto o pensamento e as epistemologias descoloniais tiveram que ser pluri-versais: aquilo que as línguas e as cosmologias não ocidentais tinham em comum é terem sido forçadas a lidar com a cosmologia ocidental (mais uma vez, grego, latim e línguas européias imperiais modernas e sua epistemologia). (MIGNOLO, 2008, p. 316)

Adentrar o estudo da “modernidade” a partir de uma “crítica negativa” é fundamental para decolonizar categorias explicativas arraigadas, perfazendo os caminhos históricos de sua genealogia e a crítica de seus usos. Esse é justamente o movimento que proponho a respeito da categoria “pioneirismo”. Demonstrar sua posição eurocentrada e estabelecer um diálogo intercultural, fronteiro, engendrado por meio de uma hermenêutica pluritópica com os saberes dos povos originários, possibilitando análise a partir de uma perspectiva

liminar sobre o relato das origens históricas do atual sul do Brasil. Novamente, não se trata de inverter a métrica da geopolítica atual. Um discurso de libertação está fadado a tornar-se instrumento do que combate quando avança as fronteiras da opressão, pois inverter a hierarquia não significa extirpar a dominação, seja ela de classe, etnia, gênero, geração (etc.).

### 2.3 Eurocentrismo nas ciências humanas e sociais

Sabemos que a expansão da racionalidade científica está imbricada à hegemonia da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2003). Nesse sentido, Leff (2016, s/p) questiona:

*Si entendemos la ciencia social como una construcción reflexiva sobre los hechos y los procesos sociales – como un proceso de “destilación” de la percepción y de la nominación primaria del hecho social que se configura en los imaginarios sociales, como una reflexión de segundo orden en relación con el estadio primario de la configuración de una autocomprensión de la vida, sea en la forma de un imaginario, de una cosmovisión o de una conciencia práctica –, ¿cómo habría de configurarse ese nivel de comprensión de los hechos sociales de manera que se conjugue con la autocomprensión de los propios actores sociales sobre sus procesos “internos” de construcción social?*

A questão evidencia o lugar dos sujeitos da enunciação científica e, logo, as redes intersubjetivas nas quais se situam e por meio das quais constroem os discursos. A subjetividade epistêmica é um dos componentes do pertencimento sociocultural dos(as) cientistas sociais, envolvendo lugares de classe, de gênero, étnicos, epistêmicos, culturais (etc.) os quais, quando analisados a rigor, evidenciam o eurocentrismo das ciências sociais. Nota-se que tanto a filosofia europeia moderna como as ciências humanas e sociais são lastreadas por concepções eurocêntricas e racistas. Praxedes (s/d) evidencia os aspectos racistas de pensadores como Kant, Hegel, Comte, Tocqueville, Weber, Durkheim e Marx. Conforme Praxedes (*Idem*),

realizar uma pesquisa para encontrar aspectos eurocêntricos e racistas nas obras dos mais reconhecidos pensadores considerados clássicos chega a ser uma tarefa simples. O problema é que geralmente essa não é uma preocupação dos estudiosos e dos professores universitários.

Noções como “civilização”, “desenvolvimento”, “progresso” e “modernidade” (entre outras tantas) remetem a uma relação antropocêntrica com o tempo-espaço e às separações operadas pela cosmovisão de modernidade na maneira de se compreender a realidade. Segundo Lander (2005, pp. 23-26), em primeiro lugar, a) separação religiosa, judaico-cristã, entre Deus (o sagrado), o homem (o humano) e a natureza; b) (a partir da Ilustração francesa): ruptura ontológica entre corpo e mente, razão e mundo; c) separação entre sujeito e objeto; e d) separação entre tempo e espaço. Lander (2005, p. 25) assinala ainda que é criada assim “uma *fissura ontológica* entre a razão e o mundo [...] base de um conhecimento *descorporizado e descontextualizado* [...] que pretende ser des-subjetivado (isto é, objetivo) e universal”. Segundo Mignolo (2003, p. 41),

Da perspectiva epistemológica, o saber e as histórias locais europeias foram vistos como projetos globais, desde o sonho de um *Orbis universalis christianus* até a crença de Hegel em uma história universal, narrada de uma perspectiva que situa a Europa como ponto de referência e de chegada. A história universal contada por Hegel é *uma* história universal na qual a maioria dos *atores* não teve a oportunidade de ser também *narradores*.

A filosofia hegeliana tende a privilegiar a lógica universalista em detrimento dos sujeitos e de suas ações sociais regulares, cotidianas. Deixando assim as práticas de inúmeros sujeitos de fora da narrativa universal da história. Tertulian (s/d, p. 59) apropriando-se dos escritos de Nicolai Hartmann (1882-1950), indica como esse, em sua crítica a Hegel, escreveu o seguinte acerca da filosofia da história hegeliana:

essa faz valer como historicamente real [*geschichtlich-wirklich*] somente aquilo que é realização da “Ideia” [*eines substantiell*]

*wirkenden geistigen Prinzip*, “de um princípio espiritual que age de maneira substancial”), enquanto a grande massa dos homens, dos acontecimentos, dos destinos privados permanece “irreal” [*unwirklich*] e se torna massa de detritos da história [*zum Schutt der Geschichte zurückfällt*]: A violência metafísica do conceito teleológico da realidade talvez nunca se tenha apresentado com tão terrível clareza como nesta tardia extremização.

Somente a partir desse escopo de pressupostos e abstrações foi possível surgir as ciências humanas e sociais como disciplinas, que acabaram contribuindo para estabelecer uma suposta superioridade do ocidente com base em seus “avanços” sobre o “atraso” dos seus “outros”, como no caso exemplar da antropologia, uma ferramenta muito eficaz de dominação colonial (FABIAN, 2013). Lander (2005, p. 35) afirma ainda que é com as ciências sociais que se dá o “processo de cientificação da sociedade liberal, sua objetivação e universalização e, portanto, sua naturalização”.

As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc.) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o dever ser para todos os povos do planeta. (LANDER, 2005, p. 04)

Pesantéz (2013) defende a tese de que a “razão” é caracterizada por uma fronteira “étnica”, isto é, que têm “cor”, que o trabalho intelectual é marcado por uma espécie de segregação étnico-racial, o que também explica o uso da categoria “raça” para compreender a realidade latinoamericana.

*La “blanquitud” ética y la blancura étnica del capital en interacción mutua han mostrado que la “razón” no es ajena al color; pues su configuración al interior de la constitución del capital, forja un racismo identitário encaminado a asociarse con el color; por ello hablamos del “color” de la razón.* (PESÁNTEZ, 2013, P. 93)

Logo, é importante reconhecer que a filosofia não é atributo exclusivo da Europa ocidental. Essa impressão de uma matriz filosófica única e desencarnada gera a sensação de um saber atemporal e atópico, espécie de verdadeiro representante da Razão universal, como “*un conocimiento antes del conocimiento*” (PESÁNTEZ, 2013, pp. 17-18). Conforme Grosfoguel (2007, pp. 64-65):

*Se trata, entonces, de una filosofía en la que el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnia, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie [...]. Será asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y de la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico.*

Nas ciências sociais, a centralização e hierarquização do modelo de conhecimento também segue determinados protocolos canônicos, entre os quais se inclui a “neutralidade axiológica” (WEBER, 2006), por meio do controle da relação do pesquisador(a) com os valores morais próprios e do ambiente social em questão, isto é, da separação entre “juízos de valores” e “juízos dos fatos”. Para Weber (2006) o conhecimento científico atem-se aos fatos e evita avaliações de qualidade. Isso é a marca de sua “objetividade” possível, compreendida como “neutralidade axiológica”, o controle das análises sobre os fatos, evitando valores, ainda que a própria escolha do tema e a articulação da problemática já indiquem, de saída, a parcialidade do(a) cientista, assim como o que é considerado relevante ou não de ser pesquisado para o contexto no qual se insere. Conforme Cohn (2006, pp. 11-12), “sem referências a valores [na gênese da pesquisa] não se pratica ciência (pois então ela carece de interesse)”. Logo, as ciências humanas e sociais, por maior que seja o esforço para aproximar-se da inteligibilidade plena sobre os fenômenos em suas análises, não são capazes de oferecer uma explicação universal e definitiva para a realidade, já que se limitam a incidir sobre aspectos parciais e finitos dessa mesma realidade, pois o número de acontecimentos é infinito no espaço e no tempo sendo

praticamente impossível de ser capturado em sua totalidade fenomênica. Conforme Weber (2006, p. 43):

*Não existe nenhuma análise científica puramente “objetiva” da vida cultural, ou [...] dos “fenômenos sociais”, que seja independente de determinadas perspectivas especiais e parciais, graças às quais essas manifestações possam ser, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas, analisadas e organizadas na exposição, como objeto de pesquisa.*

Os fatos podem ser descritos como conhecimento empírico; as qualidades, como valores gerados sobre esses fatos. A observação dos fatos é sempre parcial, depende de onde se situa o sujeito do conhecimento, assim como as qualidades variam de acordo com a cultura na qual se inserem. Tanto os fatos empíricos como as qualidades culturais tem suas parcialidades. Entretanto, “De modo algum que os juízos de valor, por se basearem em última instância em determinados ideais e portanto terem origem ‘subjéctiva’, estejam *excluídos* da discussão científica” (WEBER, 2006, p. 15). As “ciências da cultura”, ou, ciências humanas e sociais, encarnam, em alguma medida, as qualidades culturais dos “sujeitos” da análise sobre os “objetos”, isto é, dos(as) pesquisadores(as) sobre os fatos. Nesse sentido, podemos argumentar, com Weber (2006, p. 44), que “[...] todo conhecimento reflexivo da realidade infinita realizado pelo espírito humano finito baseia-se no pressuposto tácito de que apenas um *fragmento* limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica”. Weber (2006) descreveria a ciência como uma atividade intelectual que se propõe a ordenar os fenômenos sobre os quais se debruça, estabelecendo relações lógicas e passíveis de verificação empírica entre eles num ordenamento racional da realidade. Entretanto, ressaltaria que “o domínio do trabalho científico não tem por base as conexões “*objetivas*” entre as “*coisas*”, mas as conexões *conceituais* entre os *problemas*” (WEBER, 2006, p. 37).

A tradição hermenêutica é oriunda das humanidades ideográficas, isto é, que se propõem representar as ideias por meio de símbolos, ou seja, de outras ideias. Diferente da tradição epistemológica, oriunda das ciências nomotéticas, que propõem a definição de leis com poder de verdade. A separação entre as “duas culturas”, desde o século das luzes,

criou uma abstração entre a hermenêutica e a epistemologia, gerando também a separação entre as ciências humanas e sociais. Desde então, “coube à hermenêutica o domínio do sentido e da compreensão humana e à epistemologia, o do conhecimento e da verdade” (MIGNOLO, 2003, p. 31). Mesmo com tal separação, uma sociologia compreensiva, em termos weberianos, vincula-se a uma perspectiva hermenêutica, crítica à validade de leis universais para as ciências humanas e sociais (ou “ciências da cultura”, conforme Weber [2006]). Essa postura abre precedente para a proposição de uma “hermenêutica pluritópica” (MIGNOLO, 2003), isto é, uma atividade sistemática de reflexão interpretativa dos fenômenos situada em mais de um lugar de fala. Entretanto, salienta-se que, diferentemente da concepção hermenêutica ocidental, a hermenêutica pluritópica, enquanto pensamento de fronteira, destaca que “o problema não é descrever na ‘realidade’ os dois lados da fronteira. O problema é fazê-lo a partir de sua exterioridade [...]. O objetivo é apagar a distinção entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido” (MIGNOLO, 2003, p. 42).

O regime da verdade científica é marcado por uma separação dualista, impermeabilidade, entre fato e valor. Pela tentativa de uma assepsia do pensamento e da verdade científica. No entanto, uma ruptura completa entre fato e valor são improváveis, na medida em que construímos parcial e situadamente nossos conhecimentos de mundo, criando análises sobre conceitos e tipos generalizadores da realidade que servem para classificarmos e explicarmos as relações sociais, dificilmente esgotando as variáveis envolvidas na complexidade de um acontecimento. Além disso, se a compreensão é, no limite, individual, o sentido não se realiza fora de uma esfera social, logo, submetido a fugacidades constantes.

As categorias de pensamento são aproximações, tentativas de responder às questões impostas à realidade, meios que permitem inteligibilidade por meio da construção de sentidos. Mas, em deslocamento ao que se propõe com frequência, esses sentidos não representam uma universalidade amparada numa razão abstrata. A razão é encarnada (PESÁNTEZ, 2013), isto é, exprime-se por meio de um sujeito ou sujeita que enuncia e cria relações a partir de uma situação, de uma trama social. Por isso tais categorias costumam não corresponder a uma “inteligibilidade unívoca” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 124), mas a problemas situados cultural e historicamente.

Diante disso, é fundamental ater-se aos juízos dos fatos, porém sem ignorar os juízos de valores oriundos da situação epistêmica, sociocultural, ética e política do pesquisador(a), isto é, a partir de uma

leitura da realidade enquanto um sujeito temporal e espacialmente situado. Conforme Leff (2016, s/p), “*toda intervención en el mundo se ejerce desde su comprensión*” (LEFF, 2016, s/p). Fundamental é avaliar o lugar próprio no interior das relações que se observa e relata, refletindo sobre esse lugar e os interesses da pesquisa num processo de objetivação que tende a evitar ciladas e maniqueísmos grosseiros nas elaborações, análises e considerações.

Nesse sentido, com relação à problemática particular dessa tese, explicita-se como os(as) observadores(as) mais alinhados à cultura e à situação dos colonizadores pioneiros farão uma análise dos fatos a partir da parcela onde se situam; já os(as) observadores(as) mais vinculados(as) aos povos originários tenderão a alinhar-se à sua parcialidade nos fatos e aos juízos de valores relacionados ao seu lugar de fala. A referência utilizada para mediar essa análise é o índice de convergência e divergência entre o discurso do pioneirismo e os discursos indígenas com relação aos indicadores da cosmovisão de modernidade (LANDER, 2005) e, no caso dos Trabalhos de Conclusão de Curso guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng, também com os indicadores de uma produção de conhecimento “mais autônoma da episteme moderno/colonial” (ESCOBAR, 2016).

Segundo Weber (2006, p. 47), “salvo o caso da mecânica pura, nenhuma ciência da natureza pode prescindir da qualidade”. Já para Santos (2003), a objetividade apregoada secularmente pelo pensamento científico é um ideal inatingível na sua integridade, uma vez que todas as ciências são humanas, mesmo as ditas exatas, isto é, elaboradas por e para os seres humanos. Isso indica como o pensamento científico precisa ser situado e revisto conforme necessário.

As ciências humanas e sociais são compostas por campos disciplinares especializados com fronteiras relativamente bem definidas. Nas versões mais situadas no campo do positivismo, há uma constante elaboração dos métodos e instrumentos de pesquisa para atingir padrões mais acentuados de objetividade e poder de inferência ou generalização, especialmente por meio de metodologias quantitativas, fundamentadas em dados estatísticos e cálculos matemáticos. Embora o senso de que a matemática representa a mais pura realidade, o ápice da objetividade humana, ela também é uma construção de padrões explicativos oriundos das necessidades e projeções propriamente humanas. A realidade descrita e demonstrada pela quantificação matemática tornou-se amplamente aceita especialmente a partir da construção da ideia de realidade objetiva a partir dos astrônomos do século 16 e 17 e da comprovação do heliocentrismo e da circunferência do planeta terra.



Segundo Jorion (2009, p. 10) foi a partir de então que “*tous les modes de la preuve, du plus fiable au plus faible, seraient désormais utilisés sans discrimination dans la démonstration mathématique*”.<sup>29</sup> Tais princípios aproximam-se dos protocolos das ciências naturais ou exatas e tendem a representar uma maior eficácia às análises das ciências sociais. O que nem sempre acontece, pois mesmo no caso das ciências chamadas naturais há uma diferença fundamental “entre as leis das ciências da natureza e as leis objetivas da natureza” (TEVES, 2002, p. 58).

De qualquer modo, as ciências naturais atingem um padrão de inteligibilidade diferenciado das ciências humanas e sociais, devido a seus métodos de intervenção e apreensão da realidade e a possibilidade de repetição das experiências em abstração, como em laboratórios, por exemplo; algo dificilmente executável em ciências sociais – como reproduzir um evento histórico ou a naturalidade das ações sociais do cotidiano em uma experiência monitorada? Nas ciências exatas, os cálculos e os testes sistemáticos permitiram um desenvolvimento tecnológico inegável. Em termos gerais e partindo de métricas universais (abstratas) de objetividade (como calor e velocidade, por exemplo), é possível afirmar de modo geral que um automóvel moderno atinge maior velocidade (percorre em menor tempo um mesmo percurso no espaço) que uma biga, ou então que um navio tem o mesmo efeito prático exemplificado com relação a uma canoa rudimentar.

Isso indica que há certa objetividade alcançada pela racionalidade lógica. Que há padrões que se repetem e podem ser circunstancialmente apreendidos pela consciência humana. Ao menos no mundo atômico, esses padrões, também chamados “leis”, são apreensíveis, ainda que não em sua integridade causal. Já no mundo subatômico a “realidade” não se manifesta, aparentemente, com a mesma lógica. Os “objetos” sofrem diretamente a intervenção dos “sujeitos”. O que implica dizer que a intervenção do observador direciona direta e instantaneamente a realidade observada, como sabemos pelas pesquisas oriundas da Nova Física, entre outras (BOHR, 1995; KELLER, 1996; PRIGONIGE, 2002; SILVA, NOPES, BAO, 2015; WATZLAWICK, KRIG, 1995). Ou seja, ao que tudo indica, na realidade subatômica as “leis” do mundo atômico estão suspensas, e, logo, há realidades paralelas em “níveis” diferenciados. Nas palavras de Nicolescu (2000, p. 18):

---

<sup>29</sup> Tradução livre: “Todos os modos de prova, da mais confiável a mais débil, serão doravante utilizadas sem discriminação pela demonstração matemática”.

O maior impacto cultural da revolução quântica é, sem dúvida o de colocar em questão o dogma filosófico contemporâneo da existência de um único nível de Realidade (...) É preciso dar uma dimensão ontológica a noção de Realidade, na medida em que a Natureza participa do ser do mundo.

Em relação com a realidade histórica, podemos perguntar se a individualização dos acontecimentos não limita um universo empírico inesgotável de relações e sentidos, impossíveis de ser completamente incorporados numa explicação causal total por um indivíduo. O conhecimento histórico é a compreensão das relações entre inúmeros acontecimentos individuais irrepitíveis e irreversíveis encadeados em uma narrativa explicativa dos fatos (MORI, 2013, p. 104). A diferença básica entre ciências sociais e naturais está na maneira de conduzir as “acidentalidades individuais”. Nas ciências naturais tais acidentalidades formam leis lógicas que excluem a contingência dos eventos, definindo protocolos de reprodução dos acontecimentos por meio de abstrações e intervenções regulares na análise. Já as ciências humanas e sociais remetem-se às relações de significado e valor eleitas pelo observador(a), articuladas à problemática elaborada em sintonia aos interesses da pesquisa. Os(as) cientistas sociais constroem conceitos individuais por meio de tipificações e generalizações, isolando e relacionando os eventos significativos numa narrativa situada no processo histórico que não esgotam toda contingência dos acontecimentos, criando padrões de explicação e deixando lacunas do conhecimento paralelamente. Conforme Mori (2013, p. 108):

*Ningún acto social concreto o evento natural es describable completamente “en todos sus elementos individuales”, ni previsible ex ante por el análisis de las circunstancias o ex post tratando de reconstruir todas las causas. Quien se empeña en la imputación causal exhaustiva sobre acontecimientos y procesos individuales asume una tarea inagotable.*

Essas constatações indicam uma ruptura com o paradigma positivista das ciências, abrindo caminho para explicações e interpretações mais complexas e mesmo interculturais – tal como proponho no último capítulo dessa tese. Segundo Teves (2002, p. 59) “o

avanço científico das ciências naturais é, sem dúvida alguma, um dos principais responsáveis pelo colapso do modelo positivista das ciências”. Por outro lado, foi somente a partir da procura pela objetividade científica, da criação dos instrumentos construídos com a base científica da tecnologia e da lógica, que se chegou a um conhecimento tão avançado capaz de trazer à tona algo como um “mundo subatômico”. Portanto, a “totalidade” também não pode ser encarada apenas como objetividade, ou como uma sequência lógica passível de esgotamento, isto é, de explicação perfeita e completa.

Enquanto nas ciências exatas o debate sobre objetividade indica um “relativismo prudente”, nas ciências humanas e sociais o controle da objetividade é ainda mais precário, pois o “objeto” de análises é o próprio “sujeito” do conhecimento, o *Homo Sapiens*. Nesse terreno a subjetividade está mais aparente, seja pela difícil abstração entre juízo de valor e juízo de fato, seja pela impossibilidade de assepsia no julgamento, confronto ou comparação entre valores distintos. Aqui, a objetividade é mais apreensível na dimensão macro social, isto é, nas instituições sociais, onde há padrões maiores de regularidade em relação ao âmbito micro social, do que em relações intersubjetivas, que exigem um esforço de compreensão maior que de explicação, ou explicação interpretativa. Logo, enquanto as ciências naturais caracterizam-se pela referência a determinações de “conexões funcionais” e de “leis” ou regras gerais, nas ciências “histórico-culturais e sociais” são fundamentais a “compreensão explicativa” e a “causalidade plena de sentido” (MORI, 2013, p. 119). A causalidade, nessa perspectiva, não se refere apenas ao “objeto”, mas igualmente às representações criadas sobre ele, ou seja, ao sujeito enquanto portador do conhecimento acerca de um “objeto”.

Assim disposta, a realidade não está desprovida nem de uma dimensão ontológica concreta que garante alguma efetividade objetiva do pensamento e da ação, nem de uma dimensão hermenêutica, regida pela linguagem, altamente imbricada na construção da realidade como representação ou imaginário social, isto é, praticamente inseparável – ainda que o seja para fins metodológicos. Portanto, embora não haja neutralidade na postura do(a) pesquisador(a) que sempre fala de um lugar de enunciação, a partir da realidade que conhece, de sua própria experiência, nunca atingindo a imparcialidade completa – mesmo procurando evitar maniqueísmos e normatividade –, é possível identificar padrões nas relações sociais, sobretudo nas instituições.

A espécie humana é capaz de criar e recriar sua realidade material e simbólica. É capaz de intervir na realidade dentro das condições

dispostas pela situação sócio-histórica e ainda que não detenha o controle absoluto de suas ações e das reverberações dessas na realidade. Porém, não há avanço numa única direção. A evolução tecnológica não exclui a evolução artesanal, assim como o avanço científico não exclui o aprofundamento espiritual. Vista como coletividade dispersa de uma mesma espécie, a humanidade, como um todo, caminha em processos evolutivos. Isso é próprio da humanidade e de como as coletividades se relacionam e trocam experiências. Por mais que se definam fronteiras para garantir autoridade e/ou propriedade, ainda que não sejam amplamente coletivizados e carreguem “selos” indicando sua “origem” por toda parte, são conquistas da espécie. Evidentemente, devo explicitar, essa não é uma concepção evolucionista de evolução.<sup>30</sup> O paradoxo é intencional para marcar o neologismo. A evolução diversa à qual me refiro passa longe de ter matriz teleológica calcada na modernidade eurocêntrica. Trata-se da constatação histórica das transformações às quais a humanidade impeliu o ambiente e a si mesma, os sistemas de produção, os sistemas religiosos/espirituais e os sistemas de conhecimento são exemplos. É importante estar atento às polaridades, evitando cair em esquemas e análises unilaterais e/ou reducionistas. Essa concepção de conhecimento não está baseada numa ciência de trajetórias lineares, mas no fluxo caótico dos acontecimentos, propondo correlações entre fenômenos individuais e fatos conjunturais que podem gerar consequências muitas vezes diferentes.

Não são poucos(as) os(as) pensadores(as) que consideram nossa época como um momento de transição, portanto de rupturas paradigmáticas e construção de novas relações sociais em todas as esferas, incluída a epistêmica. Carola (2010, pp. 571-572) sublinha que

a atual crise da “civilização global” nos impõe alguns desafios radicais. No campo da ciência, é preciso superar a racionalidade cartesiana e iluminista que se tornou parceira da ordem capitalista mundial. No âmbito da ciência histórica, é preciso inventar novos instrumentos conceituais e desenvolver um novo modo de ver, interpretar e explicar os processos históricos.

A tentativa de se institucionalizar uma perspectiva atópica nas ciências sociais converge com a sua desumanização, perdendo-se a

---

<sup>30</sup> Refiro-me ao evolucionismo de cunho eurocêntrico, predominante durante o século 19.

noção de que as ciências são sensibilidades de mundo entre outras. Por isso, proporcionar a decolonização epistemológica das ciências sociais é fundamental para (re)humanizá-las ou, como afirma Quijano (2000, p. 447), para “*dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un nuevo intercambio de experiencias y de significados, la mirada como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad*”. Para tanto, é fundamental trazer a tona as lutas cognitivas entre as diferenças epistêmicas, viabilizando uma possível universalidade fundamentada na relação entre o universal e o particular da condição humana. Nas palavras de Castro-Gomes e Rivera (2002, p. 63-64):

*El término “diferencia epistémica”, alude a las luchas entre posiciones hegemónicas y subalternas que tienen lugar en el interior de la cartografía geopolítica de las epistemes. Dichas luchas no son “discursivas”, en el sentido adacémico de la palabra sino que, más bien, son luchas cognitivas y tienen que ver con el modo en que diferentes hombres y mujeres hacen uso de diversas formas de producir y aplicar conocimiento para relacionarse entre sí, con la naturaleza, con el territorio, con las riquezas.*

Esse deslocamento de perspectiva é um passo fundamental para romper com a colonialidade do saber vigente. Pauta-se como uma atitude incontornável aos que vislumbram a possibilidade de fazer emergir na esfera pública saberes e práticas sociais que vão além do eurocentrismo do *modus operandi* das instituições sociais modernas tais como o Estado-nação, o capitalismo, a família patriarcal, a educação escolar e a academia, por exemplo. A bifurcação de perspectiva é ainda mais urgente se considerarmos que

*hoy en día ni el materialismo histórico ni la sociología de la modernización reflexiva permiten comprender las causas, trazar los caminos y avizorar los horizontes de la historia real que burbujea en nuestro mundo en crisis civilizatoria y que late en los procesos sociales emancipatorios de los pueblos de la tierra. (LEFF, 2016, s/p)*

Construir o projeto decolonial é uma tarefa coletiva, uma proposta e um projeto comunal voltado a pensar e agir a partir da exterioridade do sistema social vigente, numa posição epistêmica que valorize os saberes subalternos, ocupando as fendas do sistema hegemônico e apresentando possibilidades outras de relações sociais, criando espaços de autodeterminação que possam agir dentro, fora e contra o sistema dominante. Nesse sentido, a opção decolonial indica uma desconstrução crítica imbuída de projetos alternativos fundamentados em valores e experiências marginalizadas pelo regime social oriundo do projeto de modernidade. Conforme indica Velásquez (2009, p. 205):

*desde la oficialidad dominante se gestiona e administra la diferencia para controlar e incorporar (al mercado) a los diferenciados, mientras que desde los sectores subalter(n)izados se politiza la diferencia como búsqueda de construcción, no solo de espacios decoloniales, sino de autodeterminación, como hoy nos enseñan las organizaciones indígenas. (VELÁSQUEZ, 2009, p. 205)*

#### 2.4 Interculturalidade crítica e multiculturalismo

O projeto de construção de uma interculturalidade crítica é um passo no sentido de promover a decolonialidade das relações sociais. Enquanto projeto, situa-se como uma prática de tentativa, erro e acerto, experimental, operacionalizado de acordo com cada contexto sociocultural e, certamente, limitado. A interculturalidade crítica não se trata de uma proposta ingênua. Trata-se mais de uma aposta. Propõe rupturas, mas também negociações. É crítica, porém, dialógica. Um projeto de médio e longo prazo que aposta na ação social de indivíduos e coletividades, mas também no desenrolar da história, isto é, no esgotamento dos sistemas sociais hegemônicos e no surgimento de novos “pactos sociais”, de novas possibilidades.

Nesse sentido, a interculturalidade se posiciona como uma alternativa que rompe com a dinâmica política da luta de hegemonias constante no século 20 e readaptada na globalização capitalista. Seu objetivo político mais urgente é aplacar a violência da “Razão de Estado” (RODRIGUÉZ, 2016) e proporcionar espaços institucionalizados e não institucionalizados de relação intercultural,

proporcionando a permeabilidade em lugares de poder no interior da burocracia estatal e fora dela, assim como em setores-chaves da sociedade – na comunidade científico-acadêmica, por exemplo – a sujeitos(as) subalternizados(as). Walsh (2012) chama a atenção para a impossibilidade de pensar a interculturalidade sem uma teoria do poder que proporcione uma leitura sócio-histórica das relações sociais sob a colonialidade do poder/saber.

Portanto, trata-se de um pensamento situado, no qual o critério de verdade para pronunciar afirmativas dá-se a partir da práxis e por meio da praxiologia. Para Cavalcanti-Schiell (2015, p. 08), os diálogos interculturais críticos vão além de “uma mera exibição de emblemas, para marcar posição dentro de um mercado contratualista [...]. Os verdadeiros diálogos são aqueles em que nos ‘contaminamos’ e nos arriscamos com as razões de ser dos outros”. Nas palavras de Santos (2017, pp. 263-264), esses diálogos podem operar como uma espécie de “tradução intercultural”, que, segundo o sociólogo,

*consiste en buscar intereses isomorfos y supuestos subyacentes entre las culturas, en identificar diferencias y similitudes, y en desarrollar, siempre que corresponda, nuevas formas híbridas de comprensión e intercomunicación culturales que puedan servir para promover interacciones y fortalecer alianzas entre los movimientos sociales que, en distintos contextos, luchan contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y por la justicia social, la dignidad humana o la decencia humana.*

Embora seja uma proposta oriunda dos povos originários, como ressalta Walsh (2012), a interculturalidade toma corpo como um projeto construído e delimitado historicamente por meio de “*un conjunto de relaciones simbólicas atinentes a un enunciador discursivo específico, que no es indígena*” (CAVALCANTI-SCHIEL, 2007, p. 04), isto é, sua emergência discursiva está diretamente relacionada à enunciação dos “brancos”. Nesse sentido, embora caiba a autocrítica de que devemos tomar a noção de interculturalidade “*no como un fenómeno de la ‘naturaleza’ de las relaciones culturales e históricas, sino como una construcción discursiva susceptible de abordarse como problema*” (CAVALCANTI-SCHIEL, 2007, p. 01), é também importante lembrar que o projeto vai assumindo, historicamente, matizes interculturais que passam pela gênese originária/indígena em *Abya Yala*, nos Andes, e vai

gradativamente permeando outros povos e grupos sociais que identificam-se com a perspectiva.

A interculturalidade dá-se em vários âmbitos. Porém o espaço privilegiado dessa relação é a educação, seja ela institucional (escolar, acadêmica) ou não. Tal projeto compreende a “cultura-como-luta-política” (WALSH, 2002, p. 176) e, mesmo cientes dos dilemas da educação intercultural, sob os auspícios do Estado nacional, como uma possibilidade de inculcação de uma “gramática de enunciação do conhecimento” (CAVALCANTI-SCHIEL, 2007) específica, afeita ao multiculturalismo e possivelmente dissimuladora de suas reais intenções assimilacionistas, as apostas no projeto intercultural crítico geram agentes sociais empoderados tanto para o combate dentro do sistema como fora e contra ele, pois, conforme Walsh (2002, p. 196), a interculturalidade não é uma fórmula, mas uma forma tática de se posicionar dentro, fora e contra o sistema social hegemônico. Para Mignolo (2002, p. 27) “*la interculturalidad así definida es una manera de sobrepasar el colonialismo interno. [...] es una buena muestra del potencial epistémico de la epistemología fronteriza*”.

Logo, pode-se afirmar que a interculturalidade não é o mesmo que uma “cultura comum”. Não é uma equação, mas uma perspectiva que pretende evitar o cálculo individualista das vantagens, deixando o campo aberto, marcado pela práxis contínua e atenuação do utilitarismo, pois é uma proposta de ação que se faz não como um meio para um fim (utilidade), mas desde já como uma finalidade, um objetivo que se compõe na medida em que avança, isto é, um sentido moral e prático para a ação social.

Nesse sentido, é importante salientar que o projeto de interculturalidade crítica vai de encontro ao multiculturalismo, opondo-se ao aspecto antropofágico desse projeto neoliberal da globalização capitalista. Conforme Díaz-Polanco (s/d, p. 18), “*de hecho, bien entendido, lo que manifiesta el multiculturalismo como ideología del capitalismo global es la propensión de éste a generalizar el colonialismo interno, de la misma manera que la globalización procura universalizar la etnofagia*”. O multiculturalismo, devido ao seu vínculo com o Norte Global e a sociedade neoliberal, é uma espécie de “presente de grego” às populações marginalizadas, pois soa como porta de entrada ao mundo globalizado enquanto, na prática, promove a continuidade e aprofundamento do sistema de poder vigente, amortizando as desigualdades culturais enquanto acentua as diferenças sociais, econômicas e epistêmicas. Utilizando-se francamente da segmentação entre esferas, institucionalizada pelas ciências sociais, como mote para



criar uma suposta política de igualdade numa esfera (cultural) enquanto mantem e reproduz as desigualdades em outras (econômica, social e epistêmica). As ciências sociais, na medida em que operacionalizam essa separação de esferas e criam conceitos explicativos a partir dessa separação, reproduzem e legitimam “cientificamente” essa colonialidade do poder/saber. Assim, o que o multiculturalismo, em seu afã de universalidade, pretende ocultar é que “*la decisiva particularidad de su ‘universalidad’ es la globalización del capital*” (DÍAZ-POLANCO, s/d, pp. 23-24).

*Esta lógica cultural del capitalismo global viene a ser una forma moderna de colonización que ofusca y mantiene a la vez la diferencia colonial a través de la retórica discursiva del multiculturalismo. [...] Los discursos oficiales del pluriculturalismo asumen un valor fundamental en el nuevo orden, intentando controlar lo particular a través de la conversión de diferencias en identidades que puedan integrarse al orden mundial neoliberal globalizado. Esta integración no apunta a la creación de sociedades más igualitarias sino más bien al control del conflicto social y la conservación de la estabilidad social todo con el fin de impulsar el modelo de acumulación.* (WALSH, 2002, p. 203)

Por um lado, o multiculturalismo implica a criação e proliferação de identificações culturais, o que proporciona uma ampliação do mercado de bens de consumo em torno dessas identificações. Essas identificações não são apenas étnicas, pois giram em torno de interesses diversificados, mas a criação de mercados de caráter “étnico” também é visível. Por outro lado, reforçando o caráter identitário e étnico local por meio da inclusão tolerante (assimétrica) ou focalizada no reconhecimento das diferenças em vez das semelhanças, o multiculturalismo acaba potencializando identidades essencialistas, cuja mais essencial é a do “branco ocidental”, pois é a identidade referencial do sistema mundial colonial moderno, aquela que se propõe a tolerar e ceder espaço para a assimilação do(a) “Outro(a)”. A concepção de “pureza racial”, como sabemos, é composta por um imaginário autoritário e, no limite, perigoso. Não por acaso o mundo assiste hoje uma espécie de *revival* da xenofobia, do chauvinismo e do fascismo de Norte a Sul do mapa. Podemos dizer que nos mecanismos do

multiculturalismo subjazem valores relativos a uma concepção hierárquica de humanidade cujos fundamentos remontam ao imaginário eurocêntrico. A individualização exacerbada imposta pelo capitalismo global reascende a chama das identidades coletivas. Assim, quando o Estado nacional se apropria do conceito de “interculturalidade”, em geral o que está reproduzindo é o multiculturalismo sob outro rótulo, mas com a mesma lógica entofágica. Nesse sentido, afirma Mignolo (2002, pp. 25-26) que

*el concepto de “interculturalidad” revela y pone en juego la diferencia colonial, lo cual queda un tanto escondido en el concepto de “multiculturalidad”. Por eso, cuando la palabra “interculturalidad” la emplea el Estado en el discurso oficial, el sentido es equivalente a “multiculturalidad”.*

O Estado neoliberal não deixou de ser a instituição que mais aglutina conflitos em torno de si e no seu interior, alvo constante de disputas pelos lugares de poder, ou seja, não deixou de ter um papel fundamental no controle das relações sociais (de maneira geral). Embora possamos dizer que o Estado de bem estar social perdeu chão com o avanço do neoliberalismo, não podemos afirmar o mesmo com relação ao papel central do Estado como instrumento de poder. Alguns poucos exemplos como a bancarrota dos bancos estadunidenses salvos pelo Estado, as disputas em torno nos Estados na Bolívia, Equador e Venezuela, o golpe de Estado jurídico-midiático no Brasil e a repressão na Espanha devido ao movimento por autonomia da Catalunha, exemplos contemporâneos, evidenciam o poder dessa instituição. E mesmo que haja organismos multilaterais que disputam uma parcela desse poder em prol de uma espécie de “parlamento supranacional”, as ações internas às fronteiras territoriais sobre as quais determinado Estado é soberano vigem sob o controle daqueles que controlam os lugares de poder dentro do Estado. Contudo, a ordem burocrática do moderno Estado-nação, como o conhecemos, também é debitária de um pensamento eurocêntrico.

## 2.5 Brasil: Estado, pensamento social e identidade nacional

A constituição do pensamento social brasileiro em fins de século 19 e início do 20 foi marcadamente influenciada pelas teorias e

experiências europeias e estadunidenses. Ianni (2000) sublinha quatro linhas de interpretação do pensamento social brasileiro desde suas origens no século 19: 1) evolucionista; 2) sociedade patriarcal; 3) culturalista; 4) luta de classes e socialismo – além dos estudos chamados brasilianistas, de autorias estrangeiras. As análises de cunho evolucionista interpretaram a nação como atrasada, uma sociedade civil composta por “três raças tristes” e uma conjuntura sócio-bio-cultural e política engessada pela dinâmica arcaica da sociabilidade nacional. Particularmente com relação ao “povo”, uma formação um tanto “amorfa” aos olhos das elites. Nesse contexto as teorias evolucionistas se destacam como interpretação do “atraso” nacional. O evolucionismo distancia ainda mais a diversidade cultural da humanidade na época, pois

o século XVI – contrariamente ao que se podia supor pela declaração papal em 1532 que afirmava que os índios tinham alma – jamais duvidara de que se tratava de homens e mulheres. Mas o cientificismo do século XIX está preocupado em demarcar claramente os antropóides dos humanos. (CUNNHA, 1992, p. 134)

Tal era que autores como Tobias Barreto (1839-1889), um dos representantes da “Escola de Recife”, ao final do século 19 defendia o “germanismo” no Brasil, fundamentado pelas teorias de Herbert Spencer (1820-1903) e outros pensadores evolucionistas. Esse também foi o caso de Silvio Romero (1851-1914). Esses autores, juntamente com muitos outros – Graça Aranha (1868-1931), Roquette-Pinto (1884-1954), Nina Rodrigues (1862-1906), Monteiro Lobato (1882-1948), Alberto Torres (1865-1917), Oliveira Vianna (1883-1951), Azevedo Amaral (1881-1942) e Francisco Campos (1891-1968) entre outros – foram precursores do “pensamento social brasileiro”. Alguns influenciaram o chamado modernismo no Brasil, onde em 1922 teve lugar a primeira Semana de Arte Moderna de São Paulo.

Dessa forma, o “modelo” sociocultural europeu era adequado a um Brasil que queria se ver desvinculado da pecha de “atraso”, um Brasil marcado pela “infantilidade” de uma população que ainda não havia alcançado a “maioridade” nos termos da filosofia iluminista e na qual a intelectualidade erudita nacional não se reconhecia: “Pobre Jeca Tatu! Como és bonito no romance e feio na realidade!” (LOBATO,

1976, p. 148). Ainda assim, num país marcado historicamente pela precariedade de “políticas indigenistas” meramente discursivas ou mesmo capciosas, em 1890 intelectuais positivistas evolucionistas apresentaram “uma política indigenista das mais respeitadas que o Brasil conheceu” (CUNHA, 1992, pp. 135-136).

Em 1933 Gilberto Freyre (1900-1987) publicou a obra “Casa Grande & Senzala” (2003), que viria a ser um marco na virada da interpretação abertamente evolucionista para um olhar mais pormenorizado e focado na formação patriarcal da sociedade nacional, onde cada uma das “raças” encontra seu lugar e se harmoniza com ele. Aqui o “discurso das três raças” encontra amparo teórico na perspectiva da antropologia cultural de Franz Boas (1858-1942). Nessa obra as “três raças constitutivas do Brasil” (europeus, indígenas e negros) ganham contornos de “democracia racial” e incorporam o projeto nacionalista que se pautou em uma só nação por meio da miscigenação de “raças” e de certo equilíbrio entre elas. Nessa leitura nacionalista e etnofágica, vigente no imaginário social, esconde-se com sutilidade a diferença colonial e o “racismo à brasileira”, espécie de racismo velado que não se admite enquanto tal. Assim, a brasilidade teria uma origem miscigenada onde os elementos se combinariam na constituição da identidade suprema da nação, levando a cabo o projeto assimilacionista do moderno Estado-nação sobre os diversos povos existentes no território sob sua jurisdição soberana.<sup>31</sup>

Uma terceira perspectiva interpretativa, ainda segundo Ianni (2000), se pauta pela abordagem culturalista e construção de tipos ideais para categorizar e compreender a complexa realidade em questão, qual seja, a conformação e as características históricas e socioculturais do Brasil. Aqui as narrativas pautam-se pela linguagem, pelos signos e significados e pela compreensão da história e das relações sociais no âmbito da esfera cultural, onde despontam categorias como “homem cordial”, “imigrante”, “colonizador”, “jeca-tatu” (entre outras). Essa perspectiva é influenciada pelos escritos de Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982), Ribeiro Couto (1898-1963), Paulo Prado (1869-1943) e Cassiano Ricardo (1895-1974), mas também com ressonâncias de Sílvio Romero, José de Alencar (1829-1877) e Rui Barbosa (1849-1923). Um viés mais ensaísta e interpretativo que contribuiu para a construção do imaginário nacional brasileiro.

---

<sup>31</sup> Para uma crítica da vertente culturalista no pensamento social brasileiro cf. Paixão, 2014.

Uma quarta perspectiva de entendimento do Brasil, embora com pouca penetração nas esferas de poder, ao contrário das anteriores (em grande medida não apenas absorvidas, mas promovidas pelas elites nacionais, com destaque aqui para a elite intelectual), é o materialismo histórico ou socialismo científico. Aqui a análise concentra-se nas relações entre as classes sociais, o modo de produção capitalista e o capital, a luta de classes como motor da história. O olhar está voltado para as formas de organização do trabalho e da produção, direcionando uma leitura crítica da dinâmica, ou da dialética entre senhores e escravos, camponeses e latifundiários, burgueses e operários e/ou nacionalistas e imperialistas, de maneira geralmente dualista, mas com diferentes relações com a complexidade, como no caso de Florestan Fernandes (1920-1995). A desigualdade social toma o primeiro plano, a concentração de riqueza, de poder, o centralismo do Estado e a “revolução burguesa” (FERNANDES, 1976) a partir da instauração da República a as mudanças das elites agrárias da primeira República para a elite agrária-industrial a partir do Estado Novo. Autores destacados nessa perspectiva são Caio Prado Jr. (1907-1990), Astrogildo Pereira (1890-1965), Nelson Werneck Sodré (1911-1999), Leandro Konder (1936-1914) e Carlos Nelson Coutinho (1943-2012), influenciados pelos escritos anteriores de Euclides da Cunha (1866-1909), Lima Barreto (1881-1922) e Manoel Bonfim (1868-1932), assim como Graciliano Ramos (1892-1953). Segundo Ianni (2000, p. 66) “com esses autores desenvolve-se toda uma interpretação original da história do Brasil, desde as condições e as possibilidades dos setores sociais subalternos da sociedade”.

A construção da identidade nacional – e em alguma medida da própria sociabilidade – do moderno Estado-nação do Brasil foi um assunto de elites. A população participou como “objeto”, isto é, na medida em que se identificaram determinadas culturas de alguns grupos com a emergente identidade nacional, por eleição dos arquitetos da nação. O samba, por exemplo, foi incorporado a partir do movimento modernista, quando alguns compositores passam a ser vistos como “modernizados”, como Pixinguinha (1897-1973), e o samba deixa de ser crime para se tornar parte da cultura nacional (VIANNA, 2007).

Assim, o “sujeito nacional brasileiro” prezou a integração em vez da fragmentação, ainda que essa integração fosse uma ficção ou, na melhor das hipóteses, meramente discursiva, um “assunto de brancos”. De um ponto de vista político-estratégico, a não contemplação de alguma das “três identidades originárias” num projeto de nação poderia acirrar movimentos separatistas que não se reconheceriam no imaginário

nacional. Segato (2007), em suas pesquisas sobre a constituição do Brasil, indica como o sujeito nacional foi moldado com relação ao “terror à fragmentação”, fragmentação comum no antigo império espanhol na América Latina, mas que não havia assolado gravemente a centralidade do poder no Brasil.<sup>32</sup> Assim, no Brasil, o paradigma étnico inclui os(as) “outros(as)” por meio da caneta de uma elite letrada que reproduzia o colonialismo interno de maneira “etnofágica”, uma vez que esses outros foram historicamente representados de acordo com os interesses dessas elites e não a partir de si mesmos, ou seja, foram integrados no conveniente discurso das três raças à revelia e já não mais como coletividades existentes, vivas. Particularmente aos povos originários, como resquícios folclóricos e traços subjacentes à cultura e fenótipo difusos plasmados nos corpos dos(as) “brasileiros(as)”.

Entretanto, houve autores tais como o literato Lima Barreto (1881-1922) e o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982) que apresentaram alguns deslocamentos com relação à colonialidade do saber estabelecida nas interpretações do Brasil por meio dos pensadores de ascendência europeia implícita na *intelligentsia* nacional. Ramos (1996) analisou o que chamou de “sociologia enlatada”, afirmando o reducionismo da sociologia às linhas de interpretação basicamente europeias em contextos extra europeus, fazendo um espécie de “protocrítica” ao eurocentrismo e a colonialidade do saber, ainda que não tenha utilizado tais categorias.

A diversidade e a desigualdade tem sido historicamente problemáticas para o moderno Estado-nação. No marco da globalização o que “*era un problema para el Estado-nación y sus diseñadores, pasó a ser una reivindicación para el pueblos indígenas y volvió a su lugar inicial: el Estado-nación y su proyecto de cooptación de la diversidad*” (VELÁSQUEZ, 2009, p. 92). No atual marco do Estado neoliberal, percebemos que “*por un lado, se esgrime un discurso de integración, diversidad, multiculturalismo, derechos humanos, por otro, se*

---

<sup>32</sup> Mesmo considerando Quilombo dos Palmares (1670), Guerra Guaranítica (1753-1756), Inconfidência Mineira (1789), Cabanagem (1835-1840), Revolução Farroupilha (1835-1845), Guerra de Canudos (1897) e Guerra do Contestado (1912-1916). Alguns exemplos de insurreições históricas contra o Estado, cada qual, evidentemente, com suas particularidades, mas nenhuma delas com sucesso, pois todas, ao fim, oprimidas e desarticuladas pelo Estado (nas suas diferentes versões históricas). De tal sorte que o território brasileiro mantém-se continental.

*experimenta el enfrentamento a culturas e identidades que se oponem al neoliberalismo*” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 117).

No caso particular dessa tese, ficará demonstrado que a categoria “pioneirismo” descreve a realidade que pretende captar a partir de um lócus particular de enunciação, unilateralmente, posto que os elementos imaginários que subjazem a ela remontam ao pensamento eurocêntrico. Torna-se explícito como o discurso do pioneirismo pode ser relacionado ao projeto de branqueamento do Estado-nação no Brasil. Segundo Portela Júnior e Soares (2015, p. 171):

Foi esse ideal de branqueamento que orientou [...] a construção de uma identidade nacional baseada na herança branca europeia, que nega qualquer possibilidade de se pensar em alguma identidade alternativa, fundamentada, por exemplo, na herança negra de origem africana, ou mesmo indígena.

Esse aspecto sócio-histórico está imbricado à construção do moderno Estado-nação e ao assentamento do Estado liberal e seu projeto assimilacionista, como veremos adiante. É necessário atentar-nos para o fato de que, se para a sociedade nacional (ocidental-eurocêntrica) os contingentes populacionais deslocados da Europa ao Brasil, sobretudo a partir do século 19, são considerados imigrantes, para os povos originários continuam a representar invasores.

Essas considerações nos incitam a pensar a invenção do Estado a partir da denominada América Latina, implicando focalizar a violência como “fio de inteligibilidade” (RODRIGUÉZ, 2016, p. 124), em vez da “racionalidade” como se faz a partir do Norte Global. Essa relação dialógica entre racionalidade e violência evidencia outro aspecto lógico da relação, isto é, em termos de Estado-nação, violência e racionalidade retroalimentam-se numa mesma dinâmica, imbricam-se nas fundações do Estado (Colonial) Moderno, isto equivale a afirmar que a razão de Estado é também fundamentada na violência.

## 2.6 Aspectos metodológicos: por uma análise decolonial e intercultural

Na condição de cientista social, enfrentei desde o início da pesquisa algumas questões teóricas e metodológicas gerais com relação aos limites e fronteiras da sociologia e das ciências sociais, dos cânones disciplinares e da relação entre necessidade e possibilidade de

“desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2008), isto é, de subversão de determinados aspectos do paradigma vigente para expandir o próprio potencial heurístico do conhecimento sociológico num sentido intercultural. Me perguntei, por exemplo: ora, não cabe ao cientista social investigar os diversos arranjos das relações de poder existentes entre as pessoas no mundo contemporâneo? Por que não investiga-los no nexa da colonialidade do poder/saber? Por que não investigar os desdobramentos da relação entre modernidade, colonialidade e pensamento eurocêntrico para as ex-colônias do mundo europeu? Por que não suspender os mecanismos teórico-metodológicos canônicos que nos parecem ensurdecadores quando nos dispomos a ouvir, com empatia, vozes silenciadas há centenas de anos? Enfim, por que não submeter a teoria social à experiência do diálogo horizontal com a diversidade? Não poderiam as ciências sociais expandir seu potencial heurístico por meio desse procedimento? Essa tese também pretende dar conta de tais questões e mesmo que possa não tê-las respondido satisfatoriamente, penso que ao menos as enfrentou e foi efetiva em sondar caminhos compreensivos alternativos em suas análises e considerações. O mais evidente deles que procurei mobilizar foi a decolonialidade como metodologia e ferramenta de análise, construindo uma análise do discurso em perspectiva decolonial e intercultural. Conforme Walsh (2012, p. 111):

*La (de)colonialidad también tiene relación, importancia y utilidad teórico-analítica [...], también son perspectivas de análisis. Perspectivas que abren camino hacia una radical reconceptualización de la teoría y política en América del Sur.*

Por certo, o arranjo metodológico de uma pesquisa necessita estar condizente às necessidades de análise demandadas pela perspectiva teórica mobilizada na confecção da problemática e em conformidade aos pressupostos e objetivos que se almeja atingir.<sup>33</sup> Conforme indicam Quivy e Campenhoudt (2005, p. 186), “a escolha do instrumento de observação e a recolha dos dados se deve inscrever no conjunto dos objetivos e do dispositivo metodológico da observação”. No caso particular da presente pesquisa é necessário frisar que o procedimento

---

<sup>33</sup> Informações metodológicas mais pontuais são indicadas nos respectivos capítulos da pesquisa.



metodológico e os instrumentos de análise inscrevem-se numa perspectiva qualitativa. Conforme Alves-Mazzotti (2001, p. 151), em uma pesquisa de caráter qualitativo a definição da problemática tende a ser extraída de “lacunas no conhecimento acumulado” a respeito de determinado tema, muito embora problematizações derivadas de incoerências entre pesquisas e situações ordinárias ou entre resultados científicos diversos a respeito da mesma unidade de análise também possam fundamentar problemáticas.

No caso presente é possível afirmar que a pesquisa preenche os critérios das duas possibilidades. Isso porque, além de haver lacunas no conhecimento acerca do discurso do pioneirismo, também não tomei conhecimento, durante o percurso do trabalho, acerca de estudos que tenham abordado a problemática a partir de uma perspectiva liminar, decolonial e intercultural. Nesse aspecto situa-se a contribuição original dessa tese para as ciências sociais e, particularmente, para a sociologia política, já que pauta relações sociais acerca do conhecimento e seus vínculos com o poder.

Além disso, penso que a contribuição exorbita o campo das ciências humanas e sociais, pois almeja ir além da interdisciplinaridade e da crítica social já presentes em determinadas correntes teóricas, procurando construir um diálogo intercultural “com” saberes alternativos e não simplesmente “sobre” eles (WALSH, 2012). Para isso, foi necessário mobilizar um léxico conceitual situado à margem do pensamento eurocêntrico, que permita a observação desde lugares de enunciação oriundos do lado fraturado da diferença colonial (MIGNOLO, 2003), de coletividades sociais silenciadas e/ou invisibilizados perante a hegemonia do conhecimento universalista, para que possamos construir perspectivas de conhecimento que contemplem as cosmovisões e os interesses dessas coletividades. Afinal, é legítimo que o pensamento eurocêntrico seja a métrica soberana de referência para a fidedignidade de toda e qualquer episteme?

Portanto, o fundamento teórico-metodológico da pesquisa concentra-se na dupla necessidade/possibilidade de abrir as ciências sociais (GULBENKIAN, 1996) e humanas para outras racionalidades, permitindo um diálogo situado entre os vários âmbitos do conhecimento humano, num movimento “casa a fora” (WALSH, 2012) e em criar espaços de diálogo intercultural procurando evitar a dicotomia racionalista entre sujeito e objeto, fazendo também o movimento inverso, ou seja, “casa a dentro”<sup>34</sup> (*Idem*). Por isso a tentativa de

---

<sup>34</sup> Ou seja, para fora e para dentro do pensamento eurocêntrico.

posicionamento do pesquisador que vos escreve desde as fronteiras entre conhecimentos, situado desde uma perspectiva liminar em sentido de uma hermenêutica pluritópica (MIGNOLO, 2003). Não obstante, considero que não basta trazer à tona epistemes “outras” para novamente compará-las com a matriz colonial/eurocêntrica. Trata-se de considerá-las legítimas. De compreendê-las também a partir de si mesmas, valorizando o(a) “Outro(a)” enquanto coetâneo(a) e como parte de si, numa perspectiva holística, entendendo essa relação social como um processo diversificado onde cada uma das partes se constrói e reconstrói também a partir da alteridade e da relação entre epistemes.

Para isso foi necessário considerar as diversas epistemes num patamar equânime de enunciação, uma vez que a categoria “pioneirismo”, operacionalizada pelas ciências humanas e sociais, não está imune à incorporação de juízos de valor como juízo dos fatos, permeando particularidades comuns ao saber popular ou “senso comum” – como fica demonstrado no capítulo cinco. Nesse sentido, esse estudo exigiu o movimento cognitivo de ruptura com os preceitos eurocêntricos na análise, isto é, contornar a colonialidade do saber procurando evidenciá-la por meio do discurso do pioneirismo, tomando como fundamento a diversidade constituinte da própria realidade em “um mundo no qual muitos mundos podem co-existir” (MIGNOLO, 2003, p. 296). Conforme Costa (2009, p. 75):

Na contemporaneidade, esse olhar sobre a produção do colonizado busca explicitar as interfaces e tensões entre a linguagem do colonizador e as linguagens nativas, as negociações entre as representações nacionalistas e minoritárias, as tensões entre metrópole e periferia, e entre visões masculinas e preocupações femininas.

Nesses termos, é necessário compreender a relação entre observador e observado desde uma perspectiva liminar, como uma racionalidade alternativa à epistemologia canônica, uma vez que “as disciplinas das ‘ciências humanas’ já não podem permanecer como árbitro intelectual de projetos globais desvinculados das histórias locais” (MIGNOLO, 2003, p. 15).

Nesse sentido, para abordar o discurso do pioneirismo foi necessária uma atenção mais detida acerca da categoria. Para isso foram selecionadas e destacadas passagens discursivas veiculadas na mídia, em

jornais e literaturas memorialísticas na região sul, em locais onde há evidências desse discurso, assim como pesquisas no campo das ciências sociais e humanas sobre o tema em questão, uma vez que um dos objetivos específicos da tese concentra-se em revelar a recursividade existente entre saber das ciências humanas e sociais e o saber popular no engendramento da categoria pioneirismo, destacando o eurocentrismo subjacente.

O levantamento do material destacado não foi exaustivo, já que a intenção não foi esgotar as fontes, mas tecer uma análise interpretativa do discurso do pioneirismo e a correlação desse discurso com pensamento eurocêntrico e a colonialidade do poder/saber. Para analisar a relação do “pioneirismo” com o pensamento eurocêntrico operacionalizei um cotejamento com a “cosmovisão de modernidade” indicada por Lander (2005, p. 33),<sup>35</sup> procurando verificar convergências e divergências entre o discurso do pioneirismo e o pensamento eurocêntrico. As ferramentas utilizadas para tal, especialmente para encontrar trabalhos na área de ciências humanas e sociais, foram consultas às plataformas de busca na Scielo, CAPES, sistemas das bibliotecas de universidades no Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná e a consulta em plataformas disponíveis no sítio eletrônico do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, Portugal, tais como B-ON, JSTOR E CLACSO.<sup>36</sup> As palavras chaves utilizadas foram “pioneiro”, “pioneirismo”, “colonização”, “sul do Brasil” e suas combinações.

Embora não seja objetivo desse estudo um levantamento exaustivo de trabalhos acadêmicos que versem acerca da problemática da colonização e do pioneirismo, limitado a exposição e análise de algumas obras e textos, verifiquei que há baixo índice relativo de pesquisas sobre “pioneirismo” nos programas de pós-graduação brasileiros, enquanto a categoria “colonização” detém um espaço crescente na preocupação de cientistas sociais. E, a julgar pelos títulos e

---

<sup>35</sup> a) “a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas”); b) “a ‘naturalização’ tanto das relações sociais como da ‘natureza humana’ da sociedade liberal-capitalista”); c) “a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade”); e d) “a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (‘ciência’) em relação a todos os outros conhecimentos” (LANDER, 2005, p. 33).

<sup>36</sup> Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/pt/biblioteca/bases-de-dados>

resumos, não havia, até então, ocorrência de pesquisas decoloniais e/ou interculturais sobre o discurso do pioneirismo. Isto é, que consideram a problemática levando em conta as noções de “diferença colonial” (MIGNOLO, 2003), “colonialidade” (QUIJANO, 2005), “geopolítica do conhecimento” (MIGNOLO, 2003; 2005), “eurocentrismo” (DUSSEL, 2005; QUIJANO, 2005) e “interculturalidade” (WALSH, 2012).

Isso pôde ser constatado por um levantamento de teses e dissertações empreendido no banco de dados da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), órgão responsável por coordenar as pós-graduações em todo território nacional.<sup>37</sup> Referente à categoria “colonização”, foi possível constatar que 48,7% da produção acadêmica acerca desse tema representavam trabalhos datados entre os anos de 2000 e 2009, sendo que já somava 20,5% a produção na década atual (a partir de 2010), em contraste com 21,2% da produção concentrada na década de 1990, indicando que a produção acadêmica acerca desse tema vem aumentando. O estado de Santa Catarina representava 7% da produção total e encontrava-se em quarta colocação nos índices dessa produção, atrás de São Paulo (28,9%), Rio Grande do Sul (20,4%) e Rio de Janeiro (11,3%); muito embora a UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) ocupasse a terceira posição com 5,8% dessa produção, atrás apenas da USP (Universidade de São Paulo) com 14,3% e da PUC-RS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) com 6,3%.

Para mobilizar enunciações indígenas acerca da problemática com relação à ocupação e à história do território que compõe o chamado sul do Brasil, consultei os Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) da primeira turma formada na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica<sup>38</sup> (LIISMA) da Universidade Federal de Santa Catarina

---

<sup>37</sup> O levantamento foi empreendido no banco de teses e dissertações da CAPES durante os meses de junho/julho de 2013. Pretendi abranger todos os trabalhos listados com as palavras “colonização, colonizador, pioneirismo e pioneiro” no título das pesquisas, desde 1986 (início da datação no banco de teses) até 2013 (abrangendo um período de 27 anos), em todas as áreas menos nas “ciências biológicas”. Os títulos catalogados somaram um total de 570 entre teses e dissertações, dos quais 425 apresentam as palavras “colonizador”, “colonização” e afins (“colônia”) no título e 145 “pioneiro” e afins.

<sup>38</sup> Essa licenciatura é fruto de ações governamentais e da sociedade civil organizada, surgiu em 2010, na UFSC. Foi a primeira e até então a única criada em uma universidade federal ao sul, focada nos três povos indígenas que vivem nesse território (guarani, laklãnõ-xokleng e kaingang). A primeira e até então

(UFSC),<sup>39</sup> estabelecendo um cotejamento entre esses discursos e os critérios que, de acordo com Escobar (2016, s/p), permitem-nos perceber “*algumas de las características de una producción teórico-política más autónoma del episteme moderno/colonial*”.<sup>40</sup> Durante as observações e análises, entretanto, percebi que havia sentidos discursivos que convergiam com a cosmovisão de modernidade indicada por Lander (2005). Por isso também construí um cotejamento com essa dimensão, uma vez que os próprios acadêmicos e acadêmicas indígenas reconhecem a perda e a desvalorização da identidade e dos conhecimentos próprios entre os povos originários como paralela a valorização de aspectos relacionados à cultura dos não índios, tais como o individualismo, o “acumulo de capital” e a assimilação às práticas religiosas, educacionais e de saúde tipicamente ocidentais. (entre outras).

Não me propus a traduzir tais discursos, pois, como observa Mignolo (2003, p. 23):

A *tradução* apresentava-se como instrumento especial para estabelecer a diferença colonial no século 16 e atualizá-la nos séculos 18 e 19. O *pensamento liminar*, como veremos, busca

---

única turma formada na licenciatura finalizou o curso de graduação no ano de 2015.

<sup>39</sup> Ressalto que não pretendo fazer uma análise da educação superior indígena, mas tomar os TCCs como unidade de análise e como referências para pensar as relações epistêmicas com respeito aos discursos acerca das origens do sul do país. Questões acerca da educação escolar e superior indígenas serão apenas contextualizadas e tangenciadas de acordo com as necessidades da pesquisa.

<sup>40</sup> São as seguintes características: a) “*Van más allá de la epistemología y ontología modernas de sujetos, de objetos y de procesos entendidos como intrínsecamente existentes*”; b) “*Ponen de relieve la colonialidad del poder, del saber y del ser y se ubican firmemente en el espacio ontoepistémico de la diferencia colonial*”; c) “*Problematizan las disciplinas e interdisciplinas tales como se encuentran actualmente constituidas*”; d) “*Cuestionan el antropocentrismo, el androcentrismo y el logocentrismo constitutivos de los conocimientos académicos, tomados como un todo*”; e) “*Se orientan hacia una episteme no dualista o postdualista y se abren a la perspectiva de entender la realidad a partir de su profunda relacionalidad constitutiva*”; f) “*Acogen, por lo tanto, los polos reprimidos de los binarios de la modernidad, tales como el cuerpo, las emociones, lo espiritual, los sentimientos, la intuición y la inspiración artística*” (ESCOBAR, 2016, s/p).

compensar a diferença colonial que a tradução colonial (sempre unidirecional, como a globalização em nossos dias) tentava naturalizar como parte da ordem universal.

Mesmo uma “tradução intercultural”, tal como propõe Santos (2017), seria um esforço para além de minha situação cognitiva atual, ou melhor, para além de minhas próprias representações de mundo. A “hermenêutica pluritópica” ou interculturalidade crítica à qual me proponho aqui não converge com a metodologia de situar-se, imediatamente, em mais de um *topos*. Seria pretencioso de minha parte afirmar que estou em condições, no momento dessa pesquisa, de ocupar ambos lugares de enunciação. Isso porque, embora empreenda um esforço de objetivação sociológica na análise do discurso dos textos selecionados, sinto o dever ético de reconhecer que minha socialização é fundamentalmente ocidental. Isso sugere que esse estudo é, também, um exercício e uma etapa na trajetória de desconstrução e reconstrução do sujeito que vos escreve, ou, em outras palavras, também fui “objeto” da pesquisa. Considero que os acadêmicos e acadêmicas guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica estão mais bem situados para operacionalizar esse modelo de análise. Por isso, minha proposta consiste numa abordagem analítica acerca do discurso do pioneirismo e dos discursos indígenas a partir dos Trabalhos de Conclusão de Curso e uma interculturalização do relato histórico mobilizando os trabalhos dos acadêmicos indígenas como referências bibliográficas, falando por si.

Convencionalmente, uma pesquisa sociológica parte de representações sociais preexistentes, sejam elas consideradas “senso comum”, “pre-noções”, “relação com os valores” ou “ideologias dominantes”. Além disso, envolve uma comparação entre hipótese (a descoberta do novo) e realidade (verificação, administração da prova). (COMBESSIE, p. 18-19). Mas, na medida que envolve comparação, acaba criando vieses interpretativos mais ou menos normativos. “Comparar é, num primeiro momento, distinguir e separar” (COMBESSIE, 2001, p. 19), isto é, classificar. Isso envolve a objetivação de princípios que são feitos de escolhas, e escolhas implicam, antes de mais nada, na negação de outras possibilidades de apreensão da realidade. A criação de tipos para a análise não gera objetividade plena, porém torna evidentes (mas não necessariamente controláveis) alguns pressupostos e prioridades da pesquisa, pois “só há semelhanças e diferenças em razão do ponto de vista assumido com

relação ao objeto [*sic*], e falar de ‘constatação’ não deve levar a esquecer que o ponto de vista cria o objeto” (COMBESSIE, 2001, p. 20).

Portanto, em vez de comparar ambos sentidos discursivos aqui problematizados, preferi cotejá-los. O cotejamento, tal como compreendido aqui, tem um sentido diferente da comparação. Enquanto a comparação elege uma métrica para servir de lastro ou referência na análise, em muitos casos envolvendo a qualificação das partes em comparação, o cotejamento é aberto, um contraste, que tende a fazer ver convergências e divergências entre as partes em relação, evitando um valor “universal” ou mesmo “paradigmático” de comparação. Nesse sentido, além de evitar uma classificação prévia dos componentes e variáveis da pesquisa, procuro evitar uma matriz teórica com a qual se estabelece a comparação.

Com relação à “análise do discurso” proposta, é importante destacar que essa metodologia possui muitas correntes, chegando a mais de 50 variedades. O que as une, apesar de divergências de perspectivas e procedimentos, é a convicção da relevância do discurso na construção das relações sociais (CAREGNATO; MUTTI, 2006, p. 680). Também são centrais nas análises de discurso a linguagem, a história e o sujeito. De modo geral, a análise discursiva pretende “interrogar os sentidos estabelecidos em diversas formas de produção, que podem ser verbais e não verbais, bastando que sua materialidade produza sentidos para interpretação” (*Idem*, 2006, p. 680). Esse modelo de análise procura interpretar a produção de sentido dos discursos em vez de traduzi-los, relacionando-os a perspectivas teóricas e às variáveis envolvidas em cada pesquisa. O fundamental é reter que a análise do discurso não toma a linguagem como algo transparente, mas como uma construção que envolve interesses declarados ou subjetivos, posições de sujeitos e trajetórias históricas que são relevadas no momento da interpretação. O discurso, portanto, contribui para a construção da realidade por meio dos sentidos que externaliza e materializa nas escrituras e em demais formas de linguagem.

Considerando que as línguas e as histórias são diferentes ao longo do espectro sociocultural existente ao redor do planeta, devido à pluriversidade constitutiva das várias culturas e cosmovisões humanas (OLIVÈ, 2009), é plausível considerar que há uma diversidade de sujeitos, logo, uma variedade de possibilidades de análise do discurso com respeito às peculiaridades de cada língua, trajetória histórica, orientação ideológica ou posicionamento epistêmico. A análise do discurso aqui mobilizada pretende interpretar os discursos em questão a

partir de uma perspectiva de pensamento liminar, cotejando-os com a cosmovisão de modernidade indicada por Lander (2005) e com as características de uma produção de conhecimentos mais autônoma da episteme moderna/colonial como indicado por Escobar (2016). Importante ressaltar que o interesse da análise e cotejamento dos discursos não é verificar se são verdadeiros ou falsos, mas compreender os sentidos envolvidos nas construções discursivas, os vínculos epistêmicos desses sentidos e como contribuem para a construção da realidade sociocultural. Contudo, a análise do discurso em sentido decolonial aqui proposta não abrange aprofundamento nas questões linguísticas mais aprofundadas e técnicas, restringindo-se ao âmbito semântico dos discursos, isto é, das representações, sentidos e significados que podem ser atribuídos a eles e de suas possíveis conexões entre si.

Isso posto, gostaria de registrar que minha compreensão desse estudo é a de que procura interpretar, analisar e articular experiências e epistemes, pensando e sentindo desde a complexidade cognitiva do fenômeno abordado. Com isso, afirmo que compreendo a pesquisa como sendo composta fundamentalmente de duas frentes, ou dois objetivos axiais. O primeiro no sentido de efetuar uma crítica decolonial com relação ao eurocentrismo do discurso do pioneirismo tal como aqui apresentado, trazendo à tona o universalismo particularista de seus fundamentos e, a partir disso, o “outro lado” desse discurso, isto é, os discursos indígenas que ficam invisibilizados pelo poder discursivo dos agentes do pioneirismo, reconstituindo, assim, no estudo, ambos os lugares de enunciação em jogo nessa complexa trama sociocultural, epistêmica e histórica. Já o segundo, no sentido de efetuar um movimento intercultural crítico capaz de contrastar ambas as perspectivas epistêmicas em pauta, ressaltando suas divergências e convergências. O que proponho nesse estudo, em suma, é um pensamento liminar e intercultural situado desde fronteiras epistêmicas, que seja capaz de articular discursos e epistemes de modo pluri-versal (MIGNOLO, 2003).

A empreitada decolonial baseou-se no pressuposto de que as ciências humanas e sociais, consideradas como lócus de uma enunciação com valor de verdade, transformam juízo de valores em juízo dos fatos por meio da categoria “pioneirismo”, incorporando, em alguma medida, o que criticam como “senso comum” e contribuindo assim para a predominância do imaginário do pioneiro colonizador como relato histórico local único. Assim, a interculturalização entre as duas perspectivas epistêmicas acerca das origens do sul do Brasil pretende



indicar, em partes, como o pensamento eurocêntrico é erigido sob premissas frágeis se observado da perspectiva dos conhecimentos e sensibilidades desse Outro, cristalizado na imagem do “Índio”. Para isso foi relevante ressaltar as sensibilidades e os conhecimentos daqueles que possuem seus saberes em estado de subalternização. Observar e relatar como percebem sua “cultura oral” perante a “cultura escrita” dos ditos civilizados, assim como o estereótipo de que suas “etnohistórias” não passam de arquétipos fantasiosos e/ou de mitologias que não podem ser consideradas histórias.

A circunscrição espacial ao “sul do Brasil” se justifica pelos seguintes aspectos: em primeiro lugar, há uma delimitação territorial bem definida, na contemporaneidade, acerca dos três povos originários que habitam o sul da mata Atlântica. A grande maioria desses sujeitos habita Territórios Indígenas localizados nas três unidades federativas que compõe o dito sul (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná). Os territórios nessa região passaram por uma constituição histórica similar ou próxima a partir do século 19 devido às colônias agrícolas criadas para receber imigrantes europeus numa estrutura fundiária onde prevaleceu, naquele contexto, a pequena propriedade da terra, gerando uma dinâmica relativamente peculiar na luta pela terra/território no local. É importante frisar que a Licenciatura Intercultural Indígena, que proporciona uma das fontes discursivas para a pesquisa, abrange exatamente os três povos que vivem nessa região.

Em segundo lugar, a pesquisa de fontes bibliográficas indica que há maior incidência desse discurso no sul, por um lado, talvez, pelo fato de as colônias agrícolas, nesse local, precederem as de outros lugares em termos cronológicos; por outro, pelos colonizadores portugueses serem categorizados, em geral, como “bandeirantes” em vez de “pioneiros” – questão que é tangenciada no quinto capítulo.

Em terceiro lugar, tal circunscrição espacial facilita, ainda, o acesso a materiais, bibliografias, informações. Creio que teria dificuldade em mapear a proliferação do discurso do pioneirismo em um território mais amplo, dadas as proporções do território nacional brasileiro e das migrações internas dos “sulistas” a outros estados da federação, onde empreenderam colonizações posteriores ao longo do século 20 e ainda não findadas.

Contudo, o objetivo geral da presente pesquisa é um estudo sociológico crítico e intercultural com o propósito de compreender e explicitar a diversidade dos princípios de realidade envolvidos na construção da história local, proporcionando uma perspectiva intercultural com relação ao relato histórico acerca das origens do

chamado sul do Brasil. Já os objetivos específicos podem ser descritos como: a) problematizar o discurso do pioneiro colonizador como marco zero e história única no relato histórico acerca das origens do sul do Brasil, indicando aspectos históricos das origens desse tempo-espaço, incluindo legislações acerca dos povos originários; b) elaborar a justificativa teórica e metodológica; c) destacar a emergência indígena na “América Latina” nas últimas décadas do século passado e suas principais características, assim como legislações atuais sobre os povos originários; d) explicitar os discursos do(as) acadêmicos e acadêmicas kaingang, guarani e laklãnõ/xokleng da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC indicando seu potencial intercultural crítico e seus eventuais vínculos com a cosmovisão de modernidade; e) explicitar o eurocentrismo e a colonialidade do saber/poder das categorias “pioneirismo” e “colonização” em partes das ciências sociais, da historiografia regional e da literatura memorialística locais; f) interculturalizar o relato histórico sobre as origens do sul do Brasil mobilizando uma abordagem intercultural, apropriando-me das pesquisas de conclusão de curso dos(as) acadêmicos(as) guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng como referências e indicar como os povos subalternos demandam “falar”, desde que detenham espaços propícios e condições estruturais para tal, ou seja, que deixem de estar na condição de subalternidade.

Por fim ressalto que a questão, bem colocada, não se reduz à prioridade histórica ou não dos ditos pioneiros no território que hoje compõe o chamado “sul do Brasil” (Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul), pois a resposta pra essa questão é evidente ao menos desde as descobertas da arqueologia (NOELLI, 2000). O problema central do discurso do pioneirismo relaciona-se à propagação de um imaginário essencialista e excludente, particularista e, no entanto, com aparência de universal, que fomenta não apenas a invenção da história no sul do Brasil e a (in)consequente invisibilização e mesmo destruição das histórias locais, mas, como veremos, a construção mesma de um projeto de nação determinando, eurocêntrico, que deixa excluídos os povos originários de seu espectro sociocultural. Em síntese, trata-se de um discurso que vai do social e do cultural ao político e econômico, permitindo, na prática, a exclusão dos projetos originários das pautas políticas. Aliados da economia, da política, da cultura e da ciência – isto é, da sociedade nacional como um todo – esses povos originários praticamente ficam sem possibilidades de resistência perante o sistema social envolvente. Portanto, a pergunta pontualmente colocada seria: quais são as engrenagens ocultas que alimentam e impulsionam o

discurso do pioneirismo no sul do Brasil e quais suas consequências para os povos originários? Como essas duas realidades aparentemente desconexas imbricam-se nos processos sociais mais amplos? Como seria um relato intercultural sobre as origens do sul do Brasil? A resposta a essas questões tende a deslindar o discurso do pioneirismo, porém, sugere um relato sócio-histórico mais equitativo, intercultural, no seu lugar.



### 3. Emergência indígena na “América Latina”: identidade, Estado e globalização

*“O crioulo me diz que eu sou mulato,  
o branquelo que me diz que eu sou moreno.  
Tem quem diga que eu sou bicho do mato,  
por que me fazem mal, mas eu não temo”.*

Toque de São Bento Pequeno – Paulo Cesar Pinheiro

Com mais de 500 anos de invasão europeia nos territórios que compõem à chamada “América Latina”, corresponde igual período de resistência dos povos originários/indígenas do continente.<sup>41</sup> Resistência ambivalente, como numa espécie de relação de “amor e ódio”, como sinaliza Chaterjee sobre caso da Índia (2008), isto é, como um período marcado por ambiguidades e complexidades nas relações sociais. Em termos gerais, há de se considerar alianças entre povos originários e colonizadores, no duplo sentido de privilegiar interesses de colonizadores, em alguns casos, e de povos originários, em outros. Também o “cunhadismo” enquanto estratégia de parentesco, como indica Ribeiro (1995), ou o “sistema reciprocitário”, que envolvia inclusive espanhóis (CAVALCANTI-SCHIEL, 2011, p. 96). Conforme destaca Carvalho (2008, p. 516),

logo cedo o discurso jurídico colonial reconheceu um papel importante às chefias indígenas e aos acordos estabelecidos com estas lideranças. A prática de condecoração, distribuição de títulos honoríficos e recompensas diversas entre os grupos considerados Aliados, e especialmente aos seus chefes, familiares e auxiliares, constituíram a principal forma de retribuição à colaboração no comércio, na defesa contra os outros interesses europeus e grupos nativos reputados inimigos, ou em vista das demonstrações de conversão. Os motivos que teriam orientado alguns líderes

---

<sup>41</sup> Atualmente somam-se aproximadamente 47 milhões de sujeitos indígenas na América Latina, equivalente a 8% da população total da região (MATO, 2018, p. 77). Para quantidade e percentual de populações indígenas nos demais países da América Latina e Caribe cf. Mato (2018, p. 79).

indígenas a alinharem-se ao pacto colonial – mesmo que se tenha em vista que estas decisões foram tomadas, constantemente, em uma cultura de medo –, podem ser justificados pela ideia do não-retorno, pelo imperativo de encontrar soluções dentro dos termos colocados, pela atração diante o novo e desconhecido, ou mesmo, pelo simples engano, por completa incompreensão dos sentidos atribuídos aos gestos, palavras e intenções.

Nesse campo movediço, marcado por relações complexas, é fundamental a remissão factual, onde a situação observada esteja amparada pelo contexto histórico do processo de colonização até os dias atuais. De qualquer modo, historicamente e sociologicamente falando, pode-se afirmar seguramente que, em termos de relações políticas – em sentido lato de relações de poder – coube aos povos originários o lugar de subalternos, oprimidos, equivalente aos colonizados; e, aos estrangeiros, o lugar de opressores, em equivalência aos colonizadores. Uma dialética brutal e (ainda) sem síntese (FANON, 2008; MEMMI, 2007), fundamentada na diferenciação colonial e na colonialidade do poder/saber, das quais a “violência de Estado” (RODRÍGUEZ, 2016) e o “epistemicídio” (SANTOS e MENESES, 2009) são consequências observáveis. No mais, tais evidências são explícitas em eventos explicitamente genocidas.

Considerar que o processo de colonização é um fato vigente também é chamar atenção para a colonialidade do poder, isto é, para um modelo sistêmico e histórico de exploração cujas raízes remontam à invasão da denominada América por povos europeus. No mundo contemporâneo as formas de conflito e luta assumem novas características, novos sujeitos e relações. Entretanto, se suspendermos (abstratamente) por um instante os meandros das relações, percebemos como o ponto fundamental do conflito histórico entre povos originários e colonizadores gira em torno de dois pontos fundamentais: território e autonomia, para originários; terra e liberdade, para colonizadores. “Território” diz respeito a algo mais que uma parcela de terra, é um fundamento cosmológico de vida que brinda à autonomia de comunidades históricas para a continuação de suas respectivas trajetórias. “Terra” consiste basicamente em um bem produtivo, marcado por uma visão antropocêntrica de propriedade, onde liberdade – além de uma categoria originária a partir do sistema mundo moderno colonial, ligada ao modo de produção capitalista – trás implícito, no

imaginário, o deslocamento do “homem” em relação à “natureza”, visão institucionalizada por meio da secularização e da construção da ciência – na universidade – como lugar da verdade.

Eventos recentes envolvendo povos originários e Estado no Brasil indicam um agravamento nas relações políticas e o aprofundamento das tensões, em contraste com duas ou três décadas anteriores de relativas conquistas de direitos por parte dos povos originários, por meio de embates e de concessões estatais cuja lógica, como veremos adiante, imbrica-se com questões de ordem global. Um caso atual diz respeito à chamada “CPI<sup>42</sup> do Incra<sup>43</sup> e da Funai<sup>44</sup>”. No dia 30 de maio de 2017 a Comissão Parlamentar de Inquérito, dominada por parlamentares membros da chamada “bancada ruralista” no Congresso Federal, aprovou o relatório final do Deputado Nilson Leitão (PSDB-MT) – que além de relator da CPI também ocupava a posição de presidente da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA) que representa, no Congresso, a defesa dos interesses dos proprietários rurais. Ente os pontos principais do relatório está um projeto que regulamenta constitucionalmente o “marco temporal”, argumento jurídico que permite considerar “terra indígena” apenas os territórios ocupados por povos originários, comprovadamente, no dia da promulgação da Carta Magna da República – 05 de outubro de 1988. Lei que, além de desconsiderar a história do Brasil e da colonização, na prática permite a reavaliação da legalidade dos territórios indígenas já promulgados oficialmente. A aprovação do relatório causou um agravamento nas tensões entre povos originários e Estado e indica uma estratégia político-econômica alinhada ao avanço do projeto neoliberal no país, privilegiando o *agrobusiness*. O relatório também propõe o indiciamento de mais de 100 pessoas, entre elas indígenas e antropólogos, por supostas fraudes em processos de demarcação de territórios.

Dias antes, em 19 de maio de 2017, indígenas do povo guarani publicaram uma carta em repúdio às ações particularistas da Comissão responsável pelo relatório, como se pode ler na íntegra abaixo na “Carta do Povo Guarani à sociedade nacional sobre a CPI da Funai e Incra”.

Reunidos na Aldeia Morro Alto, em Santa Catarina, nós as lideranças do povo indígena

---

<sup>42</sup> Comissão Parlamentar de Inquérito.

<sup>43</sup> Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

<sup>44</sup> Fundação Nacional do Índio.

guarani do sul e do sudeste do país, articulados na nossa organização política, a Comissão Guarani Yvyrupa, resolvemos escrever essa carta para divulgar o nosso pensamento e as nossas palavras sobre a Comissão Parlamentar de Inquérito da FUNAI e INCRA. Nossas palavras são para vocês, nossos amigos, porque os nossos inimigos não merecem o nosso tempo: para eles, que nos atacam há muito, nós guardamos as nossas flechas.

E o que temos a dizer é que não foi surpresa ver na televisão que a bancada ruralista, os deputados que se dizem donos da terra e da bala, acusaram as nossas lideranças, os nossos parceiros, e o órgão e as leis que nos defendem. Na lista de “indiciados”, estão lideranças da terra indígena Morro dos Cavalos (SC) e Mato Preto (RS), estão rezadores e anciãos, e estão inclusive parentes que já se foram desse mundo e estão com Nhanderu, nosso Pai Celeste – sobre eles não pesará mais a injustiça desse mundo. Estão também na lista de indiciados antropólogos que trabalharam na identificação das nossas terras, servidores da FUNAI, Procuradores do Ministério Público Federal, e religiosos, cujo maior crime foi o de entender a nossa luta.

Também não foi surpresa ver na televisão os mesmos deputados que acusaram as nossas lideranças, os nossos parceiros, e o órgão e as leis que nos defendem, são os mesmos que figuram nas listas dos que receberam dinheiro dos empresários que cortam nossas aldeias com rodovias, que levantam casas e prédios e querem construir condomínios nas nossas terras, que trancam nossos rios com barragens hidrelétricas, e que querem cavar o chão para arrancar os minérios que Nhanderu enterrou nos nossos territórios.

De qual crime nos acusam? O de existir. Por se identificarem como indígenas, querem que nossas lideranças respondam por “falsidade ideológica”. Por se organizar para defender nossos territórios e os direitos de todos os povos, querem que nossas



lideranças respondam por “formação de quadrilha”.

O que temos a dizer a vocês, nossos amigos, é que os tempos estão difíceis mas não é hora de recuar. Há mais de quinhentos anos o povo guarani faz a sua luta, há mais de quinhentos anos guardamos os nossos tekoa. Tenham certeza que agora, mais do que nunca, estaremos fortes e chamamos vocês para estar do nosso lado. Nossos inimigos apostam na nossa morte, mas não se enganem: se vencem eles, perdemos todos. Os xeramoí já disseram, e agora dizemos a vocês: se não houver terra para os Guarani, para os todos os povos indígenas, para os quilombolas, para os que vivem da terra mesmo, não haverá terra para ninguém.

Que estejamos sempre fortes.

Aguyjevete!

A carta fala por si – ou seja, pelos sujeitos que representa. A escrita é em português, língua oficial do moderno Estado-nação brasileiro, uma vez que se dirige às esferas governamentais. Isso porque os povos originários não podem falar em sua própria língua às entidades oficiais sob pena de não serem ouvidos – ainda que corram o mesmo risco escrevendo na língua oficial, devido sua situação subalterna no sistema social (SPIVAK, 2012). A subalternização da língua é uma evidência da colonialidade do poder/saber, onde se inclui a subalternização da episteme, isto é, dos saberes (VELÁSQUEZ, 2009).

A par da contestação das conclusões da Comissão e do tom evidente de resistência contido na carta, nela vemos uma postura situada com relação aos fatos atuais e históricos, demonstrando um grau elevado de conhecimento social e político, onde “*la acción política há sentado las bases de una conciencia indígena colectiva*” (WALSH, 2002, p. 186). Assim, criticam a desmobilização da Funai e a abertura de inquéritos contra agentes ligados aos interesses indígenas como antropólogos, procuradores do Ministério Público Federal e autoridades religiosas, “cujo maior crime foi o de entender a nossa luta”. Não obstante, me interessa destacar a consciência identitária subjacente ao discurso guarani. A colonialidade do poder/saber fica evidente na narrativa, ao fazerem referência aos seus supostos crimes. Assim, “por se identificarem como indígenas, querem que nossas lideranças

respondam por ‘falsidade ideológica’. Por se organizar para defender nossos territórios e os direitos de todos os povos, querem que nossas lideranças respondam por ‘formação de quadrilha’”. Ou seja, categorias jurídicas de franco sentido eurocêntrico e liberal-republicano, são operacionalizadas por meio de uma racionalidade instrumental e aplicadas às relações indígenas como forma de coerção e desmobilização do movimento social ligado às minorias étnicas, cujos povos originários participam em praticamente todo território nacional.

Considerando que as identidades/identificações sociais são forjadas relacionamente e que um grupo ou sujeito precisa se auto atribuir legitimamente uma identidade (estar situado no contexto da identidade) – o que, por suposto, é o caso dos indígenas não apenas em âmbito local, mas também em termos de um panindigenismo (BENGOA, 2016) no qual se reconhecem e são reconhecidos como tais – qual seria a autoridade de uma Comissão Parlamentar de Inquérito para definir (arbitrariamente) algo como “falsidade ideológica” nessa situação específica? Além disso, considerando que “*los individuos son la invención que niega la comunidad y la comunidad es inventada como la negación de los individuos*” (RODRIGUÉZ, 2016, p. 241), como aplicar a categoria “formação de quadrilha” em uma comunidade histórica fundamentada numa cosmovisão baseada na vida comunitária e na integração com a natureza em cuja representação de “indivíduo”, do tipo ocidental, não é central na cosmovisão ou imaginário?

A colonialidade do poder/saber sobrepõe a lógica da racionalidade institucional do Estado sobre as epistemes subalternizadas a partir do processo de colonização. Talvez o ápice do discurso da carta seja a resposta à pergunta “de que crime nos acusam?”. Segundo eles(as), são acusados do “crime de existir”. A afirmação não se trata de pura retórica. Não é um apelo discursivo que pretende comover. Trata-se de uma constatação. Uma constatação que apenas sujeitos(as) que passam pela violência e negação da alteridade podem fazer efetivamente. Trata-se da enunciação da experiência de desumanização vivida por esses(as) sujeitos(as), nessas comunidades. Tal constatação vai ao encontro de uma passagem igualmente intensa escrita em um dos “Documentos e comunicados” do “Exército Zapatista de Libertação Nacional” (EZLN, 1998, p. 440). Segundo o texto, “*todo el que es moreno y bajito es sospechoso y sujeto a investigación. Y como aquí todos son bajitos y morenos, pues todos están bajo investigación policiaca: Aquí el delito es vivir*”. Os guarani afirmam que, para o Estado, o crime que cometeram é, desde já, o fato natural de existir. Assim como o EZLN afirma que, com base em um determinada

estereótipo do(a) “Outro(a)”, o simples fato de viver é considerado uma espécie de delito. Ou seja, que o Estado cria mecanismos burocrático-institucionais para promover a exclusão das comunidades identificadas como indígenas – assim como negras e pauperizadas.

Esses casos não estão isolados. A par das particularidades locais, é um fenômeno em comum ao mundo todo, particularmente em países e/ou continentes com histórico intenso de colonização/colonialismo (América Latina, África, Ásia). Na América Latina essa consciência identitária indígena é visível na maioria dos países, cada qual à sua maneira, onde Equador, Colômbia, Bolívia e México, em que pese críticas, são exemplos de avanços interculturais inegáveis que se situam desde a educação intercultural bilíngue até a autonomia territorial, incluindo – em Equador – mudanças constitucionais no sentido de garantir a vida orgânica (*Pachamama*) como um sujeito de direitos.<sup>45</sup>

O que indica essa tomada de consciência identitária? Compartilho das colocações de autores e autoras que compreendem o fenômeno como uma “emergência indígena” na América Latina (BENGOA, 2016; MIGNOLO, 2002; WALSH, 2002, 2012; VELÁSQUEZ, 2009). Mas qual o contexto dessa emergência? Por que se caracteriza como “emergência” já que os povos originários demonstram um histórico de centenas de anos de práticas de resistência?

### 3.1 Histórico da Emergência Indígena na América Latina

Os movimentos sociais, de maneira geral, têm suas fronteiras internas. Pontos de divergência e projetos políticos que demandam diálogo e consenso. No entanto, creio ser plausível dizer que, em se tratando dos povos indígenas situados na América Latina, há uma espécie de voz uníssona que clama: “nós, indígenas de ‘*nuestra América*’, estamos aqui, e exigimos direitos!”. Como se, agora, um espectro rondasse também a América Latina. Mas um espectro cuja encarnação não remete diretamente à antiguidade grega, mas ao

---

<sup>45</sup> O exemplo paradigmático é o caso do Rio Vilacamba, pois é o primeiro caso jurídico na história que reconhece a natureza como um sujeito de direitos efetivamente. Apoiado no artigo 10 da Constituição Equatoriana de 2008, o Rio Vilacamba foi reconhecido juridicamente como um sujeito de direitos após dois cidadãos entrarem com pedido de representação, como também garante o artigo 71 dessa mesma Constituição: “*toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidade podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza*” (ECUADOR, 2008).

princípio de realidade da situação latinoamericana, no mais, dos povos originários. Trata-se, melhor dizendo, de um “espírito” (xamânico!), cujas raízes não remontam ao encadeamento histórico Grécia-Roma-Europa. Pode-se dizer que na América Latina o “levante étnico” se caracteriza por “uma quebra epistêmica descolonial” que não pode ser classificada na narrativa de Michel Foucault (*Les mots et les choses*) e muito menos pelas ‘mudanças paradigmáticas’ de Thomas Khun (*A estrutura das revoluções científicas*)” (MIGNOLO, 2008, pp. 314-315). Bengoa (2016, p. 13) sintetiza a situação:

*Los indígenas existen en América Latina y tienen derechos. Más bien, los van adquiriendo o conquistando, poco a poco. Assistimos hoy a una suerte de Conquista al revés. Sorprende a muchos. Los empresarios se preocupan, ya que un conflicto con indígenas les puede perjudicar su “imagen corporativa”. Los políticos temen enfrentarlo, dicen que es un asunto complejo y difícil de resolver. Las sociedades criollas creen, o quieren creer, que es un tema de la historia ya há dejado atrás. Los indígenas, por su parte, aparecen cada vez más a menudo en la prensa y en los medios de comunicación hablando, aparentemente, desde lo más profundo de nuestra historia: desde la raíces. [...] Reinventan un nuevo texto acerca de lo que ellos han sido, son y quieren ser.*

Identificando-se como violentados e marginalizados pela/na história latinoamericana, cujos discursos nacionalistas encobrem a diversidade, tecem um discurso eficaz – ainda que porventura relativamente inventado/construído – que lhes outorga um *quantum* significativo de razão e serve como ferramenta legítima de reivindicação de direitos junto aos Estados Nacionais, às Organizações Não Governamentais (ONG) e aos organismos multilaterais ligados à Organização das Nações Unidas (ONU). O sentido geral dessa reivindicação é impactante e revolucionário, como se dissessem “sabemos quem somos e estamos aqui para ficar”. Com consciência política e identitária, sabem o lugar que ocupam no sistema social e falam a partir desse lugar. Por isso, talvez, compreendem mais profundamente a impossibilidade da proposta modernizadora na América Latina, indicando a incompatibilidade entre a tentativa de se

igualar aos países do dito primeiro mundo a partir de uma realidade sociocultural e histórica particular com relação às histórias dos países que compõem o Norte Global.

O fenômeno da emergência indígena possui variáveis fundamentais. Bengoa (2016, p. 17) pontua três: a) um processo de afirmação de identidades coletivas e de novos agentes/sujeitos (que corresponde à globalização capitalista); b) uma crítica ao Estado republicano construído na América Latina (que corresponde ao fim da guerra fria e o avanço do neoliberalismo); e c) uma crítica às histórias oficiais construídas ou fomentadas pelo Estado (correspondente à aceleração do processo de modernização no continente). Na sequência discorro sobre cada uma delas.

### 3.2 Identidade, etnogênese, panindigenismo e globalização

Postos à margem do Estado por séculos, mesmo durante as tentativas de homogeneização das primeiras repúblicas latinoamericanas a partir do século 19 – onde o objetivo era assimilar um sujeito convertido, ou seja, transformar o “índio” em “cidadão” –, os povos originários retornam à esfera política, com visibilidade pública, a partir da década de 1980, um período de “preparação e tomada de consciência” (BENGOA, 2016, p. 18). A novidade é que, a partir desse momento, emerge um discurso étnico mais ou menos coeso sobre o “ser indígena”, isso é, sobre a identidade indígena. Precisamente num momento em que o imaginário nacional já tomava as culturas indígenas por peças de museu, como passado – comprometido que está com o desenvolvimento da modernidade nos trópicos –, irrompem povos originários, assumidos como “povos indígenas”, na esfera pública, empoderados por uma renovada “consciência étnica”<sup>46</sup> e reivindicando direitos sociais. Clamando por justiça, como se observa pelo bordão

---

<sup>46</sup> “Denominamos ‘consciencia étnica’ a la autopercepción de un grupo humano de poseer diferencias culturales profundas com el resto de la población (historia, lengua, religión, tradiciones e, incluso, raza) y postular colectivamente su derecho a mantener esas diferencias, esto es, a no asimilarse culturalmente. En el caso latinoamericano, el proceso transita por general desde una consciencia genérica de ser miembros del ‘pueblo’, de ser campesinos, paisanos, ciudadanos de una nación, a constituirse en partes activas de un grupo étnico, comunidad indígena o, directamente, pueblo indígena. En definitiva, se trata de una afirmación de la diversidad y la distinción” (BENGOA, 2016, p. 28. Nota de rodapé nº 14).

sociopolítico dos guarani kaiowá no Brasil: “terra, vida, justiça e demarcação”.

Tal discurso étnico está, como todos, amparado num imaginário identitário socialmente construído por meio de “*un conjunto de procesos de comunicación que há ido creando una imagen, un concepto, una clasificación*” (BENGOA, 2016, p. 15). Pertencer a uma identidade não é uma questão de nascimento, apenas. A identidade, assim como a nacionalidade, não ocorrem automaticamente. São imaginários construídos socialmente. Por isso as identidades não são definitivas ou permanentes, mas se inventam e reinventam no tempo-espaço. Na contemporaneidade “*la regeneración de las identidades está indudablemente vinculada con la actual fase de mundialización del capital; no es algo que ocurre sólo a contracorriente de la globalización, sino que se trata de un movimiento impulsado de algún modo por su oleaje*” (DÍAZ-POLANCO, p. 03, s/d).

No entanto, é preciso sublinhar uma diferença fundamental entre “identidades” e “identificações” nesse processo. Por um lado há reafirmação de identificações ligadas ao sistema mundial moderno colonial, por meio do reforço de suas fronteiras e da exclusão do que está fora desses limites imaginários, reproduzindo a lógica eurocêntrica. Por outro lado podemos observar a emergência de identidades cujas memórias identitárias remontam às raízes históricas e bio-socio-culturais de comunidades originárias, particularmente na América Latina, que procuram reconstruir a solidariedade coletiva de um povo marginalizado e praticamente esvaziado de meios e/ou condições de luta para reagir ao avanço da mundialização neoliberal, o acirramento do individualismo e o aumento das desigualdades.

Essas identidades locais não são uma ficção, pois se situam num tecido sócio-histórico mais ou menos contínuo, há vivência *in loco*. Também não é uma narrativa desinteressada, romântica ou folclórica. É um discurso de poder, que almeja poder. O poder de classificar com legitimidade, que é restrito, na modernidade, à Ciência. E, por meio dele, o poder da autodeterminação, da autonomia, pois “a construção da identidade é *tanto* simbólica *quanto* social. A luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e consequências materiais” (WOODWARD, 2014, p. 10). Portanto, a emergência da indianidade não é um fato comum ou rasteiro, ao contrário, representa um fenômeno gritante numa história colonial que procurou de diversas formas exterminar e/ou invisibilizar as etnicidades e epítemes originárias. Tal reinvenção identitária é impulsionada fundamentalmente pelos povos

indígenas e seus(suas) líderes, perante o aprofundamento das desigualdades socioculturais após o fim da chamada guerra fria.

É plausível afirmar que, na atualidade, os indígenas recriam um discurso sobre quem foram e são, assim como sobre o que foi e é *nuestra América*, procurando a legitimidade de suas identidades nas memórias históricas e nos traços culturais comuns. Segundo Woodward (2014, p. 26) “a afirmação política das identidades exige alguma forma de autenticação. Muito frequentemente, essa autenticação é feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão”. O contexto histórico fomenta um processo de etnogênese em pleno vigor e franca expansão, cujas consequências vão desde um aumento na auto declaração identitária indígena<sup>47</sup> até a corporificação de uma coletividade sociocultural e política cada vez mais atuante na esfera pública. Considero etnogênese como um fenômeno que “*consiste en la aparición, elaboración, construcción o invención de identidades étnicas donde no las había*” (BENGOA, 2016, p. 17. *Nota de rodapé nº 3*). Nas palavras de Navarrete (2011, p. 35),

*El concepto de etnogénesis que quiere decir literalmente creación de la etnicidad o de lo étnico, nos permite comprender mejor la compleja relación entre comunidad y cambio en las identidades étnicas. Según esta idea, las sociedades modifican y reinventan continuamente su identidad étnica para adaptarse a las circunstancias cambiantes y a las diferentes relaciones interétnicas en que participan.*

A par desse processo de etnogênese, há também a construção de um “panindigenismo cultural” possivelmente sem precedentes na história conhecida da América Latina-Abya Yala-Pindorama (três das várias denominações continentais). Assim, o panindigenismo propõe um discurso em comum aos povos indígenas do continente, onde algumas categorias despontam como bases comuns a quase todos os discursos –

---

<sup>47</sup> No caso do Brasil, constata-se esse aumento por meio da comparação dos dados dos censos do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia Estatística) entre 1991 e 2010, de 294.131 para 817.963 mil indígenas em todo território nacional. Esse aumento vertiginoso de 523.832 indígenas em 19 anos não se justifica pela relação taxa de natalidade-mortalidade. Logo, é fruto de um processo de identidade/identificação étnica. Para mais informações, cf. <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html> Acesso em 11-10-2017.

ainda que possam eventualmente apresentar conotações relativamente divergentes entre si. Entre elas é possível destacar: autonomia indígena, interculturalidade, direitos indígenas, educação bilíngue e territórios indígenas (entre outros).

Conforme anota Bengoa (2016, p. 103), em 1998 os delegados indígenas do Fundo de Desenvolvimento Indígena para América Latina e Caribe, uma organização intergovernamental criada por países latinoamericanos cuja sede situa-se em La Paz (Bolívia), num texto elaborado para proposição de projetos para arrecadação de financiamentos, escrevem que o objetivo do Fundo Indígena, em suma, é *“fortalecer los procesos que como pueblos indios desarrollamos desde distintos niveles e âmbitos políticos, económicos y sociales, culturales, y en todo lo que nos afecte”*, fortalecendo *“la unidad en la diversidad”* e promovendo *“la comunicación y intercambio de experiencias culturales entre los pueblos indígenas de América Latina e Caribe”*. Esse discurso indica também um aspecto particular da emergência indígena, o panindigenismo. No Brasil é perceptível a mobilização do termo “parentes” entre povos indígenas. Utilizam esse termo para se referir a todos(as) indígenas no Brasil. Consideram que, embora situados em coletividades distintas, e mesmo que porventura não se conheçam, compartilham raízes étnicas e situação sócio-histórica. No Chile, assim como no Peru, o termo comum é *“hermanos”*, que representa sentido similar ao de “parentes”, utilizado no Brasil. O panindigenismo, creio, é a expressão mais bem acabada e poderosa da emergência indígena na América Latina atualmente.

Conforme sublinha Walsh (2002, p. 179) acerca dessa emergência indígena vivida na América Latina,

*[...] las condiciones sociales y políticas en que se construyen actualmente la política de la identidad cultural y los movimientos sociales son diferentes de aquellas que predominaron en los últimos siglos. [...] Este nuevo significado radica, en parte, en la naciente subjetividad política de los movimientos y los líderes, en su condición de actores y pensadores de su propia experiencia, más que simples objetos de estudio o desarrollo.*

### 3.3 Política de identidade e identidade em política: (des)identificações com o poder colonial



O processo de identificação/identidade envolve um conjunto de saberes e práticas de poder. Se é verdade que *“la globalización [...] tiene más éxito para reavivar la hostilidad intercomunitaria que para promover la coexistencia pacífica de las comunidades”* (BAUMAN, 2003, p. 203), é preciso dirigir a atenção para as táticas engendradas pelas coletividades identitárias na criação de agendas políticas e na operacionalização/reivindicação desses interesses. No Brasil, assim como em praticamente toda América Latina, os conflitos com o moderno Estado-nação se acirram desde a última década, havendo, entretanto, conquistas indígenas importantes que dizem respeito tanto à recuperação de territórios como de promoção de direitos e maior visibilidade na esfera pública. O fato é que o discurso identitário (incluído o âmbito epistêmico) é central nesse processo não apenas legitimando as demandas indígenas perante a sociedade internacional-nacional/crioula, mas proporcionando uma nova unidade política entre os próprios povos originários, reforçando a autoestima cultural e reencontrando motivos para a luta por espaços de autonomia e desenvolvimento de suas particularidades históricas locais em sintonia com o bem viver.

A relação entre identidade, identificação, moderno Estado-nação e globalização assume uma forma peculiar quando compreendida a partir da colonialidade histórica latinoamericana. Por “globalização” compreendo, em suma, a expansão capitalista e a abertura dos mercados globais, com relativo “encolhimento do espaço-tempo” e uma aproximação cultural entre as dimensões local, nacional e mundial. Não obstante, num sentido distinto de “homogeneização” ou “nivelamento” sociocultural, como uma conexão ambígua que contribui também para a afirmação de identidades locais de resistência, portanto, fomentadora tanto de homogeneidade como de heterogeneidade, o local e o global (SEGATO, 2007). De acordo com esse argumento há duas fronteiras interseccionadas entre as dimensões local e global. No âmbito global há *“[...] una de circulación global de bienes y grupos humanos a través de los canales de un circuito establecido de poder y prestigio definido por el diferencial de modernidad de las naciones”*, enquanto o âmbito local é marcado por uma *“configuración local de alteridad, que opera como matriz receptora de esos bienes y grupos que ingresan al horizonte de la Nación”* (SEGATO, 2007, p.186). Assim, se por um lado a globalização promove um “nivelamento” anunciado e desejado pelo neoliberalismo, por outro estimula a heterogeneidade e a fragmentação das identidades, particularmente da identidade nacional. Nas palavras de Díaz-Polanco (s/d, p. 10),

*la globalización [...] no homogeniza en los términos originalmente predichos ni las identidades sólo favorecen el mecanismo globalizador. Hay construcciones identitarias que aceitan el sistema; pero otras arrojan arena en los engranajes de la globalización, parecen capaces de resistir con cierto éxito a la individualización posmoderna (como lo hicieron con la moderna) y, todavía más, iluminan horizontes a partir de los cuales pueden elaborarse alternativas de emancipación frente al sistema neoliberal.*

Há uma diferença marcante entre as identificações em torno de identidades globalizadas, em geral oriundas dos países colonialistas, e identidades ligadas aos povos originários. As primeiras reinventam um imaginário identitário vinculado à história da Europa, ao Estado-nação e às diásporas migratórias ao redor do mundo; as segundas reinventam identidades vinculadas à cosmologia do território onde vivem e também viveram seus antepassados, sem vínculos com a história europeia e o moderno Estado-nação como aglutinador da identidade. Enquanto a identificação detém um aspecto mais “efêmero” ou “líquido”, mais como um ato performativo do que como uma situação sócio-histórica, “[...] *la identidad ha sido cribada a lo largo de formas anteriores de mundialización; es un fenómeno anterior a la globalización y no depende de ella para su existencia, pues no es su directo producto o subproducto*” (DÍAZ-POLANCO, s/d, pp. 06-07).

No Brasil, um exemplo de identificações pode ser percebido na “italianidade”, etnicidade correspondente aos(às) descendentes de italianos(as) no país, um discurso étnico que emerge como tal na esteira da globalização e, embora se situe como multicultural, mantém o padrão eurocêntrico de relato histórico e o imaginário hierárquico das civilizações por meio da noção de “origens comuns”, “pureza racial” e “superioridade” (BAO, 2017). Identificações como essa são consequências da pressão da globalização e da individualização crescente que acompanha o projeto neoliberal. Os grupos étnicos no interior do moderno Estado-nação reforçam suas fronteiras étnicas reafirmando seus elementos de diferenciação centrais, que passam pela história (origens comuns), cultura (valores e práticas) e biologia (“raça”) (BARTH, 1998; WOODWARD, 2014). Essa explosão identitária reforça, no entanto, a globalização em pelo menos dois sentidos:

estimulando a criação de novos mercados globais de consumo, como o turismo e a produção de mercadorias para exportação, e legitimando o discurso hegemônico do multiculturalismo como proposta de equalização social, isto é, de inclusão no capitalismo global, onde todas as culturas são toleradas para participarem respeitosamente da desigualdade social.

A emergência da identidade indígena, por outro lado, age no sentido oposto. Em vez de incorporar e estimular a globalização, tal identidade perturba sua lógica e põe em evidência o paradoxo da homogeneização multicultural e os seus verdadeiros interesses subjacentes, constituindo um desafio para o discurso hegemônico da globalização. Assim, enquanto a identidade se situa como um empecilho à globalização, a identificação tende a reproduzir a lógica multicultural do capitalismo global. Entretanto, isso não significa que as identidades indígenas são imunes à globalização, pois suas condições de emergência também estão relacionadas a esse processo mundial, particularmente nas esferas da cultura e do direito.

Entendo que estabelecer essa diferenciação de particularidades, na globalização capitalista, entre “identidades” e “identificações” não exclui a relação que há entre elas. A diferenciação também faz parte do próprio processo identitário na medida em que as comunidades e os grupos étnicos interagem e mobilizam a alteridade para a constituição dos traços diacríticos próprios, na relação entre “nós” e “eles(as)”, ou os(as) “outros(as)” (BARTH, 1998; HALL, 2006; OLIVEIRA, 1976), onde “a marcação da diferença é [...] o componente-chave em qualquer sistema de classificação” (WOODWARD, 2014, p. 42), pois a identidade necessita de um “exterior constitutivo” (HALL, 2014, p. 110). O que está em jogo, aqui, é o poder de classificação das diferenças, que é onde reside o poder do discurso multicultural. No sistema classificatório hegemônico os sentidos “universais” são atribuídos por quem detém os recursos simbólicos e materiais para estabelecer a classificação, atribuindo as posições de sujeitos(as) de acordo com seus interesses. Entretanto, de um ponto de vista crítico a partir da externalidade do sistema mundial, é possível perceber como a “diferença” é um dispositivo fundamental para a eficácia do multiculturalismo.

Como um projeto global, a inclusão universal das identidades por meio da tolerância dos(as) “outros(as)” – ou mesmo de certo “reconhecimento” – não abandona os propósitos do capitalismo e nem mesmo rompe com a colonialidade do poder, pois a globalização aproveita as diferenças tanto para legitimar o seu projeto universalista

como para expandir seus mercados e domínios. Sem o momento de diferenciação na inclusão o multiculturalismo perderia a eficácia, pois acabaria fadado pela histórica tentativa de integrar homogeneizando. Em tempos de globalização multicultural *“las diferencias se quieren dentro del sistema, y cada vez más son el propio capital globalizado (particularmente las grandes corporaciones) y los organismos globales los que se ocupan de las identidades, y cada vez menos el Estado-nação”* (DÍAZ-POLANCO, s/d, p. 17). No entanto, essa atração pela diferença encobre a etnofagia (DÍAZ-POLANCO, s/d) do multiculturalismo na medida em que a globalização tende a destruir não apenas as culturas populares mas também as culturas comunitárias, integrando-as plenamente ao sistema capitalista e desarticulando as diferenças locais no interior de uma lógica global. Assim, o paradoxo da etnofagia lastreia-se tanto na afirmação da diferença e da diversidade cultural sem fronteiras como no reforçamento das fronteiras sociais e econômicas entre essa mesma diversidade, isto é, da desigualdade fundamental no capitalismo.

Esse mecanismo de tolerância e inclusão ganha contornos especialmente por meio do direito e de políticas públicas voltadas à inclusão social dos sujeitos emergentes na esfera pública do moderno-Estado-nação e das instituições supranacionais, chamados organismos multilaterais. Não obstante, a noção (neo)liberal da tolerância “pode variar desde um sentimento paternalista e superior até uma atitude de sofisticação cosmopolita de convivência para a qual nada que é humano lhe é ‘estranho’” (SILVA, 2014, p. 97-98). Mas é importante sublinhar que retirar o véu da estranheza com relação aos(às) “outros(as)” não significa reconhece-los como igualmente capazes, menos ainda reconhecer as “próprias estranhezas” aos olhos desses(as) outros(as). E aqui há uma questão nodal, pois a política de identidades tende a (re)essencializar as posições de sujeito(a) no imaginário social. A questão é delicada. Há efeitos positivos das ações afirmativas (discriminação positiva), que permitem a inclusão e ascensão social (relativa) de sujeitos(as) oriundos de coletividades historicamente excluídas ou marginalizadas, o que é fundamental para a democratização (em sentido lato) das sociedades nacionais. Os dois problemas centrais são: se por um lado essas ações proporcionam uma inclusão sociocultural, e, timidamente, econômica e política, por outro raramente promovem uma integração epistêmica. Em segundo lugar, se contribuem para a percepção social da história de opressão, por outro reforçam os essencialismos e, não tão eventualmente, as tensões – como se pode se observar atualmente com o fortalecimento do fascismo ao

redor do mundo e o alto controle das fronteiras (imigrações) nos países do Norte Global.

Hall (2006) situa esse debate em termos interdisciplinares. Na obra “A identidade cultural na pós-modernidade” apresenta três concepções de identidade, a partir do século 18, situando-as como: a) o “sujeito do iluminismo” (individualizado e essencializado); b) o “sujeito sociológico” (relativa coletivização do sujeito); e c), o “sujeito pós-moderno” (fragmentação do sujeito) (HALL, 2006, pp. 10-13). Nessa espécie de “exórdio” das concepções e representações do “sujeito moderno”, indica o que considera cinco descentramentos: 1) deslocamento do materialismo (Althusser); 2) emergência do inconsciente (Freud); 3) estruturalismo (Saussure); 4) poder disciplinar (Foucault); 5) feminismo. Nota-se que nenhum descentramento contempla a emergência indígena e seus agentes/sujeitos. Pode-se argumentar que, de certa forma, ela estaria contida no estruturalismo, com Levi-Strauss, ou tangenciada no poder disciplinar e nas classificações do discurso ou mesmo na proposta de emancipação radical do feminismo. Mas é evidente que nenhum desses fenômenos sociais é oriundo do Sul Global. Ou seja, mesmo como intelectual diaspórico da Jamaica, na Inglaterra, e escrevendo sobre a autoimagem do ocidente como centro mundial perante um “resto” e a emergência desse resto, contemporaneamente, no interior do ocidente (provocando a “crise das identidades”), Hall parte de uma contextualização eurocêntrica, ou seja, concentrada na história e nas emergências europeias, mantendo a crítica interna, espécie de “crítica eurocêntrica do eurocentrismo” (MIGNOLO, 2008).

Destacando como “a celebração da diferença poderia levar a ignorar a natureza estrutural da opressão” (WOODWARD, 2014, p. 27), a tendência essencialista do multiculturalismo é explicitada por parte dos estudos culturais, assim como a emergência de renovadas “certezas étnicas” é trazida à tona como uma consequência da globalização. Não obstante, a diferença colonial continua como ponto cego e, com ela, o potencial de agência dos subalternos nos processos de mudança ou transformação social. Assim, para Woodward (2014, p. 23), “[...] na Europa pós colonial e nos Estados Unidos, tanto os povos que foram colonizados quanto aqueles que os colonizaram tem respondido à diversidade do multiculturalismo por meio de uma busca renovada de certezas étnicas”. Mas o contexto ou situação de tais “certezas étnicas” seriam idênticas para todos povos do planeta, particularmente, para colonizados e colonizadores?

Parece-me que tal perspectiva passa ao largo da diferença colonial e da particularidade da emergência da indianidade, por exemplo, como algo dentro, fora e contra o sistema (WALSH, 2012, p. 196), direcionando seu olhar do e para o Norte Global. Assim, embora interdisciplinares, em não reconhecendo a diferença colonial, uma parcela dos estudos culturais não chegam a vislumbrar as diferenças epistêmicas e a interculturalidade. De qualquer modo, evidente está que as identidades “[...] emergem no interior do jogo de modalidades específicas do poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que signo de uma unidade idêntica” (HALL, 2014, p. 109). Isso também vale para a situação latinoamericana, onde

*no son la identidad o la etnicidad en sí mismas las que fundamentan la nueva política latinoamericana de identidad o los movimientos sociales los que son su resultado, sino más bien una politización estratégica de la diferencia cultural y de la diferencia epistémica que es parte de ella, dirigida al reconocimiento, la construcción, la confrontación, y la transformación”. (WALSH, 2002, p. 178)*

“Construção”, “confrontação” e “transformação” são termos situados para além da diferença colonial. E “reconhecimento” em vez da “tolerância”, como proposta de relação horizontal entre diferentes identidades e/ou identificações. Nas palavras de Silva (2014, p. 98), “em geral, o resultado da aplicação da noção de tolerância é a produção de novas dicotomias, como a do dominante tolerante e do dominado tolerado ou da identidade hegemônica mas ‘benevolente’ e da identidade subalterna mas ‘respeitada’”. Mas como proceder para romper com esse dispositivo etnofágico do multi-pluri culturalismo? Urge reposicionar a perspectiva a partir de realidades situadas no Sul Global, conectando a noção de identidade em política à de decolonialidade, pois

ao ligar a descolonialidade com a identidade em política, a opção descolonial revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais ao mesmo tempo que constrói identidades racializadas que foram erigidas pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente. (MIGNOLO, 2008, p. 297)

Como alternativa à “política de identidades”, a “identidade em política” vai além da esfera civil em direção ao Estado, como uma demanda cultural-social-política-econômica-epistêmica, perturbando a lógica etnofágica e confrontando a colonialidade do poder/saber, já que desloca sensivelmente as categorias estabelecidas pela teoria política eurocêntrica, permitindo a emergência de sujeitos(as) a partir do polo fraturado da diferença colonial. Esse é o caso do Estado pluri-nacional estabelecido na Bolívia (2009) e também dos avanços indígenas na Constituição do Equador (2008), onde o processo identitário ressalta a diferença colonial e a interculturalidade – ainda que com limitações hoje evidentes. Assim, o moderno Estado-nação não é visto como neutro ou democrático, como se estivesse apartado da identidade em política, mas justamente como um promotor dessas identidades e de suas demandas no interior de um Estado-plurinacional.

Por isso é fundamental articular a identidade em política como central para a opção de(s)colonial, devido a necessidade de romper com o caráter identitário das próprias categorias de pensamento e da teoria política eurocêntrica e da razão/ação de Estado. Enquanto “a política de identidade concentra-se em afirmar a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado” (WOODWARD, 2014, p. 34), e ainda que “uma das principais contribuições da política de identidade têm sido a e construir uma política da diferença que subverte a estabilidade das categorias biológicas e a construção de oposições binárias” (WOODWARD, 2014, p. 38), a identidade em política reposiciona os agentes/sujeitos na esfera do conflito com o Estado e com o capital, considerando que “[...] *cada vez son más evidentes los intentos de transformar las estructuras sociales y políticas nacionales, y de confrontar los intereses transnacionales incluyendo las políticas neoliberales*” (WALSH, 2002, p. 179), numa luta em que se enfrentam “*las fuerzas antagónicas de la etnofagia globalizadora y de la resistencia autonomista*” (DÍAZ-POLANCO, s/d, p. 07). O resultado dessa emergência é que já não é possível projetar um “destino nacional comum” (RIBEIRO, 1995) excluindo os povos originários/indígenas da agenda de negociações.

Como dito, à emergência indígena corresponde um fenômeno mundial, a chamada globalização. Trata-se de um processo que se torna mais intenso a partir do fenecimento da União Soviética (URSS) e avanço do neoliberalismo, incluindo uma reestruturação sem precedentes do capital e sua nova modalidade de operação ao redor do mundo, a financeirização e a produção denominada “*just in time*”. Além

disso, “globalização” é uma categoria que muda sensivelmente os significados de acordo com os contextos locais. À expansão do capitalismo acompanha uma crescente pauperização nas margens do sistema mundial,<sup>48</sup> incitando novas formas de luta, reivindicação e resistência dos(as) subalternos(as). Esse alargamento do sistema procura criar, em âmbito simbólico, uma renovada identidade (de consumo) fundamentada nos valores do “*american way of life*” e no multiculturalismo como forma de tolerância dos(as) “outros(as)”, pregando um renovado “pacto social” onde a inclusão (assimétrica) no sistema se daria pelo potencial de consumo. Um novo alento do capitalismo. No entanto, devido à contingência da realidade e a ambivalência das ações sociais, esse “projeto de nivelamento global” precipitou também uma renovação na valorização de identidades locais ao redor do mundo. Logo, por globalização é preciso compreender um fenômeno complexo que, além de aprofundar a exploração da força de trabalho e da natureza pelo capital, também “aproxima” realidades muitas vezes mutuamente desconhecidas e cria ou reascende novas subjetividades, assim como novos interesses e conflitos.

As experiências locais são tocadas e alteradas pelo fenômeno da mundialização, trazendo à tona realidades ignoradas e/ou invisibilizadas ao centro da esfera pública/política mundial. Perante esse colossal sistema e às novas políticas de identidade (HALL, 2006) em âmbito nacional e internacional preconizadas pelo ideário multiculturalista, coletividades de diversos locais e matizes socioculturais ao redor planeta passam a denunciar abusos e reivindicar direitos perante a “emergente sociedade global”. Não é mais possível invisibilizá-las. E a repressão estatal acaba repercutindo mal na opinião pública em geral. O assunto é delicado e põe em alerta estadistas e grandes corporações, ao mesmo tempo em que anima setores marginalizados devido às possibilidades aventadas por essa dinâmica. Não cabe aqui analisar os prós e os contras da globalização. O importante é sublinhar que a emergência indígena na América Latina está imbricada a esse fenômeno global/mundial e que tal dinâmica avançou a luta indígena no continente sul americano. Portanto, globalização e particularização são fenômenos recíprocos e complementares na contemporaneidade. A particularização gera novos discursos identitários e permite um reposicionamento dos sujeitos. Esse despertar das identidades propicia uma irrupção das chamadas

---

<sup>48</sup> De acordo com Mignolo (2003), considero que não há dois blocos que se possa estabelecer uma divisão entre centro e margens. Na contemporaneidade as margens emergem nos centros e *vice versa*.



“minorias”, particularmente, no caso do Brasil,<sup>49</sup> relativo aos povos originários/indígenas.

O “encolhimento do espaço-tempo” provocado pela globalização – com ênfase no aspecto comunicacional – estimula necessidades recíprocas pautadas por novas formas de compreensão e de explicação de “nós” e dos(as) “outros(as)”. Para os indígenas não era necessário “explicar” a identidade porque o mundo comunitário não o exigia. Com a mundialização essa auto atribuição e explicação de si perante ou “outros(as)” passa a ser necessária e até mesmo relativamente eficiente como mecanismo político. Com isso surge a necessidade de um renovado discurso de identidade que seja ao mesmo tempo expressivo das particularidades locais e inteligível pela “sociedade global”. Aqui a identidade/diferença se faz necessária como forma de estabelecimento de fronteiras e marcação de demandas próprias.

### 3.4 Crise do moderno Estado-nação e fragmentação do “povo”

A chamada “crise das identidades” (HALL, 2006) é comumente descrita como o abalo de relações identitárias e posições de sujeito consolidados no sistema, como as nações europeias, as classes sociais, os partidos políticos, o masculino/feminino e o Estado-nação. A emergência de novos sujeitos na esfera pública/política desestabiliza as convicções universalistas e as identidades hegemônicas. Mais que isso, é possível afirmar a “crise das identidades” como um fenômeno que indica tanto a corrosão do etnocentrismo europeu, cujos aspectos giram em torno da noção de “indivíduo” fomentada pela secularização, da propriedade privada, do patriarcalismo, do cristianismo, do conhecimento científico como lugar exclusivo da verdade e da heterossexualidade como padrão normativo de relacionamentos afetivo-sexuais – pode se dizer que esses elementos conformam um imaginário eurocêntrico ancorado numa cosmologia ocidental –, como também a

---

<sup>49</sup> Novamente, é importante reter as questões locais, pois no caso da Bolívia, por exemplo, os indígenas não representam “minorias”. *“En los casos de pueblos indígenas minoritarios poblacionalmente o reducidos a una región determinada del país, donde las ideas acerca del mestizaje y la formación de la sociedad tienen fuerte fundamento demográfico, se ha reforzado e ido construyendo un discurso indígena relacionado y más cercano al ‘derecho de las minorías’. [...] Es por eso que adquiere relevancia el concepto de ‘minoría’ y los derechos a él relacionados”* (BENGOA, 2016, p. 24).

visibilização e/ou emergência de novos(as) sujeitos(as) e novas identificações tais como gênero, negritude e indianidade (entre outras). Essas novas identidades impulsionam movimentos sociais em torno de questões para além da luta de classes, como movimentos por direitos de minorias e direitos humanos – de maneira geral. Nas palavras de Woodward (2014, p. 30), “não existe mais uma única força, determinante ou totalizante, tal como a classe no paradigma marxista, que molde todas as relações sociais, mas, em vez disso, uma multiplicidade de centros”. Não se trata de uma negação da estrutura de classes cuja contradição fundamental entre produção coletiva e apropriação privada da riqueza ainda vige, mas de um reposicionamento da questão dentro de uma perspectiva que valoriza a complexidade da realidade social incluindo a reestruturação produtiva, a financeirização e o acirramento das desigualdades sociais.

Com o fim da guerra fria os conflitos sociais deslocam-se do eixo comunismo-capitalismo que vigoravam desde o fim da chamada Segunda Guerra Mundial, cedendo espaço para a emergência de novos movimentos sociais relacionados às ditas minorias. A partir desse momento, particularmente na América Latina, os povos indígenas tiveram espaço para propor suas demandas próprias sem a interferência das questões relacionadas à disputa entre as duas meta-narrativas ligadas ao imaginário político do Norte Global, isto é, distanciados da “tutela” comunista que amiúde considerava os indígenas a partir da categoria de “campesinato” – ou seja, como uma parcela do “povo” em vez de povos com identidade e interesses distintos da sociedade nacional –, e sem a acusação liberal de cooptação dos indígenas, pela esquerda, como massa de manobra política. A visão social e política dualista oriunda do imaginário eurocêntrico foi desestabilizada, na América Latina, com o surgimento de um projeto sociopolítico independente e relativamente original. Eis que o movimento indígena emerge como agente independente na arena política, em defesa de seus próprios interesses. Logo, a crise das identidades, reverberando também nas identidades políticas relacionadas às disputas pelo poder do Estado, abre caminho para uma crise do Estado republicano latinoamericano e, logo, para a mudança ou transformação da realidade social, pois

*ya no se trataba solamente de la liberación de los  
obreiros del trabajo explotado, sino de la  
liberación de la gente, de toda gente, de la  
dominación y de la discriminación en cada uno de  
los aspectos de la vida humana en sociedad: de la*

*mujer, de los homosexuales, de los jóvenes, de los discriminados por razones racista-etnicistas. Se trataba ahora también de la plena liberación de la subjetividad, de la ruptura de la producción del conocimiento de sus ataduras en el poder, de la liberación del imaginario y de cada uno de los campos de la cultura, del arte en especial, de la defensa de la naturaleza frente la depredación humana, capitalista en particular. Se trataba de la liberación de la gente de la autoridad encarnada en la “razón de Estado”.* (QUIJANO, 2002b, p. 55)

O processo de etnogênese constatado entre povos indígenas nos últimos quarenta anos questiona o centralismo do Estado republicano, criticando a fórmula “*un solo pueblo, una sola nación, un solo Estado*” (BENGOA, 2016, p. 30), fundamental tanto para o projeto liberal como para o socialista. Essa suposta unidade das dimensões ligadas ao Estado, como uma criação artificial nas antigas colônias, escondia e/ou negava a existência de povos originários/indígenas que ou já haviam se extinguido – como no caso da narrativa histórica oficial da Argentina – ou assimilado – como no caso do Brasil por meio da ideia de mestiçagem, que, supostamente, gerou um só povo. A emergência indígena torna explícito o caráter fantasioso dessa narrativa, evidenciando a realidade presente e plural das centenas de povos indígenas que habitam a América Latina.

Análises recentes acerca das demandas indígenas evidenciam como o Estado, mesmo em sua forma multicultural, continua representando uma “força suprema”, “natural” (naturalizada), que praticamente não permite espaços e tempos situados fora da concepção de Estado como “monopólio legítimo da violência”, isto é, como coerção física direta (WEBER, 1993) num dado território. Observações situadas indicam a complexidade das definições e distinções entre categorias tais como “etnia”, “cultura”, “povo”, “nação” e “Estado”. A partir de um olhar intercultural é possível conceber o “*Estado como invención, extrañeza, dominio, imposición, despojo y prácticas racistas*” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 19). De uma perspectiva histórica, é possível afirmar que o Estado não é um ente transcendental, mas uma invenção da filosofia política para legitimar práticas de poder e dominação por meio de um conjunto de instituições.

Do ângulo ocidental, a violência de Estado<sup>50</sup> se radicaliza no século 20, particularmente após o holocausto judeu e a experiência genocida soviética. Entretanto, do ângulo latinoamericano, a violência de Estado é radical desde as origens, desde a invasão do continente denominado americano, prolongando-se, embora com diferenças históricas, até os dias atuais. Curioso perceber como a intelectualidade europeia, de maneira geral, reconhece o genocídio praticado pelo Estado apenas quando essa prática atinge a própria Europa, no século 20 (holocausto judeu), enquanto nas colônias a prática genocida foi uma constante desde o século 16. De acordo com Rodríguez (2016, p. 24), o primeiro genocídio na América Latina é a “conquista”; o segundo pauta-se pela independência das colônias e a reorganização do Estado republicano; o terceiro é o genocídio provocado pelas ditaduras militares; e o quarto momento genocida é o econômico, causado pelo neoliberalismo. A definição de genocídio oriunda da “Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio” da ONU, em 1948, além de considerar genocídio como crime contra a humanidade, estabelece quais práticas devem ser compreendidas como genocidas. O Brasil ratificou a convenção quatro anos depois, por meio do decreto número 30.822, de três de maio de 1952, assinado pelo então presidente Getúlio Vargas. De acordo com essa Convenção internacional, considera-se genocídio

[...] qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal: a) matar membros do grupo; b) causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo; c) submeter intencionalmente o grupo a condição de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial; d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio de grupo; e) efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> “[...] nos referimos a la violencia de Estado como la práctica permanente hacia los pueblos originarios o pueblos indígenas” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 151).

<sup>51</sup> Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1950-1959/decreto-30822-6-maio-1952-339476-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em 18-10-2017.

A partir dessas colocações, podemos considerar como genocídio qualquer prática que almeja destruir um inimigo interno, mormente identificado como um perigo para a segurança do próprio Estado. O moderno Estado-nação brasileiro tem aprovado medidas que violam essa Convenção criando ou revogando uma série de decretos institucionais que tendem a facilitar e até mesmo estimular práticas genocidas contra povos indígenas.<sup>52</sup> O Congresso Nacional é considerado “anti-indígena” por esses povos, pois tem retirado ou barrado direitos e permitido, na maioria dos casos, o avanço da destruição de povos indígenas e de biomas fundamentais para a vida, como no caso dos Guarani Kaiowá no estado do Mato grosso do Sul, acudados por grandes fazendeiros, e outros na floresta amazônica causados por empresas mineradoras e extrativistas.

O moderno Estado-nação na América Latina experimenta uma situação ambígua. Por um lado, não detém poder suficiente para resolver os problemas oriundos da globalização e, por outro, concentra demasiadamente o poder para conseguir resolver os problemas internos de uma população plural (RODRÍGUEZ, 2016, p. 126). Para Segato (2007, p. 24),

*la complicidad entre, por un lado, etnicidades congeladas por una política de identidades globalizadas y afín al neoliberalismo y, por el otro, el universalismo inherente al Estado moderno impede que las traumas históricas particulares urdan creativamente el “tiempo heterogêneo” y rico de la nación.*

Logo, a crise do Estado é também uma crise da ruptura entre Estado e nação/nações ou povo/povos. (RODRÍGUEZ, 2016, p. 131). O reconhecimento da diversidade encontra barreiras para sua plena realização na globalização. De acordo com Díaz-Polanco (s/d), enquanto a identidade se restringe a reivindicações de ordem estritamente cultural o sistema permite o reconhecimento e a integração da diferença; mas, se a identidade almeja autonomia completa, reivindicando autogestão cultural, política e econômica, o sistema cria barreiras ou formas de atacar e dissuadir esses projetos. À medida que a globalização capitalista é colocada em xeque os conflitos se intensificam e a emergência indígena tende a ser restringida à esfera cultural, por meio, sobretudo, de

---

<sup>52</sup> Entre tantos outros, é o caso dos guarani kaiowá no Mato Grosso do Sul.

mecanismos burocráticos estatais em sintonia com a cartilha neoliberal – como veremos no caso da educação intercultural bilíngue. *“Respeto a la diversidad e integración al mercado total y apoyo a los principios que lo regulan, o negación de las culturas que se oponen, son las contradicciones a las que se ven expuestos los pueblos originários”* (RODRÍGUEZ, 2016, p. 118). Em termos mais simples poderíamos resumir na equação: integração ao sistema e tolerância; ou intolerância. A globalização neoliberal reproduz a lógica do Estado latinoamericano do século 18 em diante propondo uma espécie de assimilação que, em mudança ao projeto original de assimilação, preza a preservação relativa das características étnico-culturais, mas que evita, por outro lado, qualquer ruptura com o sistema sócio-político-econômico.

Nesse contexto, a noção de “grupos étnicos” (BARTH, 1998), na medida em que subentende grupos integrados ao Estado-nação, ou seja, que fazem parte da sociedade nacional, mas preservam uma identidade com base em características culturais e noções de “origem comum” (local, história e “raça”), não é a mais apropriada para uma perspectiva intercultural. Os povos indígenas não estão absolutamente integrados ao sistema, e, no mais, demandam autonomia. Nesse caso creio ser mais adequado “coletividades étnicas”, “povos” ou “comunidades” indígenas. Já “povo” e “nação” são categorias que coincidem, pois indicam identidade, territorialidade e características próprias. Mas são características coletivas, comunitárias. Portanto, uma nação ou povo possui interesses diversos daqueles do cidadão ou do indivíduo. *“La nación es una comunidad que tiene sus propias peculiaridades e intereses, mientras que la libertad individual del ciudadano que propugna el liberalismo implica la ausencia de la comunidad y, por lo tanto, de sus intereses”* (RODRÍGUEZ, 2016, p. 135). Na medida em que o fundamento da comunidade é o bem comum e não o benefício próprio, a comunidade pode ser considerada como empiricamente anterior ao moderno Estado-nação e a cidadania.

### 3.5 Modernização, história oficial e memória: invisibilização e exclusão indígena

Ao sul do Brasil (mas não apenas), o discurso do pioneirismo é a memória do colonizador vitorioso, que venceu a selva e os selvagens. Que implantou a civilização sobre a floresta. O discurso dos vencidos tem aparecido há algumas décadas. Faz-se cada dia mais audível, por meio de diversas frentes de atuação, como venho descrevendo. Como um projeto alinhado aos interesses centrais do moderno Estado-nação,

os autodenominados pioneiros colonizadores são equivalentes aos chamados *criollos*, ou seja, à sociedade nacional, embora com alguma particularidade, pois o discurso étnico no sul do país se identifica com um imaginário europeu, onde essa região figura como a “Europa brasileira” e, logo, como a herdeira mais recente do projeto do moderno Estado-nação, uma vez que a colonização mais intensa dessa região data do século 19. O importante aqui é reter que, assim como os *criollos*, os pioneiros “*inventaron un pasado indígena, pero un pasado que había sido derrotado y subyugado por ellos mismos, lo que servía para justificar su superioridad sobre los indígenas contemporáneos*” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 146). Esse alinhamento é visível no discurso do pioneirismo em vários âmbitos da realidade social e, particularmente, nos relatos historiográficos e na produção da verdade historiográfica a partir da instituição acadêmica – como veremos no capítulo cinco.

Entretanto, o moderno Estado-nação, enquanto poder político soberano, não é composto por uma unidade nacional, uma cultura, povo ou grupo étnico. O imaginário eurocêntrico acerca do Estado-nação tende a proporcionar uma “uniformidade inventada”, isto é, que “*impone orden al inventar la homogeneidad del individuo y negar la diversidad de las comunidades históricas*” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 127). Tal tentativa de homogeneização ocorre em âmbito cultural, especialmente por meio da planificação da educação em todos os níveis, impondo uma memória social construída por um relato histórico unilateral sobre as comunidades históricas locais. Enquanto indígenas, os povos originários não participam da soberania nacional. A cidadania universal proposta pelas elites coloniais ou *criollas* funciona como uma “cidadania étnica” (RODRÍGUEZ, p. 147), pois exclui os povos indígenas da soberania do Estado. A identidade gerada a partir do moderno Estado-nação pode ser considerada como uma “formação nacional de alteridade”, isto é, como “[...] *representaciones hegemónicas de nación que producen realidades*” (SEGATO, 2007, p. 29). Assim, o Estado não se caracteriza por ser um povo ou uma nação, mas um poder político exercido sobre distintos povos e nações por meio de uma unidade territorial e política, a institucionalização de uma linguagem padrão (a língua do Estado colonizador) e o inculcamento das memórias oficiais dos colonizadores. Mas, “se a necessidade de memória é universal, as práticas da memória são culturalmente determinadas por redes discursivas que envolvem fatores de diferentes ordens – míticos, históricos, políticos etc.” (FERREIRA; ORRICO, 2002, p. 08), dificultando o discurso homogeneizador. Assim, conforme sublinham Castro-Gomes e Rivera (2002, p. 65),

*es precisamente en el cruce entre un lenguaje homogéneo (el idioma nacional) y un territorio (el Estado-nación) en el que circulen libremente los bienes y las personas, donde se marcan y producen las diversidades epistémicas de la modernidad colonial. [...] el diseño global, al intentar convertirse en 'la' cultura de la nación, produce contraculturas y subculturas de las cuales jamás se libra pero a las que puede, en ciertas circunstancias, "mantener a raya".*

No projeto moderno de Estado-nação que deu origem ao Brasil, os povos indígenas não foram incluídos nas pautas e nos diálogos a não ser como objetos, ou então como folclore que contribuía para a criação do mito da origem nacional. Em vez de incluir as raízes, o projeto histórico tratava de excluir, para criar a fantasia da homogeneidade. Isso também é comum ao discurso do pioneirismo que, enquanto um projeto alicerçado no mesmo projeto ocidental de nação, invisibiliza os povos originários/indígenas da história. As ocupações e projetos históricos dos povos originários são assim desarticulados e suplantados pelo projeto dos colonizadores pioneiros no sul do país.

O projeto liberal, ao afirmar as individualidades em detrimento das coletividades por meio do direito e do Estado, acaba por negar as realidades de comunidades históricas, impondo uma só língua, uma só história e um só direito, isto é, impondo uma homogeneidade inventada e em franca contradição com a realidade. Por meio de dois modos de violência, a primeira ao impor e fixar o Estado (ocidental) onde não existia e a segunda a partir da institucionalização da burocracia e das instituições estatais, o moderno Estado-nação se assenta na América Latina como “*la antítesis de las comunidades históricas*” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 43). Nas palavras de Villoro (2002, p. 80),

*el Estado moderno nace a la vez del reconocimiento de la autonomía de los individuos y de la represión de las comunidades a las que los individuos pertenecen. Desde su origen lo persigue una paradoja: propicia la emancipación de la persona y violenta los contextos colectivos en que la persona se realiza.*



Em meados do século 19, o evolucionismo endossou o processo de subalternização dos povos considerados inferiores numa escala de evolução humana. Mesmo refutada pela ciência, essa concepção reverbera atualmente no imaginário social. Tal imaginário foi fundamental para justificar a modernização como único caminho para o progresso da humanidade. O século 19 foi o período de assentamento do Estado moderno na América Latina. Nesse processo, não se reconheceram como iguais as comunidades originárias, considerando-se a fundação do Estado de acordo com a filosofia política contratualista, onde os povos originários eram representados como a evidência antropológica do “Estado de Natureza”. O assentamento do Estado exige, no entanto, mais que uma suplantação simbólica. Para sua construção é necessário o despojo dos territórios originários, e, para isso, é fundamental postular a inexistência de propriedade dessas comunidades. Não por acaso o evolucionismo se transformou em uma justificativa útil a partir do século 19, uma vez que o moderno Estado-nação concebeu como exótico e atrasado o que lhes antecederam historicamente. No entanto, o exotismo – o que está fora de ótica – é uma questão relacional, ou seja, o Estado também foi (quicá permaneça) uma instituição exótica aos olhos dos povos originários. Desde um olhar indígena não faz sentido compreender o Estado como um contrato social interessado em cessar a “guerra de todos contra todos”, como na perspectiva hobbesiana (HOBBS, 2006). Não houve com esses povos pacto, contrato, vontade ou indivíduo que originaram o Estado e associaram os indígenas às instituições e à burocracia. Trata-se da sobreposição de um projeto global sobre histórias locais.

Enunciando a partir da experiência colonial africana, Mbembe (2011, p. 21) propõe que os relatos históricos sobre Estado e emergência do terror em países colonizados precisa considerar a escravidão, indicando que a soberania trás no bojo a prática da violência, onde a política pode ser vista por si só como uma prática de guerra. O colonialismo incorpora práticas de eliminação de humanos seja por meio de execução direta, da escravização ou da supressão dos meios materiais e simbólicos necessários para a reprodução da vida, como o território, impelindo as comunidades a uma vida pauperizada e sem possibilidade de resistência. Nesse sentido, o que os colonizadores designam “civilização”, para os indígenas representa “barbárie”, ou seja, a desumanização da alteridade.

Marcado pela colonialidade do poder/saber articulada ao moderno Estado-nação, o discurso do pioneirismo no sul do Brasil surge durante o período de modernização do país a partir do Estado Novo e do

subsequente desenvolvimentismo incorporado pelo Estado nacional brasileiro que, a partir daí, tornou a modernização desenvolvimentista como uma prática basilar e constante da política estatal. Mas é a partir da década de 1960 que esse discurso se torna mais evidente nos espaços urbanos, consolidado como relato historiográfico a partir da década de 1990. Essa década corresponde ao período de maior abertura das fronteiras econômicas na América Latina, ingressando plenamente na reestruturação do capital e na globalização capitalista. A modernização nos moldes globalizados produziu uma crescente desigualdade e tornou o continente no mais desigual do planeta (BENGOA, 2016, p. 41). A modernização aprofundou o processo de exclusão social e a globalização não gera o “nivelamento” esperado, ao contrário, aguça as identidades originárias e as identificações étnicas particularistas, assim como os conflitos.

Uma tônica comum à América Latina é que os setores marginalizados e/ou excluídos da sociedade nacional, como os povos originários/indígenas, costumam ser excluídos da história oficial. É notável como a modernização na América Latina não significou a melhoria nas condições de vida dos(as) trabalhadores(as), dos(as) negros(as) ou das comunidades indígenas, servindo aos interesses das elites nacionais. O percentual de cidadãos(as) que vivem em condições de pauperização são alarmantes. O padrão de modernização/desenvolvimento tende a aumentar o abismo da exclusão social, provocando um novo tipo de dualismo nas sociedades latinoamericanas: um setor que é convidado à “festa da modernidade”<sup>53</sup> e um amplo setor sem convite, onde quiçá os indígenas sejam “os mais excluídos” (BENGOA, 2016, p. 41). Nesse contexto modernizador, no qual impera um discurso de inclusão e uma prática de exclusão, onde o moderno Estado-nação “dá com uma mão e tira com a outra”, a emergência das demandas indígenas propõem uma democratização radical e fundamental, aderindo a um “caráter global de componentes utópicos” e a um “ideário de esperança” (BENGOA, 2016, p. 31) necessários para o avanço das lutas e conquistas das demandas indígenas, ainda mais num cenário de estagnação e possível retrocesso das políticas que beneficiam tais demandas, como a questão fundamental da demarcação dos territórios indígenas no Brasil.

Sabemos que um dos postulados centrais do neoliberalismo e do discurso do mercado livre e soberano é a retração do papel do Estado na

---

<sup>53</sup> O autor está se referindo ao que chama “casamento” entre mercados livres e democracia representativa.

economia. No entanto, ao contrário do que se pensa com frequência, a intervenção do Estado política e economicamente se faz tão presente como no passado, embora no âmbito social seja visível a retração do Estado com o avanço do neoliberalismo e das privatizações e criação de novos mercados internos. Segundo Velásquez (2009, p. 58), o problema é a confusão entre dissolução do estado de bem estar social com a capacidade interventora do Estado neoliberal. Outro aspecto onde o Estado continua central é na repressão aos movimentos sociais na América Latina e em vários pontos do planeta, como visto nos recentes acontecimentos na Espanha-Catalunha. Assim, observa-se que o poder das transnacionais “*hay configurado un nuevo mapa geopolítico mundial, pero también es cierto que el Estado permanece en el centro del conflicto, así como de los intereses de los grupos de poder y de los grupos de resistencia*” (VELÁSQUEZ, 2009, p. 73). Segundo Mignolo (2002, p. 23),

*hoy [...] el imaginario nacional y continental se refuerza en los países financiera y económicamente líderes, como Estados Unidos y la Unión Europea, mientras que se debilita en las zonas del ex tercer mundo. La crisis del Estado que tanto se mienta para entender la globalización es, en realidad, una crisis de los Estados poscoloniales (o neo-coloniales). Así, la crisis de los Estados nacionales, en América Latina, va acompañada de una crisis, pero también de la posibilidad de redefiniciones del imaginario subcontinental.*

A partir de experiências como a latinoamericana, africana e asiática, foi possível propor uma “refundação do Estado” (SANTOS, 2010) no sentido de um Estado plurinacional. Particularmente na América Latina, a proposta de refundação se origina fundamentalmente a partir do pensamento e dos movimentos indígenas num sentido, em suma, antiliberal e contra hegemônico. No entanto o que temos hoje na América Latina são territórios pluralizados sob o manto do mesmo Estado nacional, com concessões nacionais que parecem retroagir nessa segunda década do segundo milênio. Por isso a importância de se avançar políticas públicas interculturais onde o diálogo seja a tônica maior e as demandas sejam ouvidas com respeito, no sentido de se criar espaços para a superação dos conflitos.

### 3.6 Direitos Humanos, acordos internacionais e reverberação nos Estados Nacionais

Conforme venho argumentando, nas últimas décadas há uma emergência indígena na América latina que rompe com o relativo isolamento dessas comunidades, desses povos, com relação à sociedade nacional e global, surgindo como novos agentes/sujeitos na esfera pública e apresentando suas demandas. Algumas características gerais estão explanadas acima, mas há outras, mais pontuais, constituídas em partes importantes na realidade aqui delineada. É o caso da relação entre direitos e acordos internacionais – com reverberação direta na esfera nacional – e demanda por autonomia e autodeterminação indígena.

O documento fundamental que pretende regular a convivência dos povos em âmbito internacional é a “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, promulgada pela Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Ainda que pesem sérias críticas a aspectos problemáticos da declaração (HUNT, 2009), é um instrumento relativamente importante na legitimação das demandas indígenas e na implantação de políticas públicas direcionadas nesse sentido. A carta da declaração contém os “Pactos de Direitos Cívicos e Políticos e de Direitos Econômicos e Sociais”, que operam como canais de promoção dos Direitos Humanos, na prática. Embora tais pactos não se refiram aos povos originários/indígenas, é a partir de suas diretrizes que as demandas indígenas passam a obter espaço nas negociações internacionais, culminando com a criação de normativas propriamente ligadas aos direitos coletivos indígenas. Sob esses pactos os indígenas são classificados na categoria de “minorias étnicas”, cujos direitos coletivos são inseparáveis dos direitos individuais. Conforme sinaliza Bengoa (2017, p. 194), o artigo número 27<sup>54</sup> do “Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos” é de suma importância para o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, pois é a partir desses elementos jurídicos internacionais que se erige a “Declaração das Nações Unidas

---

<sup>54</sup> De acordo com esse artigo, “Nos Estados em que existam minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, não será negado o direito que assiste às pessoas que pertençam a essas minorias, em conjunto com os restantes membros do seu grupo, a ter a sua própria vida cultural, a professar e praticar a sua própria religião e a utilizar a sua própria língua”. Disponível em:

[http://www.refugiados.net/cid\\_virtual\\_bkup/asilo2/2pidcp.html](http://www.refugiados.net/cid_virtual_bkup/asilo2/2pidcp.html) Acesso em 23-10-2017.

sobre o Direito dos Povos Indígenas”, aprovada em 29 de junho de 2006.<sup>55</sup>

Há três elementos centrais na afirmação dos Direitos Indígenas a partir do artigo 27: a) reconhece a particularidade étnica de certas coletividades humanas em relação à sociedade nacional englobante; b) reconhece que tais sujeitos exercem seus direitos em comunidade; e c) outorga o exercício dos direitos que correspondem a essas “minorias étnicas” (BENGOA, 2016, p. 194-195), ligados à preservação de seus territórios e recursos adjacentes, suas culturas e sistemas de organização social e política.

Foi também com base na Declaração Universal dos Direitos Humanos que se desenvolveram outras convenções e tratados internacionais com objetivo de combater as discriminações étnico-raciais. A primeira delas é a “Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial”,<sup>56</sup> promulgada pelas Nações Unidas em 20 de novembro de 1962, particularmente devido ao contexto do *apartheid* na África do Sul. A essa se seguiu, em 1965, a “Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial”,<sup>57</sup> em vigor a partir de 1969. A partir dos marcos do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, mais especificamente na década de 1980, iniciam-se debates mais concentrado na chamada questão indígena acerca da classificação desses povos como minorias étnicas. Assim, em 18 de dezembro de 1992, A Assembleia Geral das Nações Unidas promulgou a “Declaração Sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas”.<sup>58</sup> Essa é a vertente dos Direitos Indígenas relacionada aos Direitos Humanos e seu desenvolvimento.<sup>59</sup> A outra vertente, que analisaremos abaixo, diz respeito aos Direitos do/ao Trabalho.

---

<sup>55</sup> Disponível em:

[http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_pt.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf) Acesso em 23-10-2017.

<sup>56</sup> Disponível em: [http://direitoshumanos.gddc.pt/3\\_2/IIIPAG3\\_2\\_6.htm](http://direitoshumanos.gddc.pt/3_2/IIIPAG3_2_6.htm) Acesso em: 23-10-2017.

<sup>57</sup> Disponível em:

<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/comite-brasileiro-de-direitos-humanos-e-politica-externa/ConvIntElimTodForDiscRac.html> Acesso em: 23-10-2017.

<sup>58</sup> Disponível em: [http://direitoshumanos.gddc.pt/3\\_2/IIIPAG3\\_2\\_10.htm](http://direitoshumanos.gddc.pt/3_2/IIIPAG3_2_10.htm) Acesso em: 23-10-2017.

<sup>59</sup> Para uma análise mais ampla acerca dos Direitos Internacionais e dos Direitos Indígenas cf. Bengoa, 2016.

Os direitos internacionais indígenas relacionados ao trabalho vinculam-se à Organização Internacional do Trabalho (OIT), mais especificamente ao Convênio 169,<sup>60</sup> promulgado em 1989 e reconhecido pelo governo brasileiro por meio do Decreto número 5.051 de 19 de abril de 2004. Em deslocamento ao Convênio 107 da OIT, de 1957, onde se fala pela primeira vez em “pessoas indígenas”, o Convênio 169 assume a categoria “povos indígenas”, deixando subentendida a heterogeneidade sociocultural de nações como o Brasil, cuja quantidade de comunidades indígenas e línguas giram em torno de três centenas. Os tratados vinculados aos Direitos Humanos e aos Direitos ao Trabalho constituem, assim, dois alicerces fundamentais na constituição dos Direitos Internacionais Indígenas e, logo, na defesa desses povos e na criação de políticas públicas de promoção de suas respectivas demandas. De acordo com o Direito Internacional, à categoria “povo” é inerente o direito à livre determinação (BENGOA, 2016, p. 203), de onde surge uma possibilidade para a reivindicação de autonomia e autodeterminação por parte dos povos indígenas. A partir do estabelecimento da categoria “povos indígenas” como normatização discursiva, há uma separação entre povos e minorias, e os indígenas emergem na esfera do direito como sujeitos particulares.

Os artigos 1a, 1b, 2 e 3 da Convenção 169 da OIT definem a categoria de povos indígenas e garantem o reconhecimento por meio da auto identificação:

*1. El presente Convenio se aplica: a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica,*

---

<sup>60</sup> Disponível em: [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf) Acesso em: 23-10-2017.

*conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.*

*2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.*

*3. La utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional. (Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2014, pp. 19, 20, 21)*

A parte II da Declaração estabelece a relação entre governos e povos indígenas no que tange às terras e territórios. Assim, no artigo 13 pode-se ler o seguinte:

*1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.*

*2. La utilización del término tierras en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera. (Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2014, pp. 34-35)*

A partir dos artigos 13, 14, 15 e 16 da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, se estabelece uma relação entre as categorias “terras indígenas”, que dizem respeito à propriedade indígenas sobre determinados espaços territoriais, e “territórios indígenas”, o qual incorpora a noção mais ampla de *habitat*. Assim, um

território é mais que a propriedade de um espaço de terras, mas uma concepção holística que incorpora todo ao ambiente envolvente, rios, ar, subsolo, mar, bosques etc., como fundamental para a vida dos povos indígenas e do planeta.

Outra declaração importante para o reconhecimento das demandas dos povos indígenas foi criada pela (hoje extinta) “Subcomissão de Prevenção de Discriminações e Proteção de Minorias da Comissão de Direitos Humanos” que, em 1994, aprovou uma declaração composta de 45 artigos estabelecendo um conjunto de direitos aos povos indígenas, cujos temas envolvem cultura, autogoverno e autonomia territorial (entre outros). Conforme destaca Bengoa (2016, p. 207), o artigo 2 estabelece a igualdade entre todos os povos do planeta:

*Los pueblos indígenas son iguales a los demás pueblos”, que les asiste “el derecho de todos los pueblos a ser diferentes”, y que “todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o personas [...] son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas.*

A declaração também tem artigos controversos, com categorias ambíguas como “livre determinação” e fronteiras não bem estabelecidas entre “nação” e “etnia”, que tendem a gerar desencontros interpretativos. Enquanto a livre determinação é uma categoria relacionada ao moderno Estado-nação e sua soberania, por meio da descolonização e da independência, a demanda indígena requer um autonomia em relação a esse projeto (BENGOA, 2016, p. 210). Atualmente esse conjunto de Direitos Internacionais é a base para a promoção de políticas públicas voltadas às demandas indígenas.

Pois bem, há de se reconhecer que tais políticas incorporadas no Direito Internacional abrem margens relativas de ação política para os povos originários/indígenas, com reconhecimentos oficiais importantes. No entanto, na prática, tais instrumentos jurídicos têm demonstrado sérias limitações. Há necessidade que os países assinem as normativas e as promulguem internamente, o que nem sempre ocorre. Além disso, a ausência de mecanismos internos que assegurem o cumprimento das normativas cria um vácuo na proteção dos respectivos direitos. Na declaração 169 da OIT, por exemplo, não há maiores considerações



sobre participação indígena nas questões que envolvem atividades extrativas, nem critérios que estabelecem indenizações ou reparações às comunidades. Embora a declaração 169 reconheça aos indígenas o caráter de “povos”, na prática são considerados povos inferiores ou de segunda ordem, pois continuam aliçados das importantes negociações internacionais, sem nenhuma auto representação na Organização das Nações Unidas. Essa posição subalterna no sistema político faz com que as negociações internas nos países sejam frequentemente autoritárias, impostas arbitrariamente ou com utilização da violência, tornando a Corte Interamericana de Direitos Humanos o único órgão ao qual recorrer para a mediação dos conflitos. A Corte, no entanto, é um órgão de competência contenciosa e consultiva, o que na prática significa que não tem poder de determinação/imposição dos veredictos.

Casos importantes de construção de hidrelétricas, mineração, extrativismo e avanço de cultivos agropecuários (com índices alarmantes de utilização de agrotóxicos) sobre territórios indígenas (reconhecidos ou não pelo Estado) são violações comuns e indicam a insuficiência da jurisprudência com relação às demandas indígenas. No Brasil, particularmente, acompanhamos um momento de estagnação e retrocesso nas políticas públicas voltadas para o cumprimento das determinações relativas aos acordos internacionais, com sérios danos às comunidades indígenas envolvendo exploração das terras, coerção moral e física, expulsão dos territórios e assassinatos. Os conflitos se acirram após agosto de 2016 e a vitória política do “acordão nacional” que envolve executivo, legislativo e judiciário. A chamada “bancada ruralista” detém bastante espaço nessa conjuntura de poder. No Congresso Federal, representa os interesses do agronegócio e das multinacionais, promovendo políticas alinhadas ao neoliberalismo e aos interesses das grandes corporações. Tal conjuntura, associada à invisibilização dos povos indígenas em espaços de poder na burocracia estatal, tem permitido violações graves aos direitos dos povos indígenas.

Importante destacar a Resolução 1514 (XV) da Assembleia Geral da ONU em 14 de dezembro de 1960, chamada “Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais”, que advoga a necessidade do fim do colonialismo e indica o direito a independências dos povos e nações, colocando em cheque o projeto nacional, enquanto a convenção 169 da OIT, por focar no trabalho, não coloca em cheque projeto nacional de maneira radical. Essa Resolução está hoje invisibilizada sob o predomínio da convenção 169 da OIT. No *caput* da Resolução pode-se ler, entre outras linhas, o seguinte:

Reconhecendo que os povos do mundo desejam ardentemente o fim do colonialismo em todas as suas manifestações,

Convencida que a continuação do colonialismo impede o desenvolvimento da cooperação econômica internacional, dificulta o desenvolvimento social, cultural e econômico dos povos dependentes e age contra o ideal de paz universal das Nações Unidas,

Afirmando que os povos podem, para seus próprios fins dispor de suas riquezas e recursos naturais sem prejuízo das obrigações resultantes da cooperação econômica internacional, baseada no princípio do proveito mútuo e do direito internacional.

Acreditando que o processo de liberdade é irresistível e irreversível e que a fim de evitar crises graves, é preciso pôr fim ao colonialismo e a todas as práticas de segregação e discriminação que o acompanham.<sup>61</sup>

Há aqui uma demanda necessária que fica subsumida na atualidade, após as independências em África e Ásia, principalmente, que é a luta pelo fim do colonialismo.

Logo, percebemos como o Direito Internacional, embora represente um mecanismo jurídico de suma importância para a inclusão de agendas indígenas na esfera do debate público/político, um espaço de negociação, não garante a aplicação e cumprimento das normativas, e, ainda menos, a autonomia indígena. Proporciona uma atmosfera de respeito às diferenças (funcional para a etnofagia do multiculturalismo), mas, na prática política, esses instrumentos do direito internacional encontram-se situados sobremaneira na esfera discursiva, ou seja, sensíveis às diferenças que procuram se integrar na globalização e inoperante quanto às identidades que se colocam contra a etnofagia e a assimilação das diferenças nas engrenagens do capitalismo global. As diferenças existem, inclusive epistêmicas, a questão é como as diferenças são incluídas assimetricamente no multiculturalismo, que tende, no limite, a negá-las.

---

<sup>61</sup> Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Bem-estar-Paz-Progresso-e-Desenvolvimento-do-Social/declaracao-sobre-a-concessao-da-independencia-aos-paises-e-povos-coloniais.html> Acesso em 17-04-2018

*Ahora el control imperial quiere ir más allá de etapas anteriores. El momento diferencial “implica la afirmación de diferencias aceptadas dentro del espacio del imperio”. Mientras desde el punto de vista de la teoría de la justicia imperial el sistema debe mostrarse neutral e “indiferente” frente a las diferencias, en cambio “desde el punto de vista cultural, las diferencias se exaltan. Se imagina que tales diferencias son “culturales” antes que “políticas” pues se supone que no habrán de conducir a conflictos incontrolables, sino que, en cambio, habrán de funcionar como una fuerza de pacífica identificación regional. (DÍAZ-POLANCO, s/d, p. 18)*

Portanto, é importante estarmos atentos(as) a certos aspectos do discurso multiculturalista para evitar que a “celebração da diferença” possa levar a ignorarmos “a natureza estrutural da opressão” (WOODWARD, 2014, p. 27), não nos permitindo deixar de analisar as relações entre as diferenças e como estão hierarquicamente organizadas, particularmente o que se designa como diferença colonial, um modo de universalismo que exclui a grande maioria da população do planeta.

### 3.7 Conexões entre o rural e urbano: autonomia sem isolamento

A partir dos anos 1990 acompanhamos mudanças significativas nas posturas indígenas frente às sociedades nacionais, assim como nos termos das relações. A dinâmica mundial das relações de poder interferem diretamente no fenômeno da emergência indígena, como temos visto. Nota-se que, na atualidade, já (relativamente) poucos são os casos de isolamento de comunidades indígenas. Os respectivos Estados detém conhecimento sobre a existência dessas populações e vão, aos poucos, criando e estabelecendo vínculos seja por meios oficiais ou extraoficiais. De modo geral, é possível afirmar que há em grande parte dos casos uma relação mais ou menos intensa entre as comunidades e os centros urbanos, de tal sorte que o fenômeno se torna mais complexo à medida que essas relações locais avançam. A urbanização dos povos indígenas é um fato evidente em toda América Latina (BENGOA, 2016, p. 45). No Brasil, muitos territórios indígenas ficam próximos a centros urbanos, mantendo relações com o espaço urbano em todas as esferas sociais. Há relações econômicas, políticas, culturais e epistêmicas. Cada

caso com suas particularidades, mas praticamente todos, de maneira geral, com algum vínculo.

Essas relações, ao contrário do que se pode pensar, não significam a perda da identidade coletiva. Partindo da noção de que a elaboração de uma auto identidade passa pela diferença com relação ao(à) “outro(a)”, a convivência interétnica em espaços comuns tende a criar uma situação de significação identitária. Em contraste, ressaltam as particularidades de cada etnia; mas, por outro lado, também podem ficar mais evidentes as igualdades humanas, o que nos une enquanto espécie, nossos vínculos fundamentais e relação substancial com o ambiente e com a vida. O caso da educação é importante, pois indica o que, por um lado, pode ser visto como assimilação, e, por outro, serve aos próprios interesses indígenas para o empoderamento, a participação e a defesa de suas demandas e direitos.

De qualquer modo, embora nas cidades os indígenas acabem engendrados nos mecanismos de exclusão e marginalização própria do sistema individualizante, nos territórios indígenas a organização social mantém padrões, em suma, coletivistas. Daí a importância da autonomia indígena em seus territórios, pois sem território ficam completamente à mercê do sistema social, sem espaços de resistência e ação. A situação está posta na realidade. A relação entre comunidades indígenas rurais e espaços urbanos tem mudado e é preciso pensar também as implicações desse deslocamento. Atualmente muitos indígenas vivem entre cidade e campo, estabelecendo relações entre esses espaços. Isso gera sujeitos que vivem e dominam os códigos de relações sociais diferentes, permitindo certa dinâmica intercultural sem precedentes. De fato, não corresponde a uma interculturalidade radical e crítica, não obstante parece semear um campo fértil de mudanças e esperanças para o futuro.

O movimento ambíguo de emergência indígena na esfera pública e de simultânea defesa por autonomia não se trata de uma contradição. Como dito, o eixo comunismo-capitalismo não representa, em nenhum dos polos, plenamente os interesses indígenas. As demandas indígenas vão além desse espectro e se movimentam entre eles, praticando tanto a crítica ao sistema de poder vigente como reivindicando direitos dentro da esfera liberal do Direito Internacional. Os povos indígenas tem consciência de que não se encaixam no projeto nacional, seja ele socialista ou liberal. Por isso procuram construir, juntamente com apoiadores(as) não indígenas, um novo léxico político que permita a criação de outros espaços sociais, tais como interculturalidade, Estado plurinacional, pluralismo jurídico, pluriversalismo (entre outros). Em alguns casos as demandas indígenas reforçam-se mutuamente com

demandas ocidentais, chegando mesmo a unir agendas de ação em torno de demandas compartilhadas, como o ambientalismo.

### 3.8 Confluência entre emergência indígena e discurso ambientalista

O discurso da importância fundamental da territorialidade e da autonomia indígenas para a manutenção da cosmologia e da vida dessas comunidades trás consigo o discurso de defesa do ambiente, de preservação e mesmo recuperação de territórios afetados por práticas predatórias. Enquanto povos interessados na defesa da vida orgânica, suas demandas se alinham com o ambientalismo oriundo no ocidente. Conforme sinaliza Bengoa, (2016, p. 58), essa confluência não existia até meados do século passado. O surgimento do discurso ambientalista, ecológico, a partir dos países do Norte Global encontra-se com a emergência indígena latinoamericana a partir da década de 1980, estabelecendo um novo marco de lutas onde as demandas indígenas passam a ser centrais.

A partir daí garantir a vida indígena, assim como seus territórios, passou a representar também uma maneira de garantir a vida do/no planeta. As cosmologias indígenas, marcadas pela integração com a vida orgânica, diferem-se sensivelmente da separação antropocêntrica e secular entre “Homem” e “Natureza” própria da cosmologia eurocêntrica ocidental. Por isso mesmo indicam outro caminho possível a ser seguindo onde as rupturas típicas das separações/abstrações ocidentais (LANDER, 2005) não sejam a tônica da referência epistêmica. Com isso, a luta pela terra/território passa de uma questão agrária para uma demanda ecológica.

Mas nem todos veem com bons olhos essa imbricação. Cavalcanti-Schiel (2015, pp. 02-03) observa com restrições esse fenômeno, percebendo nele, assim como na educação bilíngue (CAVALCANTI-SCHIEL, 1999), um romantismo relativamente comum com respeito aos povos indígenas, ou – penso eu – um velho paternalismo classificador de posições/lugares e determinante de papéis na sociedade.

Se o novo romantismo ecológico ao menos chamou os índios para a agenda enquanto eles ainda estão vivos, sua tônica acanhadamente preservacionista os fez equivaler, mais uma vez, ao passado; a um passado de aparente pureza florística e faunística que precisaria ser sempre

revivido – ou “resgatado”, como gosta de usar a terminologia patrimonializadora em voga – de forma idealmente imutável. Mais uma vez, os índios parecem entrar na (nossa) dança sob a clave do embalsamamento, mesmo que, agora, sob a agenda de uma patrimonialização.

De qualquer modo, o encontro das demandas indígenas com as demandas ecológicas sob a mesma agenda política gera um reforçamento para os dois movimentos na luta em comum contra a destruição da vida orgânica no planeta perante o avanço da globalização capitalista, tornando-os duplamente legítimos e suplementarmente visíveis na esfera pública internacional.

### 3.9 Autonomia indígena

A autonomia indígena, que é um dos temas centrais nos debates atuais a respeito das demandas indígenas, surge como consequência relativa dessas novas relações e conexões existentes entre o rural e o urbano e da participação de lideranças indígenas na esfera pública/política. Há particularidades locais nos debates sobre autonomia, mas é certo que esse tema não é encontrado (ao menos não com o mesmo vigor) em movimentos anteriores na década de 1980. A autonomia vem acompanhada de todo o debate vinculante sobre direitos indígenas, o que lhe garante uma expressividade pública singular em relação aos debates do passado.

*La autonomía en esta nueva versión, ya no es aislamiento sino que aparece para los movimientos indígenas como la culminación del reconocimiento de sus derechos colectivos, de la especificidad de su propia cultura, de la capacidad de ejercitar la autodeterminación por parte de la sociedad mayor y del Estado. Aparece como un objetivo al final del camino de construcción de una personalidad propia.*  
(BENGOA, 2016, 190)

Com base nessa demanda a Assembleia Geral das Nações Unidas reconheceu o direito à autodeterminação e autonomia (respectivamente artigos 3 e 4) dos povos indígenas em todo o planeta, por meio da já citada Declaração das Nações Unidas Sobre o Direito dos Povos

Indígenas. Embora desprovida de atuação direta para o cumprimento das disposições, a carta indica a abertura de espaços de ação para os movimentos indígenas no sentido de reivindicarem o reconhecimento de seus direitos, incluindo territoriais e epistêmicos.

As políticas da diferença oriundas dessa trama são complexas e não obedecem a uma regularidade, açambarcando tanto o âmbito cultural e epistêmico (pela educação) como os âmbitos político e econômico. Exemplo de política da diferença ou política de identidade no âmbito cultural é a educação bilíngue e intercultural, desde as escolas primárias até o ensino superior. Essas agendas, embora com suas peculiaridades locais, são comuns em países latinoamericanos como Brasil, Bolívia (VELÁSQUEZ, 2009), Colômbia (LOZANO, 2015) e Equador (WALSH, 2012) entre outros. Em termos políticos e econômicos, Bolívia e Equador são mais avançados com relação à identidade em política (MIGNOLO, 2008), estabelecendo o pluralismo intercultural desde suas Constituições. No Brasil a educação bilíngue e intercultural é uma realidade em boa parte do território nacional, chegando ao ensino superior tanto por meio de ações afirmativas como pela criação das licenciaturas interculturais voltadas especificamente para povos indígenas – como veremos no capítulo quatro. No que tange ao âmbito mais estritamente político e econômico, a política de identidades limita-se a cumprir precariamente as diretrizes estabelecidas na Constituição de 1988 e nos acordos internacionais, criando territórios e reservas reconhecidamente indígenas e políticas públicas de amparo e assistência social a esses povos. Mas essas políticas são sempre cambiantes e dispostas no interior das relações de força entre os grupos políticos que ocupam a burocracia estatal, ora avançando ora retroagindo.

### 3.10 Lideranças indígenas hoje

Nesse fenômeno emergem também novas lideranças indígenas com um perfil sensivelmente distinto dos(as) líderes mais antigos(as), que viviam a dinâmica social anterior à emergência indígena histórica que aqui venho delineando. Os novos líderes e dirigentes transitam entre dois mundos. Suas identidades já não são mais uma representação com fundamentos exclusivamente rurais, uma vez que participam de outros círculos sociais como a universidade, os partidos políticos e outros tipos de organizações políticas. Compreendendo dois códigos abrem-se lhes outros campos de visão e novas formas de ação social que, em vez de estimular a assimilação, reforçam suas identificações indígenas e agem

em retroalimentação entre as demandas indígenas e as questões nacionais. O(a) novo(a) dirigente indígena na América Latina “*maneja al mismo tiempo dos códigos: el de la sociedad global y el de la nueva identidad recreada a partir de las identidades tradicionales que lo otorgan sentido y razón a sus planteamientos*” (BENGOA, 2016, p. 66). Importante sublinhar que “sentido” e “razão” indicam um deslocamento epistêmico quiçá necessário para entrar em diálogo e negociação com a sociedade nacional, para tornar legítimas suas demandas próprias que, por sua vez, tem “sentido” e “razão” próprias anteriores a acomodação às categorias compreensivas e explicativas ocidentais, pois são em geral oriundas de outras fontes epistêmicas distintas dos marcos desse modelo de racionalidade.

Por meio desses novos posicionamentos de sujeitos(as) surgem também novos lugares ocupados pelas pessoas pertencentes a culturas particulares com respeito à sociedade nacional, mas que transitam nesses “dois mundos”. Esses(as) agentes/sujeitos(as) incorporam uma “dupla consciência” (GILROY, 2001) e agem sob uma espécie de “dupla lealdade” (SEGATO, 2007), por meio da qual articulam-se origens históricas (locais) particulares e cidadania no interior do Estado-nação e do direito internacional (global).

### 3.11 Os povos originários e a Constituição Federal Brasileira de 1988

1988, no Brasil, foi o ano da redemocratização, após 20 anos de ditadura militar, num país com altos índices inflacionários e uma desigualdade social crescente. A estratégia de “fazer o bolo crescer, para depois dividi-lo” do ministro da fazenda entre 1967 e 1973, Delfin Neto, parecia surtir efeito contrário. Realinhado aos princípios da nova ordem mundial proto-neoliberal, o “milagre econômico”, que aumentou o poder aquisitivo das classes média e alta e os lucros do setor empresarial, também aumentou a desigualdade social abaixo da classe média e criou uma situação econômica instável com aumento da dívida externa (devido aos empréstimos do Fundo Monetário Internacional para financiar políticas desenvolvimentistas) e déficits no Produto Interno Bruto nacional no início da década de 1980. Essa década também marca a emergência indígena na América Latina e um reposicionamento desses povos da esfera política do país. A chamada “Constituição cidadã” (1988)<sup>62</sup> apresenta uma série de novidades com

---

<sup>62</sup> Disponível em:



relação aos indígenas no Brasil, embora mantenha os territórios indígenas como posse de usufruto indígena e propriedade da União, como se lê no artigo 20, item XI.

No Brasil, em termos de direitos internacionais, os indígenas se identificam e foram inicialmente identificados como “minorias étnicas”. E embora hoje a categoria de “povos indígenas” seja largamente utilizada, especialmente após a “Declaração das Nações Unidas Sobre os Direitos dos Povos Indígenas”, e a categoria “povo” ser vinculada a uma dimensão subversiva no interior do projeto de Estado, essas comunidades continuam sendo representadas, em muitos casos, como minorias étnicas no interior do moderno Estado-nação.

A Constituição de 1988 reserva o capítulo VIII para as questões indígenas. Os avanços em termos de direitos indígenas são notáveis. O artigo de abertura do capítulo (231) declara que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. E, no parágrafo segundo, que “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes”.

Além disso, no artigo seguinte (232), a Constituição garante o direito de representatividade jurídica dos indígenas, postulando que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”. A Constituição de 1988 reafirmou o direito congênito dos indígenas às terras que ocupam e ocuparam. Assim, o direito dos povos indígenas sobre suas terras continua sendo representado pelo direito originário, ou seja, as demarcações não constituem o direito indígena sobre as terras, que já está subentendido pela própria presença originária dos indígenas; apenas criam uma delimitação espacial que permite a visualização espacial do local e impede que terceiros possam tomar posse dessas terras. Assim, ao reconhecer no artigo 231 os “direitos originários” o Estado está inferindo que apenas reconhece tal direito, não o cria, dado que é anterior ao próprio Estado. As terras que “tradicionalmente ocupam” não se referem necessariamente a uma ocupação imemorial, como se cada comunidade étnica estivesse presa a um território e/ou precisasse

estar para que sejam reconhecidos seus direitos, mas a um modelo de ocupação considerado tradicional, ou seja, vinculado a tradições culturais particularmente indígenas.

Nota-se também que a Constituição não faz remissões a categorias tais como “multiculturalismo”, “pluriculturalismo” ou similares (“interculturalidade”, por exemplo). No artigo 215 declare-se que “o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”. E, no parágrafo primeiro, que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”.

Tal marco constitucional, articulado ao direito internacional, está imbricado com o contexto da emergência indígena na América Latina, e, particularmente, no Brasil. Os movimentos contestatórios oriundos da região amazônica, por exemplo, tiveram expressividade internacional ao final dos anos oitenta, relacionadas tanto ao perigo iminente aos povos indígenas quanto ao ambiente. Foi nesse contexto que ficou conhecida a luta de Chico Mendes, por exemplo, morto em 1988 a mando de setores conservadores interessados na exploração da Amazônia. Em 1992, na chamada “Eco-92”, no Rio de Janeiro, os indígenas logram inserir suas pautas ecológicas do documento criado a partir desse encontro, a “Agenda 21”, que estabelece a importância e responsabilidade dos países em pensar e criar mecanismos de defesa da vida orgânica no planeta. Marcos Terena, um dos fundadores da União das Nações Indígenas (UNI) em 1979, considerada a primeira organização indígena “moderna” no Brasil, foi um dos representantes indígenas que, além de ter participado da constituinte sobre os direitos indígenas anos antes, falou sobre as limitações da Constituição de 1988 em um dos grupos de trabalho da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Eco-92) ocorrida no Rio de Janeiro.

Em 10 de janeiro de 2002 a Lei 10.406 introduziu o Código Civil no ordenamento jurídico brasileiro, onde indica e regula a capacidade civil dos cidadãos e cidadãs, no entanto, silenciando-se com respeito os povos indígenas. Esses estão quase sempre na condição de tutelados e incapazes de exercer direitos, uma vez que toda estrutura burocrática e a própria língua utilizada para expressar as normativas não são acessíveis (ou restritivamente acessíveis) aos povos indígenas, dificultando e mesmo impedindo a participação. Evidentemente que houve e há líderes indígenas, assim como as instituições responsáveis por mediar a relação entre povos indígenas e Estado, como o SPI, e, após, a Funai. Mas isso

não garante a plena participação indígena, muito menos um canal de permeabilidade por onde a burocracia estatal crie mecanismos interculturais, ou seja, de adequações dos procedimentos do Estado, e, no limite, do próprio Estado, às demandas indígenas de participação e inclusão na esfera política institucional.

Durante o “Acampamento Terra Livre” (2005) que ocorre todo ano em Brasília desde 2004, várias entidades indígenas uniram-se em torno de uma associação unificada, pautada em torno da necessidade de unificar e fortalecer o movimento indígena no Brasil. A “Articulação dos Povos Indígenas do Brasil” (APIB), entidade atuante pelas demandas indígenas no país, foi fruto da confluência entre a “Grande Assembleia do Povo Guarani” (ATY GUASSÚ), a “Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região” (ARPIPAN), a “Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira” (COIAB), a “Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo” (APOINME), a “Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste” (ARPINSUDESTE) e a “Articulação dos Povos Indígenas do Sul” (ARPINSUL). Essas organizações propriamente indígenas evidenciam a atuação política dos povos indígenas no Brasil contemporâneo.

O Decreto de número 7.387 de nove de dezembro de 2010 instituiu o Inventário Nacional de Diversidade Linguística.<sup>63</sup> Tal inventário, como se lê no artigo primeiro, pretende ser um “[...] instrumento de identificação, documentação, reconhecimento e valorização das línguas portadoras de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. É uma das ações que visa trazer à tona a diversidade de culturas e povos no Brasil e promover sua visibilidade na esfera pública. Mas, para isso ocorrer, é preciso que se criem espaços e dispositivos de diálogo intercultural nas instituições estatais, onde os povos indígenas sejam ouvidos e considerados em suas particularidades, inclusive linguísticas, comunicativas e epistêmicas.

Em 2016 foi criado o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI),<sup>64</sup> por meio do Decreto número 8.593 de 17 de dezembro de 2015. O Conselho é caracterizado como um órgão colegiado e de caráter consultivo, não deliberativo, responsável pela elaboração,

---

<sup>63</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7387.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7387.htm) Acesso em: 17-04-2018

<sup>64</sup> Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/cnpi1> Acesso em: 17-04-2018

implementação e fiscalização de políticas públicas dirigidas aos povos indígenas. O colegiado é composto por 45 pessoas, das quais 28 são indígenas (13 com direito a voto), 15 membros do Poder Executivo Federal e dois representantes de entidades indigenistas. O CNPI pretende ampliar a participação indígena na política indigenista brasileira, criando um canal mais efetivo de posicionamento e proposição de demandas indígenas. São ações importantes, pois criam mecanismos mais horizontais que, queremos crer, tendem a fissurar as fronteiras que separam o moderno Estado-nação no Brasil de seus povos originários.

Entretanto, é importante manter ressalvas e limitar as expectativas à realidade, pois sabemos que, se por um lado a tradição do direito indigenista português/brasileiro desde cedo consagrou o indigenato como direito congênito dos povos indígenas sobre as terras que vivem, independentemente de título aquisitivo, uma vez que são originários anteriores ao próprios Estado, por outro, as terras foram historicamente expropriadas e ainda hoje o processo de reconhecimento e demarcação é truncado, descontínuo, ora avançando ora retrocedendo as demarcações dos territórios indígenas, que são vistos com interesse pelo capital privado por setores políticos conservadores e neoliberais.

Vimos, portanto, que a criação do moderno Estado-nação no Brasil, incluída a identidade nacional, é equivalente à prática histórica de expropriação indígena. Ora, não são apenas as nações indígenas que necessitam de territórios para sua existência e reprodução, o Estado também precisa. A demarcação acelerada das chamadas “terras devolutas” durante o século 19 são evidências dessa necessidade. No século 20, a consolidação do moderno Estado-nação no Brasil e a criação da identidade nacional são processos verticalizados, espécie de “invenção das tradições” a que se referiram Hobsbawm e Ranger (1997), ou invenção de uma “comunidade imaginada” da acepção de Anderson (2005). A pergunta latente à emergência indígena sobre essa invenção de uma comunidade imaginada bem poderia ser: “imaginada por quem” e “para quem”? A emergência indígena que acompanhamos ao longo das últimas décadas propõe exatamente a ruptura com essa invenção eurocêntrica da nação, no sentido de uma reinvenção do Estado, um Estado plurinacional, fundamentado numa razão intercultural e aberto à participação de todas as comunidades no interior da nação de maneira equitativa, que respeite, valorize e reconheça plenamente sua heterogeneidade situacional, empírica.

O discurso do pioneirismo no sul do Brasil também proporciona a invisibilização das comunidades indígenas históricas, na medida em que

vai ao encontro dos projetos globais, ao encontro do moderno Estado-nação. Tal como o discurso nacional, o discurso do pioneirismo propõe a integração de todos grupos étnicos sob o manto da mesma nação, da mesma pátria, como cidadãos livres e iguais. Portanto, é um discurso que propõe a integração dos indígenas, logo, a perda das particularidades enquanto povos distintos, dos territórios e das formas próprias de vida, particularmente do aspecto comunitário, que se contrapõe ao individualismo reinante no sistema mundo moderno colonial. É exatamente essa exclusão indígena que podemos observar tanto nas práticas genocidas e/ou assimilacionistas da colonização do sul do país como na construção da “história do pioneirismo”, cujo marco inicial coincide justamente com o processo de usurpação dos territórios indígenas. O discurso do pioneirismo sobrepõe-se às histórias originárias, negando-as como resquício de um passado selvagem enquanto se alinham aos propósitos do Estado-nação. Tais propósitos, por sua vez, estão ligados ao processo de modernização do país, isto é, de reprodução das relações globais como forma de progresso e desenvolvimento do conjunto do país, dentro da lógica do sistema mundial colonial moderno.

Não por acaso, a região sul do país é conhecida como uma das regiões “mais desenvolvidas” do Brasil, já que a prática das elites econômicas, culturais e políticas dessa região alinham-se aos propósitos do Estado, onde a própria história oficial do pioneirismo cumpre o papel de servir como fundamento histórico, ético e cultural das relações sociais e de sua convergência com os interesses nacionais. Como observado alhures (BAO, 2017),<sup>65</sup> o Estado e as elites capitalistas receiam apoiar projetos de colonização em sujeitos considerados “sem origem”, promovendo, em muitos casos, uma “colonização eugênica”, uma espécie de “asepsia étnica original” que deveria garantir o sucesso dos empreendimentos colonizadores. Por isso preferem europeus e descendentes e criam, a partir dessas colonizações, seus próprios discursos de origem local em sintonia com os fundamentos do eurocentrismo do sistema mundo moderno colonial e da cosmovisão ocidental de modernidade.

---

<sup>65</sup> A obra demonstra como as empresa colonizadora à frente da colonização da região onde ficam as cidades de Toledo e Marechal Cândido Rondon, na região oeste do Paraná, restringiram a venda de terras apenas a descendentes de europeus oriundos do Rio Grande do Sul, por receio de que o projeto colonizador fracassasse se aberto a outras etnias, como afrodescendentes, por exemplo.

O discurso do pioneirismo é mais que um relato histórico desinteressado e imparcial, é uma prática discursiva que cria uma história, o imaginário de um passado legítimo que dê sentido a esses locais e que justifique a colonização, porém agora não nas antigas colônias agrícolas, mas nas cidades e grandes centros urbanos que emergiram a partir do processo de colonização e de modernização desses locais. Por isso a história do pioneirismo está em livros escolares, em museus, em monumentos, em hinos, literaturas e discursos oficiais. Por isso é uma categoria que surge também na literatura acadêmica, nas ciências humanas e sociais. E para dar corpo a esse imaginário, criam-se memórias e homenagens aos ditos “pioneiros colonizadores” (inclui mulheres nas homenagens, mas as categorias aparecem sempre no masculino), registrando pontualmente os nomes dessas pessoas na história assim narrada e fazendo crer que esse discurso trata-se de uma realidade irrefutável, isto é, uma verdade. Mas, se olharmos com detimento o que fica oculto à sombra do monólito do pioneirismo, notamos algo além do que destaca o discurso e temos a possibilidade de partir do que esse discurso invisibiliza para compreender melhor a relação de poder que subjaz a essa construção social cujo título indica uma precedência temporal em determinado espaço: pioneirismo.

#### 4. Educação escolar e ensino superior para povos originários como espaços de saberes e práticas interculturais

*“O xavante luta  
desesperadamente  
para pacificar o  
branco e não morrer”.*  
Cacique Paridzané<sup>66</sup>

A educação está entre as mais fundamentais instituições sociais. Seu *modus operandi* não detém uma universalidade exclusiva; porém, sua existência é um fator básico para a continuidade de uma sociedade ou comunidade. Não à toa que a educação é um “objeto” de estudo abordado pela sociologia desde seus primórdios, mantendo-se como temática de concentração de um sub campo disciplinar classificado como “sociologia da educação” desde o surgimento da disciplina em fins do século 19 até a atualidade. Trata-se de uma temática cara às ciências sociais, e, particularmente, à sociologia.

Por “educação” também se compreende “socialização”, isto é, o processo de construção e reprodução dos valores e da própria realidade social, seja ela econômica, política, epistêmica ou cultural. Para a sociologia, de modo geral, malgrado as características idiossincráticas individuais, os comportamentos são apreendidos do exterior e incorporados pelos sujeitos em processos de socialização.

O presente capítulo visa uma contextualização acerca da denominada educação indígena no Brasil, concentrando-se no ensino superior indígena. Partindo do contexto geral e histórico da educação escolar para povos originários no país, o texto move-se para a mudança da educação indígena dos interesses colonialistas para as exigências propriamente indígenas com as demandas por bilinguismo, interculturalidade, pluralidade, diversidade, especificidade e diferenciação, assim como autonomia e autodeterminação, demandas que ganharam visibilidade a partir da emergência indígena durante as décadas de 1970 e 1980. Logo, o texto não abordará casos específicos, mas priorizará uma abordagem geral desse processo até a culminação presente das licenciaturas indígenas nas universidades brasileiras e, particularmente, o surgimento (em 2010) e os objetivos e interesses da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (LIISMA), sediada na Universidade Federal de Santa Catarina, desde onde me

---

<sup>66</sup> *Caros Amigos*, ano XII, nº 136, julho de 2008, manchete.

aproprio dos Trabalhos de Conclusão de Curso dos(as) acadêmicos(as) guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng para a construção desse estudo.

Considero igualmente relevante sublinhar que a educação escolar é ambivalente no Brasil como um todo e não exclusivamente entre os povos originários. A escola para os “não índios” também é, em alguma medida, uma escola que reprime, desconectada do seu potencial de mudança social, estruturada pelos interesses do modo de produção capitalista em vez dos interesses sociais dos(as) trabalhadores(as), muito embora haja um sem número de profissionais da educação comprometidos(as) com uma ética educativa “para além do capital”. É preciso atentar para o enraizamento da lógica dominante no sistema escolar e perceber que a educação escolar, por si só, não é capaz de mudar essa lógica, seja entre os povos originários ou entre a população nacional não indígena. Por outro lado, é possível (e desejável) que a escola indígena crie mecanismos pedagógicos tanto para a recuperação e preservação das culturas originárias como para a elucidação desses sujeitos com relação ao sistema que os açambarca, deixando-os a par do lugar que ocupam no sistema social e de como podem criar táticas de defesa e de autonomia para transitar dentro, fora e contra o sistema social envolvente.

#### 4.1 Educação, escolarização e povos originários no Brasil

Não apenas a sociologia delimita diferenças entre educação e educação escolar; os povos originários também o fazem. Para essas comunidades originárias, “educação” é o processo de aquisição dos valores culturais, dos saberes e das experiências coletivas nas quais cada sujeito está integrado. Em uma palavra, de conhecimento da comunidade onde está inserido e de participação no processo social do todo. Segundo Melià (1979, p. 10), “a educação de cada índio é interesse da comunidade toda. A educação é o processo pelo qual a cultura atua sobre os membros da sociedade para criar indivíduos ou pessoas que possam conservar essa cultura”. A educação é uma função de todos(as) e ocorre de maneira assistemática, isto é, como socialização não especializada. Já a escola é uma instituição alienígena, oriunda de outra cultura, com a qual se esforçam para estabelecer um diálogo simétrico e sob a qual padeceram culturalmente até bem pouco tempo. Santos (1975, p. 53-54) salienta que

a educação, como processo, deve ser pensada como a maneira pela qual os membros de uma



dada sociedade socializam as novas gerações, objetivando a continuidade dos valores e instituições consideradas fundamentais. Assim sendo, quando os membros das sociedades tribais [sic] ficam sujeitos a uma sistemática escolar patrocinada e inspirada pela sociedade nacional envolvente, passamos a uma situação particular onde o processo educacional procura assegurar, antes de tudo, os objetivos da sociedade dominante.

Por outro lado, a educação escolar bilíngue, atualmente, pretende servir como um complemento e via de acesso aos saberes do “Outro”, ou seja, da sociedade nacional não indígena, da cidadania e de formas de relação com o Estado, como possibilidade de negociação, resistência e luta, assim como de conhecimentos que possam ser úteis para a melhoria das condições de vida dessas comunidades originárias e da população nacional em geral. Isso, no entanto, está longe de ser uma via plena e sem problemas. Há diversos percalços com relação à educação bilíngue e intercultural, dependendo do local onde ela se aplica. De modo geral, o debate e os problemas da educação indígena se situam na zona de relação entre autonomia *versus* assimilação (cultural) e integração (econômica) dos povos originários na comunidade nacional, isto é, se funcionam mais no sentido de promover a emancipação ou a dominação desses sujeitos.

Para além desse dualismo, é importante lembrarmos que a educação escolar tem um potencial ambivalente. A escola é muitas vezes vista como uma possibilidade de criação de pensamento crítico e mudança social; entretanto, é preciso lembrar que a escola, nos moldes como a conhecemos atualmente, é uma instituição republicana-liberal, voltada para a inculcação dos valores ligados a esse imaginário político, aos interesses do Estado-nação e dos agentes que o controlam. Mesmo entre os povos originários, essa ambivalência se mantém, isto é, a escola possui o duplo potencial de proporcionar conhecimentos críticos e emancipatórios ou liberadores, ou então de reproduzir os valores dos grupos que dominam o Estado e a sociedade civil. Nesse sentido, Monte (2000, p. 118) sublinha que “convivem, nas interações entre órgãos de Estados e organizações indígenas, modelos educativos de corte neoliberal com modelos críticos de resistência e emancipação que não são compatíveis”, indicando como há uma disputa pelo sentido e as práticas da educação escolar indígena no Brasil.

Segundo D'Angelis (2012), a relação entre educação escolar e povos originários pode ser classificada analiticamente em três períodos históricos desde a chegada dos colonizadores europeus ao território que compõe atualmente o Brasil. O primeiro período, iniciado com a chegada dos primeiros jesuítas em 1549, é o período da “escola de catequese”. Tal período, que se estende até 1767 com a expulsão dos jesuítas, é marcado pela negação das culturas originárias e a tentativa de conversão ao cristianismo, assim como de exploração da força de trabalho indígena para os interesses da Metrópole. Sabemos que no sul do Brasil houve diversas reduções dos missionários jesuítas. Em tais reduções havia colégios, “onde os missionários ensinavam crianças e jovens índios a ler e escrever, ensinavam-lhes também a tocar instrumentos musicais e a desenvolver atividades profissionais como carpinteiro, ferreiro, alfaiate [...]” (TOMMASINO, p. 78, 2003). Os missionários ensinavam os povos originários em sua língua de origem. Porém, isso não quer dizer que a educação por eles proporcionada era voltada para a autonomia desses povos; ao contrário. Sabe-se que os indígenas eram utilizados largamente como força de trabalho nas reduções e, mesmo educados em suas próprias línguas, acabavam convertidos ao cristianismo por meio da catequização.

O segundo período abrange desde meados do século 18 até meados do 20, classificado como período de “primeiras letras e o projeto civilizador”. Tal período divide-se em duas fases, sendo a primeira a “fase pombalina”, até meados do século 19, que compreendia o chamado “Diretório dos Índios” (vide capítulo um) e uma série de políticas para facilitar e impulsionar a tomada dos territórios indígenas e cooptar os povos originários aldeados. A segunda fase transcorreu desde o império, passando pela primeira república até a era Vargas, que promoveu a tentativa de assimilação e integração dos povos originários e as primeiras políticas indigenistas, inclusive a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910. Desde o início da segunda fase, a educação escolar indígena deixou de ser delegada aos missionários jesuítas, tornando-se função de professores leigos. Nas primeiras escolas indígenas, no entanto, o ensino era monolíngue, compreendido como uma transição dos povos indígenas à sociedade nacional.

Durante praticamente cinco séculos a ordem educativa promovida pela Igreja e pelo Estado foi no sentido de “civilizar” os povos originários, isto é, inculcar-lhes a cultura ocidental. A escola para os povos originários tinha a função de promover a passagem desses sujeitos de uma situação cultural a outra, isto é, da “selvageria” à

“civilização”. Mas, para o Estado, o interesse primordial “era a passagem do índio à condição de trabalhador nacional. Nesse sentido, o indígena era pensado como um ser transitório que, aos poucos, seria ‘civilizado’ e deixaria de ser índio” (TOMMASINI, 2003, p. 82). Assim, as chamadas “reservas” ou, posteriormente, “aldeamentos” e “postos indígenas” tinham o duplo interesse de confinar esses povos para liberar terras para colonização e, paralelamente, convertê-los em cidadãos nacionais para integrarem o sistema social envolvente e legitimar a tomada de suas terras, uma vez que, deixando de ser “índios”, perderiam o direito sobre tais territórios.

Já o terceiro período, chamado “o ensino bilíngue de transição”, iniciou-se nos anos 1970 até o presente. Numa primeira fase há continuidade da política integracionista, por meio da FUNAI, com direcionamento à desvalorização das línguas e culturas indígenas. Num momento posterior, a partir de 1970 e mais intensamente da década de 1980, houve a emergência de movimentos indígenas e reivindicação de uma educação alternativa, que promovesse a autonomia em vez da integração dos povos originários. Nessa época também surgem movimentos e associações importantes tais como a Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), o Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia (COPIAM), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e a Organização dos Professores Tikuna Bilíngues (OGPTB). Durante a década de 1980

desencadeava-se o início de um ainda circunscrito e frágil modelo de política pública: com base na parceria entre órgãos governamentais, movimentos indígenas e ONGs, juntavam-se as responsabilidades de esferas de poder distintas, de âmbito federal, estadual e municipal. Dentro dos princípios de uma educação diferenciada dos modelos de integração e cristianização anteriores, a proposta deste e de outros projetos definiam as novas possibilidades de flexibilização curricular. Fundamentavam-se nas especificidades étnico-linguísticas das sociedades indígenas envolvidas, nos diversos contextos e histórias de contato, e no potencial de participação política dos atores (MONTE, 2000, p. 128).

Santos (1975, p. 53) corrobora que a educação para os povos originários, também no sul do país, foi uma forma de “garantir a sua submissão ou a sua diluição na sociedade nacional” desde os primeiros missionários, passando pelos jesuítas até a escolarização republicana monolíngue. Tais escolas reproduziam aos estudantes indígenas o imaginário social eurocêntrico para o qual não tinham capacidade de aprender, enquanto no discurso oficial afirmava-se que eram gradativamente civilizados, situação na qual as escolas preenchiam a função de “convencer os integrantes das camadas dominantes da sociedade envolvente de que os indígenas estão sendo adequadamente cuidados e que ‘se mais não aproveitam é porque não querem ou são incapazes’” (SANTOS, 1975, p. 55). Para Cabixi (2001, p. 61),

esse modelo de ensino trouxe uma desestruturação cultural, uma desestruturação ideológica, política, social e, eu diria, até econômica, porque a geração de adultos de hoje, que passamos pelas escolas da missão, hoje a gente percebe que sente uma dificuldade enorme em restabelecer os laços com a tradição antiga; perdeu a capacidade de iniciativa, de buscar junto aos anciãos que detêm o conhecimento tradicional, e de restabelecer novamente, dentro das circunstâncias de hoje, uma nova estratégia de recuperação da cultura.

A educação bilíngue começou a ser debatida na América Latina por volta de 1940, quando ocorreu o 1º Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Pátzcuaro, México.<sup>67</sup> Na região sul do Brasil a educação bilíngue começou a ser estruturada em 1970, com organização de Ursula Wiesemann, em Guarita, Rio Grande do Sul. Em 1972 começou a ser concretamente efetivada.<sup>68</sup> Com o passar dos anos, conforme avançavam as políticas públicas de promoção de educação escolar com a participação dos povos originários no processo, a escola indígena foi assumindo contornos de cada situação e grupo étnico particular. Um dos marcos institucionais desse processo é o Referencial

---

<sup>67</sup> A proposta recebeu manifestações favoráveis e foi pauta, daí em diante, na II Conferência Interamericana de Educação, em Santiago, Chile, 1944; no Seminário Regional de Educação na América Latina, em Caracas, Venezuela, 1948; na IX Reunião do Conselho Interamericano Cultural, no México, em 1951; e na Reunião de Peritos da UNESCO, Paris, França, em 1951.

<sup>68</sup> Para mais informações cf. Santos 1975 p. 64.

Curricular Nacional de Educação Indígena (RCNEI), publicado em 1998, direcionado a organizar e impulsionar essa modalidade de ensino. O referencial foi elaborado com a contribuição de professores(as) indígenas, permitindo a participação desses agentes no processo de construção de uma educação escolar de fato diferenciada e específica. Nesse processo (vigente) de construção coletiva da educação escolar indígena no Brasil,

As escolas indígenas passaram a constituir um meio de acesso à sistematização de saberes e conhecimentos tradicionais e ainda ser espaço de luta e diálogo para a garantia de direitos constitucionais. É um meio para a pró-vitalização linguística, para o fortalecimento cultural, para a construção de projetos futuros, especialmente para a interlocução com o mundo fora da aldeia. (PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO, 2015, p. 21)

#### 4.2 Educação escolar indígena e (de)colonialidade

Como visto, a educação indígena cumpriu interesses fundamentalmente coloniais até recentemente. Nas palavras de Briguenti (2015, p. 7):

[...] a escola é um dos suportes da colonialidade do poder principalmente porque opera de maneira estratégica através da dominação epistêmica. A imposição do conhecimento ocidental como o único e válido e a negação e destruição dos saberes dos povos originários se constituiu em um dos mais poderosos mecanismos de dominação.

Sabe-se que os setores de poder procuram dar à educação escolar um papel de reprodução da organização social vigente. Por isso é importante perguntar-se o que o capitalismo global espera da educação escolar (particularmente aquela voltada aos povos originários)? Qual o tipo de escola e de sujeito-cidadão é necessário para suprir as necessidades do sistema mundial moderno colonial? Essas perguntas permitem, entre outras relações, compreender o papel dos Estados-nacionais e dos organismos multilaterais na configuração das políticas

educacionais globais. O investimento financeiro do Banco mundial em educação, por exemplo, é seguido por um discurso de apoio ao desenvolvimento sustentável e o crescimento econômico dos povos, proporcionando infraestrutura e conhecimentos às zonas pauperizadas. No entanto, *“el concepto de pobreza del BM es etnocéntrico porque la define en términos de bens y servicios propios del modelo civilizatorio, colonial y económico capitalista global”* (VELÁSQUEZ, 2009, 89).

A educação escolar contribui na construção do simbólico, do imaginário social, das identidades e da cultura de maneira geral. Assim, se a colonialidade é em alguma medida construída pela educação, é possível que seja também des e/ou reconstruída por meio dessa mesma instituição, que seja decolonizada, depurada e ressignificada a valorizar positivamente as diferenças culturais, a conhecê-las e interculturizá-las. Para isso seria fundamental construir coletivamente as bases de uma pedagogia decolonial, conforme apresenta Walsh (2013). Com isso seria possível redefinir aspectos socioculturais tais como a “nação”, permitindo a construção de outro imaginário social acerca das possibilidades plurais da cultura e das identidades nacionais (plurinacionalidade), construindo e estabelecendo novas posições de sujeito na sociedade, uma vez que

A construção dos estados nacionais latino-americanos supôs um processo de homogeneização cultural em que a educação escolar exerceu um papel fundamental, tendo por função difundir e consolidar uma cultura comum de base eurocêntrica, silenciando ou invisibilizando vozes, saberes, cores, crenças e sensibilidades. (CANDAUI, 2011, p. 242)

A emergência indígena trouxe à tona demandas por direitos desses povos. As ações dos movimentos indígenas, organizados muitas vezes em parceria com grupos indigenistas, estimulou uma série de legislações que proporcionam tais direitos, gerando visibilidade e participação dos povos originários na esfera pública e trazendo na agenda, implícita ou explicitamente, um questionamento do projeto de nação das elites nacionais. “Os povos indígenas vem modificando esse projeto e construindo outros projetos” (BRIGUENTI, 2015, p. 7). A educação escolar indígena assume um importante papel político de mudança social, já que *“históricamente, no se han considerado los conocimientos propios del patrimonio sociocultural de los pueblos*

*indígenas en los contenidos del currículo escolar*” (RAPIMÁN, 2007, p. 234). Conforme indicam Delmondez e Pulino (2014, p. 633):

O desafio desse projeto de escola diferenciada é o de propiciar aos indígenas o estatuto de sujeitos de direitos de seus próprios saberes e de transmissão de sua cultura no arcabouço institucional do Estado democrático brasileiro, sem descaracterizar-se de sua diferença quando lhes é forjada uma identidade nacional.

Sabe-se que, nesse processo, há enormes desafios e percalços que se relacionam a questões socioculturais, epistêmicas, políticas e econômicas. Além disso, uma educação escolar diferenciada e específica para os povos originários não é uma solução mágica para os problemas sociais enfrentados por esses povos, mas uma parte do caminho a ser trilhado no propósito de se construir uma sociedade intercultural e plurinacional no Brasil. Conforme Mori (2001, p. 170), o futuro das culturas indígenas “[...] não depende apenas de medidas linguísticas e culturais, mas especificamente de mudanças estruturais nos planos social, econômico e político”. Nesse sentido, conforme indica D’Angelis (2001), é fundamental construir uma educação escolar indígena como projeto étnico-político, para além de um projeto exclusivamente étnico que tende a reproduzir as relações de dominação da sociedade envolvente. Isso vai ao encontro de uma interculturalidade crítica, isto é, um projeto para além do reconhecimento cultural circunscrito à integração no sistema econômico (multiculturalismo), mas que de fato caminha no sentido da libertação desses povos.

*Lo que estos nuevos proyectos educativos intentan responder, por consiguiente, es a como dar cuenta de la especificidad cultural, pese a tratarla en los terminos de funcionamiento de un aparato institucional –la escuela– que no solo es ajeno a las sociedades indigenas, sino que tambien constituye un componente central de la configuracion social historica del Estado nacional moderno. El riesgo o la delicada arquitectura ideologica de esta nueva escuela indigena, consistiria entonces en sopesar las naturalizaciones (y universalizaciones) occidentales modernas respecto de la escuela, frente a las posibles especificidades culturales*

*indigenas en cuanto al significado del conocimiento y su transmision. Es por medio de este juego siempre abierto y indefinido que este ambito fenomenico introduce en el actual debate indigenista continental la consigna (o la proyeccion ideal) de la "interculturalidad".*  
(CAVALCANTI-SCHIEL, 2007, p. 02)

Para que haja uma escola voltada para a autonomia e a autodeterminação dos povos originários é fundamental que tais comunidades detenham o controle dos processos pedagógicos. Nesse sentido, garantir uma escola específica e diferenciada não é o suficiente se as orientações basilares da escolarização intercultural forem propostas a partir dos interesses das instituições nacionais e dos(as) indigenistas em vez de serem propostas pelos próprios povos originários. Desde 1988 tem-se avançado no sentido da autonomia, mas ainda há muito por fazer. Entre as dificuldades encontradas na implantação de uma escola fundamentada nas demandas dos povos originários pode-se destacar, num primeiro momento, a falta de técnicos e de materiais específicos para formação e orientação de professores(as), a superação da lógica assimilacionista das escolas que já funcionavam antes da Constituição de 1988 sob a organização da FUNAI e a rede de influências em torno da educação escolar indígena tutelada pela FUNAI e pelo SIL (*Summer Institute os Linguistics*), que procura manter a educação escolar indígena majoritariamente sob os interesses nacionais, num complexo jogo de poder envolvendo indigenistas e agentes do Estado nacional.

Portanto, é fundamental que haja uma reciprocidade educativa em termos dialógicos, interculturais, entre professores indígenas e não indígenas, em espaços que promovam a reciprocidade e a empatia, a compreensão da cultura do(a) Outro(a) sem o subentendimento de que esse(a) Outro(a) deva assimilar-se, isto é, permitindo a dialógica sem necessariamente procurar uma síntese e respeitando, assim, as particularidades de cada cultura. Isso deve ser observado desde a produção do material didático até a prática docente.

A educação intercultural é um projeto que se faz na prática, em constante aperfeiçoamento, evitando a centralização, concentrada em experiências que valorizem as particularidades socioculturais locais, assim como a relação entre necessidades e possibilidades de cada situação específica. Pode-se dizer que a interculturalidade não é uma fórmula, mas uma proposta, uma perspectiva que valoriza o diálogo, a reciprocidade e, sobretudo, a empatia. De acordo com Santos (1975, p.



73), uma educação que considere as demandas indígenas e sirva-os antes de tudo, logo, “os reais interesses dos indígenas têm de ser assim investigados sistematicamente, se é o objetivo assisti-los e promovê-los”. Nesse sentido, Taukane (2001, p. 21) informa que “levamos um bom tempo para entendermos a proposta do MEC, porque a nossa prática de docência nas aldeias e a proposta de uma educação diferenciada eram bem diferentes”.

#### 4.3 Legislação acerca da educação escolar indígena no Brasil

A educação escolar indígena é uma demanda histórica dos povos originários da América Latina. No Brasil, particularmente, a Constituição Federal de 1988 garante educação escolar específica, diferenciada e bilíngue a esses povos. No parágrafo segundo do artigo 210 da Constituição Federal lê-se que “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. Já os artigos 231 e 232, em síntese, reconhecem a organização social, costumes, línguas, tradições e crenças desses povos, bem autonomia em seus projetos socioculturais e direitos sobre os territórios historicamente ocupados.<sup>69</sup>

Ao menos desde o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973) há legislação que garante, constitucionalmente, educação escolar aos povos originários. No Artigo nº 48 da referida lei lê-se que “Estende-se à população indígena, com as necessárias adaptações, o sistema de ensino em vigor no País”. Na sequência, no artigo nº 49, lê-se que “A alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertençam, e em português, salvaguardado o uso da primeira”. Em seguida, no artigo nº 50, lê-se que “A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais”.<sup>70</sup> Muito embora houvesse interesse em promover educação

---

<sup>69</sup> Disponível em:

[http://www.lex.com.br/doc/82188\\_CONSTITUICAO\\_DA\\_REPUBLICA\\_FEDERATIVA\\_DO\\_BRASIL\\_DE\\_1988.aspx](http://www.lex.com.br/doc/82188_CONSTITUICAO_DA_REPUBLICA_FEDERATIVA_DO_BRASIL_DE_1988.aspx) Acesso em 30-04-2018

<sup>70</sup> Disponível em:

<http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Livros/Coletanea-da-Legislacao-Indigenista-Brasileira-2008/cap1-Legislacao-Fundamental.pdf>

Acesso em 30-04-2018

aos povos originários, tal legislação privilegiava a integração desses povos em detrimento da autonomia.

Conforme indica Magalhães (2005), foi a partir do Decreto nº 26 de 04 de fevereiro de 1991, já no âmbito da Constituição de 1988, que a competência sobre a educação indígena foi retirada da FUNAI e atribuída ao MEC, situando a educação indígena no âmbito institucional cabível. Já a Portaria Interministerial do Ministério da Justiça e do Ministério da Educação, nº 559 de 16 de abril de 1991, reforçou a garantia da educação escolar indígena e as disposições da Constituição Federal de 1988. Sobre esse contexto, Taukane (2001, p. 19) considera

[...] como um dos avanços o fato de que a educação escolar indígena, desde a promulgação da Constituição Brasileira de 1988, foi reconhecida legalmente, tanto no que diz respeito ao uso da língua materna quanto aos processos próprios de aprendizagem. No ato de reconhecimento dos nossos direitos na Constituição, nós, indígenas, também nos fortalecemos enquanto povos nas nossas singularidades.

Desde a Lei de Diretrizes e Bases para a Educação Nacional (Lei 9394/96) de 1996 houve uma determinação mais efetiva para a introdução dos conteúdos acerca da história afro-brasileira e indígena nos currículos da educação escolar, especificamente nos artigos 26-A, 78, 79, parágrafo quarto do artigo 26 e parágrafo terceiro do artigo 32 da LDB.<sup>71</sup> Tais artigos foram posteriormente alterados e ratificados por novos decretos, tais como a Lei 11.645/08,<sup>72</sup> que tornou obrigatório o ensino de história da cultura afro-brasileira e indígena nas escolas públicas e privadas. Em junho de 2012 a Resolução número 5 do Conselho Nacional de Educação (CNE/CEB) definiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica, indicando que “Estas Diretrizes Curriculares Nacionais estão pautadas pelos princípios da igualdade social, da diferença, da

---

<sup>71</sup> Lei de diretrizes e bases para a educação:

[http://www.planalto.gov.br/Ccivil\\_03/leis/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/leis/L9394.htm) Acesso dia 21-04-2018

<sup>72</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/111645.htm) Acesso dia 21-04-2018

especificidade, do bilinguismo e da interculturalidade, fundamentos da Educação Escolar Indígena”.<sup>73</sup>

Essas medidas vão ao encontro da Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Estado brasileiro em 2004, que trata mais especificamente acerca dos direitos educacionais indígenas nos artigos número 26 e 31 e também garante acesso desses povos à educação em todos os níveis e em condições de igualdade com a sociedade nacional. Além dessa convenção multilateral, tais medidas também estão amparadas pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e pela Declaração Sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU (2007).<sup>74</sup>

A primeira década do século 21 é marcada pelo avanço na legislação com relação aos povos originários no Brasil, particularmente no que tange à educação. Em 2001 foi aprovado o Plano Nacional de Educação (PNE), seguido da criação da Secretaria de Educação Continuada (SECAD) em 2004. Em 2011 houve a fusão entre a Secretaria da Educação Continuada com a Secretaria da Educação Especial, formando a Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), responsável desde então pela educação indígena em colaboração com os estados da Federação e os municípios. O Decreto nº 6.861 de 27 de maio de 2009 definiu a organização do sistema de educação escolar indígena e determinou a participação dos povos originários na organização do sistema de ensino. O decreto também definiu os objetivos da educação escolar indígena:

- I - valorização das culturas dos povos indígenas e a afirmação e manutenção de sua diversidade étnica;
- II - fortalecimento das práticas socioculturais e da língua materna de cada comunidade indígena;
- III - formulação e manutenção de programas de formação de pessoal especializado, destinados à educação escolar nas comunidades indígenas;

---

<sup>73</sup> Disponível em:

[http://www.crmariocovas.sp.gov.br/Downloads/ccs/concurso\\_2013/PDFs/resol\\_federal\\_05\\_12.pdf](http://www.crmariocovas.sp.gov.br/Downloads/ccs/concurso_2013/PDFs/resol_federal_05_12.pdf) Acesso dia 21-04-2018

<sup>74</sup> Há uma série de legislações que tratam de institucionalizar parâmetros para a educação indígena. Nesse capítulo indico as que considero fundamentais, sem esgotar o escopo de tais diretrizes legais. Para mais informações acerca das legislações para a educação indígena conferir Sobrinho, Souza e Bettiol (2017) e Projeto Político Pedagógico (2015).

- IV - desenvolvimento de currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;
- V - elaboração e publicação sistemática de material didático específico e diferenciado;
- VI - afirmação das identidades étnicas e consideração dos projetos societários definidos de forma autônoma por cada povo indígena.<sup>75</sup>

Esse conjunto de dispositivos legais facilitou a garantia de uma autonomia relativa com relação à educação escolar indígena, articulando as instituições nacionais responsáveis pelo âmbito educacional com as demandas propriamente indígenas a respeito de suas necessidades e interesses educacionais, incluindo a formação de professores indígenas aptos a lecionarem em sintonia com suas comunidades de origem.

Nesse mesmo sentido, em 2009 foi realizada a I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (CONNEI), que teve sua segunda edição em 2017, nas quais dialogou-se sobre os interesses dos povos originários e os rumos da educação indígena, incluindo, na última edição, o nível de educação superior.<sup>76</sup> Dois anos antes, no início de 2015, o Conselho Nacional de Educação (CNE) havia publicado a Resolução número um (01) que “Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores Indígenas em cursos de Educação Superior e de Ensino Médio e dá outras providências”, tendo como objetivo geral “regulamentar os programas e cursos destinados à formação inicial e continuada de professores indígenas no âmbito dos respectivos sistemas de ensino, suas instituições formadoras e órgãos normativos”.<sup>77</sup>

Contudo, é importante considerar que embora haja todo um aparato legislativo voltado para a promoção de uma educação indígena diferenciada que proporcione a autonomia na organização do sistema escolar e promova as particularidades culturais de cada comunidade, a

---

<sup>75</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2009/decreto/d6861.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6861.htm) Acesso em 30-04-2018

<sup>76</sup> Disponível em: [http://www.editoramagister.com/legis\\_27221328\\_PORTARIA\\_N\\_1275\\_DE\\_11\\_DE\\_NOVEMBRO\\_DE\\_2016.aspx](http://www.editoramagister.com/legis_27221328_PORTARIA_N_1275_DE_11_DE_NOVEMBRO_DE_2016.aspx) Acesso em 30-04-2018

<sup>77</sup> *Caput* da referida resolução. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=16870-res-cne-cp-001-07012015&category\\_slug=janeiro-2015-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=16870-res-cne-cp-001-07012015&category_slug=janeiro-2015-pdf&Itemid=30192) Acesso em 31-07-2018

realidade da implantação da educação escolar indígena está ainda distante dos objetivos idealizados pelos movimentos e convencionados na legislação. Conforme indica Luciano (2015, p. 50) “persistem velhos problemas e desafios em todas as frentes da política indigenista”, considerando que

a insegurança territorial fragiliza a permanência das famílias indígenas, principalmente dos jovens, em suas terras e estimula o êxodo para os centros urbanos. A ausência da oferta de ensino médio nas aldeias reforça o êxodo quando jovens e suas famílias saem em busca de oportunidades nas cidades.

Além do mais, há ambiguidades na legislação. Um exemplo é o da portaria Interministerial nº 559 de 1991 (acima citada) que promove o acesso dos povos originários ao conhecimento da sociedade envolvente para que possam, a partir desse conhecimento, agir no sentido de defender e preservar seus interesses e corrigir os estereótipos criados sobre eles. Mesmo assim, o artigo nono acaba abrindo precedente para a reprodução dos estereótipos, pois indica a continuidade da escolarização no ensino médio em escolas regulares do sistema nacional quando não há oferta de escolas indígenas, o que é muito comum, uma vez que não é obrigatória a promoção o ensino médio diferenciado para povos originários. Isso acaba forçando os(as) estudantes a frequentarem instituições que não estão preparadas para eles(as) , gerando problemas tanto de ordem pedagógica como cultural, assim como de interação entre estudantes indígenas e estudantes regulares da escola nacional. Para Barão (2008, p. 87):

Esse contato, que deveria ser positivo e proporcionar troca de conhecimentos entre os alunos de diferentes etnias e também entre os educadores e seus alunos, criando um ambiente educacional propício para a crítica à história oficial e para o desenvolvimento de um diálogo produtivo, em geral acentua o preconceito e o distanciamento entre os indivíduos, fazendo com que a diferença não seja positiva e sim desagregadora. Isso acontece porque faltam elementos na escola não-indígena que proporcionem esse diálogo. As práticas

pedagógicas em geral continuam acentuando o estereótipo criado sobre o indígena, fazendo-o parecer primitivo, selvagem e incapaz, e esse estereótipo é inclusive acentuado pela própria instituição de ensino e seus educadores, que, não sabendo lidar com a diferença, negligenciam seus alunos índios, colocando-os em situação de inferioridade ante os outros alunos não-índios.

Além disso, a fragmentação das disciplinas também dificulta a compreensão dos(as) estudantes, pois na cosmologia indígena as dimensões da realidade tais como natureza, cultura e espiritualidade não estão fragmentadas, mas imbricadas. Por isso é fundamental que os professores e professoras estejam em sintonia com as particularidades culturais dos(as) estudantes. Daí a necessidade em instruir professores(as) indígenas com base intercultural para tal finalidade, pois, assim, há facilitação da dialógica, reconhecimento e valorização da complexidade de cada situação particular. De qualquer modo, conforme ressalta Kuitá (2001, p. 25-26):

eu acho que nós índios estamos ganhando espaço para fazer as pessoas entenderem. Porque até há pouco nós não tínhamos esse espaço de chegar e dizer para as pessoas o que é que nós queremos, de que é que nós gostamos, o que é a nossa realidade. Nós não tínhamos esse espaço. As pessoas brancas, os professores, as pessoas responsáveis pela sociedade indígena vinham, impunham: “você têm que fazer isso e pronto”.

#### 4.4 Educação superior indígena

O movimento indígena é um dos movimentos sociais contemporâneos mais expressivos da América Latina, mesmo entre os países onde a população originária é minoria em termos demográficos, como no caso do Brasil (BENGOA, 2016). Há décadas esses povos reivindicam acesso à cidadania e a direitos fundamentais. A demanda dos povos originários por acesso à educação superior foi praticamente concomitante à chamada emergência indígena ocorrida na América Latina durante as décadas finais do último século. Segundo Mato (2018, p. 61), *“la importancia de las instituciones y programas de educación*

*superior para/con/por pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina ha sido creciente desde la última década del siglo XX*".

Além dos povos originários, participam desse processo de construção e expansão do ensino superior diversas IES e universidades,<sup>78</sup> agências de cooperação internacional públicas e privadas, governos nacionais e agências multilaterais das Nações Unidas como UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) e IESALC (Instituto Internacional para a Educação Superior na América Latina e Caribe) – entre outros. Há atualmente uma ampla diversidade de experiências de ensino superior para povos originários em pelo menos 15 países da América Latina, entre eles Brasil, Equador, Bolívia, Colômbia e Venezuela.<sup>79</sup> Mato (2016) classifica em cinco tipos principais essas experiências e modalidades institucionais de ensino superior para/por/com<sup>80</sup> povos originários: 1) Programas de inclusão em universidades convencionais, as chamadas “ações afirmativas” por meio da reserva de vagas para sujeitos oriundos de grupos étnicos indígenas; 2) Programas de graduação ou formação criados por IES e universidades convencionais, como no caso da Licenciatura Intercultural indígena da UFSC; 3) Programas de docência ou pesquisa promovidos por IES e universidades convencionais; 4) Programas de cooperação entre organizações ou comunidades indígenas e afrodescendentes e IES ou universidades convencionais; 5) Instituições Interculturais de Educação Superior (IIES) criadas por comunidades indígenas ou pelos Estados Nacionais.

Há basicamente dois interesses sedimentares que orientam a demanda desses povos por acesso ao ensino superior: por um lado, como um projeto étnico e político, ligado à ascensão das culturas originárias e o reconhecimento legal de seus respectivos territórios; por outro, como via de conhecimento e acesso à cidadania e à esfera pública, bem como a posições chave na burocracia estatal e na sociedade de maneira geral. Conforme salienta Bengoa (2009), há em movimento uma espécie de “segunda etapa” da emergência indígena na América

---

<sup>78</sup> Uma Instituição de Ensino Superior (IES) é considerada qualquer instituição de ensino que oferece cursos de graduação e pós-graduação. Já uma universidade é uma instituição de ensino superior que conjuga ensino, pesquisa e extensão nas bases do processo de formação acadêmica.

<sup>79</sup> Para uma lista de todos os países cf. Mato (2018).

<sup>80</sup> Mato (2018, p. 59) fala em “*educación superior para/por/con*” povos originários para indicar exatamente as várias modalidades de ensino superior para povos originários existentes na região continental em questão.

Latina, marcada pelo aumento do número de indígenas em espaços de poder. O exemplo paradigmático, talvez, seja o de Evo Morales como presidente da Bolívia. No Brasil, sujeitos pertencentes a etnias originárias foram eleitos para cargos de vereador e/ou prefeito em todas as regiões do país, exceto sul, nas últimas eleições municipais ocorridas em 2016.<sup>81</sup>

Alguns exemplos de Instituições de Ensino Superior (IES) e universidades que contemplam povos indígenas são a já citada Universidade Intercultural das nacionalidades e Povos Indígenas Amawtay Wasi no Equador; a Universidade Autônoma Indígena Intercultural (UAIIN), criada pelo Conselho Regional Indígena de Cauca (CRIC) na Colômbia; as Universidades Interculturais no México; a Universidade Indígena Intercultural Kawsay Unik na Bolívia; a Universidade das Regiões Autônomas da Costa Caribe Nicaraguense, na Nicarágua; o Centro Amazônico de Formação e a Rede de Universidades Indígenas, Interculturais e Comunitárias de Abya Yala (RUIICAY). Além desses exemplos de universidades interculturais oriundas de iniciativas dos povos originários, há também diversos casos de programas especiais de formação superior para povos originários em Instituições de Ensino Superior (IES) e universidades. Esse é o caso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (LIISMA), sediado na Universidade Federal de Santa Catarina, entre outras vinte, no Brasil.<sup>82</sup> Sobre a pertinência do ensino superior indígena na região, Mato (2009, p. 60) argumenta que:

---

<sup>81</sup> Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/indigenas-sao-eleitos-no-norte-nordeste-sudeste-e-centro-oeste> Acesso em 29-06-2018

<sup>82</sup> Para uma visão panorâmica acerca do ensino superior para povos indígenas na América Latina conferir a coletânea coordenada por Mato (2009), disponível em:

<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001856/185698s.pdf>

Para uma lista ampla acerca das licenciaturas interculturais em IES e universidades no Brasil cf. Melo (2014). Saliento que, de modo geral, os dados estatísticos e demográficos sobre o ensino superior indígena são defasados, pois as IES, universidades e governos praticamente não os produzem. “*Son muy pocas las universidades y otras IES que registran información de este tipo y prácticamente ningún sistema educativo nacional o provincial/estadal lo hace*” (MATO, 2018, p. 76). Além disso, não cabe no escopo desse estudo tamanho levantamento, já que o objetivo não é uma análise ou diagnóstico acerca do ensino superior indígena no Brasil, mas tão somente a contextualização dessa modalidade de educação para justificar a observação dos Trabalhos de Conclusão de Curso produzidos por acadêmicos(as) indígenas em interface com



*Sus contribuciones resultan especialmente valiosas cuando se trata de integrar diversos modos de producción de conocimiento o articular investigación, servicios a la población y generación de iniciativas productivas, aprendizaje situado, en la práctica y por resolución de problemas. Desde luego, estas experiencias también contribuyen —de manera destacada— a mejorar la calidad democrática de las sociedades contemporáneas, a hacerlas más equitativas y respetuosas de las diferencias socio-culturales, y, con ello, a que logren movilizar provechosamente la más amplia diversidad de conocimientos, modos de producirlos y de aplicarlos.*

No Brasil as modalidades de acesso dos povos originários ao ensino superior atualmente são: a) reserva de vagas; b) as vagas suplementares; c) acréscimo de pontuação no processo de seleção, e d) licenciaturas interculturais.<sup>83</sup> Cada modalidade detém regras específicas de participação. As três primeiras, no entanto, são formas de acesso às graduações regulares. Já a última representa o acesso ao ensino superior específico e diferenciado.

Na região sul do país, o estado do Paraná foi o primeiro a aprovar uma legislação que permitiu o acesso de estudantes indígenas ao ensino superior. A lei número 13.134/2001 (atualmente 14.995/2006) foi criada para garantir a reserva de vagas suplementares para povos indígenas nas universidades. Para isso, a SETI (Secretaria de Estado da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior) criou a Comissão Universidades para os Índios (CUIA) que reúne atualmente oito universidades em um vestibular integrado e específico para povos indígenas situados no território paranaense. Iniciativas como essa estimularam, em 2012, a aprovação da Lei Federal 12.711, que tornou obrigatória a reserva de vagas em todas IES e universidades em território brasileiro para

---

o discurso do pioneirismo no sul do país, isto é, para justificar e contextualizar uma das unidades de análise da pesquisa.

<sup>83</sup> O Conselho Nacional de Educação (CNE) já havia publicado na resolução número três (3) de 1999 que os estados da federação deveriam promover a formação continuada e regulamentar o magistério superior aos professores e professoras indígenas.

estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas e para auto declarados pretos, pardos ou indígenas, como uma política pública de ação afirmativa que almeja facilitar o acesso desses segmentos sociais ao ensino superior.

Na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), o início dos debates e proposições para a adoção da política de ações afirmativas ocorreu a partir dos anos 2000, quando também emergiram eventos acadêmicos orientados no sentido de dialogar e promover a implementação das cotas especiais de acesso ao ensino superior para povos indígenas. Nos congressos e seminários houve inclusive a participação de kaingang, laklãnõ-xoklengs e guaranis como protagonistas das demandas desses grupos étnicos pelo acesso ao ensino superior na UFSC (TASSINARI, 2013). Em julho de 2007 a UFSC institucionalizou o Programa de Ações Afirmativas (PAA-UFSC) por meio da Resolução 08/2007 do Conselho Universitário.<sup>84</sup> Atualmente a UFSC oferece 22 vagas suplementares a estudantes oriundos de povos indígenas e nove vagas a estudantes oriundos de povos quilombolas.

Para concorrer a uma dessas vagas o(a) candidato(a) precisa identificar-se com uma etnia originária e ser reconhecido por essa mesma etnia, por meio de uma declaração de um(a) líder da comunidade. Esse é, aliás, o único critério, não sendo exigida a residência na comunidade ou o domínio da língua materna. Isso remete à centralidade e relevância do fundamento identitário dessas políticas, pois o critério básico de identificação é relacional ao invés de essencialista, visto que o reconhecimento se dá por meio da relação entre a auto a hetero identidade, isto é, do reconhecimento recíproco entre indivíduo e grupo étnico (BARTH, 1998). Além disso, o critério de definição remete-se à esfera cultural, não se limitando ao âmbito genético da consanguinidade, que, como nos mostra a história, pode se tornar um discurso essencialista e perigoso, particularmente se associado ao nacionalismo, combinando os chamados *jus sanguinis* e *jus soli*, os princípios gerais de pertencimento ao Estado nação.

Entre 2004 e 2010 uma ação conjunta com recursos do *Pathways to Higher Education* (PHE) e da Fundação Ford permitiu a criação do Projeto Trilhas de Conhecimentos,<sup>85</sup> que incentivou o “etnodesenvolvimento” dos povos indígenas do Brasil por meio do

---

<sup>84</sup> Para mais informações acerca do Programa de Ações Afirmativas da UFSC cf. Tragtenberg (2012).

<sup>85</sup> Disponível em <http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/projeto/index.htm>  
Acesso em 12-07-2018.

apoio ao acesso e permanência no ensino superior e da criação de vários programas em parceria com o Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED) vinculado ao Museu Nacional e à UFRJ. Esse projeto, como se pode observar no sítio eletrônico, proporcionou a construção de diversas informações sobre os povos originários e o ensino superior no Brasil.

Desde a implantação dessas e outras ações sociais e políticas públicas – como o subsídio financeiro para permanência desses(as) estudantes no ensino superior, já que os custos de vida na cidade são mormente um empecilho para a continuidade nos estudos – o número de estudantes indígenas matriculados no ensino superior elevou significativamente. Segundo dados do Inep, de 2010 a 2016 a quantidade de indígenas matriculados(as) no ensino superior brasileiro aumentou em 255%.

O ensino superior proporciona formação de profissionais indígenas em vários campos do saber, e, como consequência, ao acesso a espaços de poder dos quais foram historicamente alijados na sociedade nacional. Além disso, a abertura do espaço acadêmico a sujeitos oriundos de culturas diferentes proporciona contatos interculturais que tendem a trocas significativas de saberes e também à ruptura de estereótipos arraigados no imaginário social.<sup>86</sup>

#### 4.5 Licenciatura Intercultural Indígena

Com relação aos Cursos de Licenciatura Intercultural Indígena, no Brasil, estão previstos pela Lei nº 10.172, de 2001. A Universidade Estadual do Mato Grosso (UNEMAT) foi a primeira do país a oferecer uma licenciatura indígena, iniciando em 2001 o Projeto de licenciatura Específica para a Formação de Professores Indígenas, cuja primeira turma formou-se em 2006. Um ano antes, em 2005, numa ação conjunta entre a Secretaria de Educação a Distância, Alfabetização e Diversidade (Secad) e a Secretaria de Ensino Superior (SESU), o MEC criou o Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas (PROLIND), com o objetivo principal de apoiar e financiar essa modalidade de ensino superior. O financiamento não é permanente, cada edital disponibiliza uma quantidade limitada de recursos. Os editais publicados ocorreram em 2005, 2008, 2009 e 2013. Entre as universidades contempladas pelo primeiro edital do PROLIND estão a

---

<sup>86</sup> Para uma síntese das conquistas e os desafios mais comuns do ensino superior indígena conferir Mato (2015, pp. 16-17).

Universidade Federal de Campo Grande (UFMG), Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Universidade Estadual de Londrina (UEL), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade Federal de Tocantins (UFT) e Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE).<sup>87</sup>

No Brasil, uma motivação central para a criação das licenciaturas interculturais indígenas ocorreu devido à necessidade de formação de professores(as) e especialistas em educação para atuarem nas escolas das comunidades indígenas.<sup>88</sup> Nos primeiros tempos da educação bilíngue, os professores indígenas atuavam como “monitores”, auxiliares dos professores não indígenas. As diferenças epistêmicas e culturais entre professores(as), monitores(as) e estudantes prejudicava o processo pedagógico, muitas vezes contribuindo para reproduzir o estereótipo do “índio indolente” ou “incapaz de aprender”. Com isso surgiram os primeiros cursos de Magistério Superior que objetivavam atender as necessidades das escolas das comunidades indígenas, proporcionando a formação de professores(as) não mais subordinados(as) à posição de monitores, mas titulares nas escolas indígenas.

Além disso, a necessidade de formação de professores(as) indígenas para atuarem em suas próprias comunidades também está relacionada à aquisição de conhecimentos da sociedade ocidental para compreendê-la e, com isso, defender seus direitos e territórios. Logo,

se de um lado há uma demanda do MEC e Secretarias de Educação pela formação continuada, atendendo as demandas de professores indígenas nas aldeias, por outro lado, esses povos têm como objetivo central compreender como os não indígenas pensam. Esse —pensar tem a ver com a manutenção e demarcação de terras indígenas, com sustentabilidade de suas comunidades, com o reconhecimento jurídico de seus direitos como

---

<sup>87</sup> O edital contemplou três eixos de propostas que vão da manutenção e criação de novos cursos até o apoio financeiro para permanência de estudantes indígenas no ensino superior. Para informações sistematizadas sobre os programas de ensino superior indígena no Brasil, particularmente sobre as licenciaturas interculturais, cf. Melo (2014).

<sup>88</sup> O Plano Nacional de Educação (PNE) de 2001, estabeleceu, em sua meta 17, a formação de professores indígenas em nível superior.

povos originários, e acima de tudo, como protagonistas de um processo dinâmico de inclusão no ensino superior. (MELO, 2014, p. 70)

Para isso é fundamental capacitar profissionais indígenas de educação que compreendam criticamente a realidade social (em sentido lato) e histórica do mundo no qual estamos inseridos, para que se situem conscientemente nas relações com a sociedade nacional e a cultura ocidental. Nas palavras de Freitas (2001, p. 87):

Um profissional capaz de compreender a dinâmica da realidade atual, identificando os processos pedagógicos que se desenvolvem na prática social e cultural concreta de sua comunidade, utilizando-se dos conhecimentos próprios de sua cultura e das diferentes áreas do conhecimento ocidental para produzir o que se poderia denominar a pedagogia indígena, ou as pedagogias indígenas.

Tais pedagogias convivem lado a lado com as explicações científicas, interculturalizando e gerando novas formas de aprendizado e conhecimento, pois, diferentemente da “pedagogia ocidental”, *“el aprendizaje andino e indígena está basado en la pedagogía de ‘aprender haciendo’ en un contexto concreto de producción e reproducción epistémica”* (VELÁSQUEZ, 2009, p. 147). Assim, a interculturalidade não se restringe aos conteúdos que preenchem os currículos do ensino superior, mas vincula-se aos próprios métodos de ensino/aprendizado e avaliação. Um exemplo dessa interculturalização de bases e não exclusivamente de conteúdos é a “pedagogia da alternância” proposta para as licenciaturas interculturais pelo Prolind. Tal pedagogia consiste na divisão dos períodos de aulas em “tempo universidade” – representado por aulas presenciais na universidade por determinado período – e “tempo comunidade” – no qual os(as) estudantes indígenas retornam à suas comunidades de origem para a realização de pesquisas e trabalhos de campo em sintonia com as disciplinas cursadas na universidade. Desse modo, há uma circularidade entre os conhecimentos vistos na universidade e a realidade dos grupos étnicos e comunidades dos quais os(as) estudantes são oriundos(as).

Todas as licenciaturas indígenas são conformadas de acordo com as especificidades dos grupos étnicos particulares aos quais são oferecidas, dadas as realidades territoriais, fundiárias, ambientais, sociolinguísticas, socioculturais, epistêmicas, comunitárias e as

demandas relativas a cada etnia originária. Desde as disciplinas, carga horária, época dos períodos na universidade ou nas comunidades e temática axial do curso até as formas de estágio e os processos de avaliação, tudo é dialogado entre os vários agentes que compõe as licenciaturas e estabelecidos no Projeto Político Pedagógico de cada programa em particular. Essa modalidade de ensino superior vai além de colocar em prática o direito dos povos originários à educação em todos os níveis. Põem em pauta também os modelos de ensino oferecidos a esses povos nas IES e universidades.

Interessados na aquisição de conhecimentos que provém da alteridade, os indígenas na educação superior aproximam-se à lógica que ajusta compreensão e conhecimento na relação com o não índio. A tática é conhecer para compreender e melhor se relacionar. Para que isso ocorra, é preciso que as universidades e IES estejam abertas ao diálogo com a exterioridade, à permeabilidade para saberes exógenos, reconhecendo os saberes originários não apenas na esfera do direito, mas igualmente no cotidiano, como uma postura ética. Conforme anota Melo (2014, p. 323), “para que esse novo aprendizado ocorra de fato, é necessário que as instituições percebam que não é apagando a diferença, mas dialogando com ela que outro conhecimento poderá surgir”. Apolinário (2015, p. 147) afirma que

o conhecimento intercultural que vem sendo desenvolvido no PROLIND-UFCG [Universidade Federal de Campo Grande] e em outras licenciaturas interculturais, são alcançados através de projetos pedagógicos em que ocorrem transmissão, produção e reprodução de conhecimentos na perspectiva de possibilitar aos indígenas a reescrita das suas histórias. Consequentemente, a reafirmação étnica nos espaços de fronteiras interétnicas que ocorrem entre os alunos do PROLIND, vem com toda a riqueza dos conhecimentos tradicionais e professores que estão embasados com conhecimentos científicos, fator infinitamente rico e multiplicador.

Ao acessar o espaço acadêmico, os povos originários percebem as distorções e estereótipos criados sobre suas culturas e o silenciamento ou rebaixamento de suas cosmologias e formas de conhecimento. Compreenderam que a história é relatada por aqueles(as) que detém o

poder do discurso considerado legítimo numa determinada sociedade. Vislumbraram que poderiam aprender com os conhecimentos ocidentais e, paralelamente, contribuir com seus conhecimentos para a construção de uma sociedade mais equitativa, solidária e justa. A Universidade tornou-se, para eles, um espaço político de empoderamento e ressignificação identitária. Conforme destaca Colin (2015, p. 114), “*la universidad se está convirtiendo en un espacio de empoderamiento; en el caso de las comunidades indígenas, está generando formas de emancipación, autonomía y reproducción de dinámicas comunitarias*”.

Contudo, ainda pesam algumas críticas a essa modalidade de licenciatura, tais como a ausência de anciãos(ãs) e sábios(as) indígenas como professores(as) nas disciplinas oferecidas (exceto como participantes) nesses cursos, pouco apoio estrutural para a permanência na universidade e uma centralidade na escrita e na individualização nos trabalhos finais. Conforme destacou Guimarães (2001, p. 111), “estes cursos têm que se colocar a questão da apropriação da escrita mais a questão da oralidade, que tem sustentado a reprodução sociocultural dessas sociedades até hoje”. Além disso, os canais de acesso e de manutenção de estudantes indígenas no ensino superior são insuficientes e apresentam uma série de problemas que vão dos entraves burocráticos ao preconceito, passando pela escassez de financiamentos e pelo desinteresse político. Melo (2014, p. 102) sublinha que

Os acadêmicos indígenas nos alertam também, sobre a hegemonia acadêmica frente às outras formas de produção do saber e distintas epistemes. Estes estudantes indígenas não podem – e vimos que muitos não querem – ser apenas receptores dos conhecimentos acadêmicos, mas devem questionar e exigir das universidades a ampliação dessas formas canônicas do saber. [...] Destaco que as questões relativas ao acesso e permanência são importantes, devem ser analisadas com a devida atenção, mas não poderemos nos eximir de refletir sobre o “constrangimento cosmológico” de ambas as partes – dos indígenas em relação à universidade e vice-versa. Nossos postulados acadêmicos universais que definem a educação superior são ultrapassados e homogeneizadores para os próprios estudantes não indígenas. Os conhecimentos são repassados desvinculados do

contexto de prática e deste modo, grande parte se perde no caminho.

Ainda assim há vários pontos positivos a considerar, entre eles a possibilidade de acesso e conhecimento da “lógica do papel”, isto é, dos conhecimentos acadêmicos e da estruturação e funcionamento da burocracia e de instituições como a universidade e o Estado-nação, instrumentalizando os povos originários para agirem social e politicamente na esfera pública. Outro ponto positivo é a produção de pesquisas e materiais didáticos que sejam representativos de suas culturas e interesses próprios, promovendo visibilização das culturas originárias e, talvez, contribuindo para a construção de um imaginário social que vá além do multiculturalismo, no sentido da interculturalidade.

Por fim, além de professores e professoras é importante formar também pesquisadores(as) indígenas em variados campos de conhecimento, particularmente no campo das ciências humanas e sociais, tanto para criar materiais didáticos para a educação escolar e superior indígena como para proporcionar a emergência de saberes interculturais acessíveis ao público em geral por meio de congressos, palestras, publicações, etc. fomentando a interculturalidade no imaginário social. A publicidade dos saberes indígenas é uma ferramenta fundamental para a mudança do imaginário social acerca desses povos, dando visibilidade para outras memórias sobre as origens socioculturais e históricas do Brasil, contribuindo para a perda de hegemonia discursiva do pensamento eurocêntrico sobre a colonização e, particularmente, sobre o imaginário do pioneirismo e das origens socioculturais e históricas do sul do país.

#### 4.6 Universidade e colonialidade do saber

Contudo, é importante relembrar que a Universidade é um dos pilares de conformação e difusão da cultura europeia ocidental e da propagação do modelo de conhecimento científico como saber hegemônico ao redor do planeta. Estruturada segundo parâmetros do pensamento eurocêntrico, ocupa um lugar central na reprodução da colonialidade do saber. As universidades latinoamericanas, de maneira geral, seguiram esse modelo até meados do século passado, quando se adequaram ao modelo produtivista e especializado de origem estadunidense.



Das quatro separações ontológicas fundamentais operadas pela cosmologia ocidental e indicadas por Lander (2005), três delas formam pilares da epistemologia canônica da Academia: a ruptura entre corpo e mente ou razão e mundo, a ruptura entre sujeito e objeto e a ruptura entre tempo e espaço. Esse processo de colonização dos imaginários e dos saberes gera um “conhecimento *descorporizado e descontextualizado* [...] que pretende ser des-subjetivado (isto é, objetivo) e universal” (LANDER, 2005, p. 25).

Dessa posição social da Academia como lugar de verdade no sistema mundial colonial moderno emerge a Universidade como um espaço de poder e as disciplinas científicas como regimes discursivos universalistas. A ciência tornou-se o modelo hegemônico de compreender, explicar e atribuir o sentido considerado verdadeiro dos fenômenos da existência. Logo, os saberes considerados não científicos foram classificados como imprecisos, tendenciosos ou míticos – ignorando que o discurso científico também comporta imprecisões, tendências e mitificações racionalistas. As ciências sociais cumpriram em alguma medida com essa tarefa colonialista ocupando a posição de sujeito que toma como objeto outras culturas, saberes, formas ou relações sociais de um “não lugar”, como se o pensamento se originasse num limbo cuja posição epistemológica é privilegiada e salvaguardada pela razão.

A universidade que conhecemos, portanto, é uma instituição orientada pelo pensamento eurocêntrico que passou a ocupar um lugar central no sistema mundial colonial moderno como lugar de verdade a partir do processo de secularização. Os acadêmicos e acadêmicas são em geral membros da sociedade ocidental. Mesmo na América Latina, os(as) intelectuais seguem os parâmetros europeus e estadunidenses de conhecimento, reproduzindo teorias e métodos oriundos do norte global como fontes epistemológicas universais. Conforme salienta Connel (2012), “teoria” é o que o norte produz. O sul limita-se a reproduzir e servir como “objeto de pesquisa”. Há implicada nessa relação de poder/saber uma geopolítica do conhecimento entre sul e norte globais na qual as línguas vernáculas e os saberes dos países historicamente colonialistas situam-se como padrões normativos de conhecimento. Schiwy (2002, p. 107) argumenta que “*los legados coloniales de las geopolíticas del conocimiento han creado un denso tejido que hace difícil para los académicos occidentales percibir el pensar a otro como algo distinto de un objeto de estudio*”. Seria possível mudar essa estrutura colonial da Universidade inserindo outros saberes e

decolonizando o saber universalista que a fundamenta? Estermann, Tavares e Gomes (2017, p. 19) argumentam que

[...] o processo de decolonialidade da universidade revela, em primeiro lugar, as estruturas de poder transmitidas e construídas em cenários coloniais e, seguidamente, a colonialidade que invade todas as dimensões da instituição universitária: desde a sua estrutura, os poderes e micro-poderes em conflito, a sua gestão, os seus departamentos, a disciplinarização dos saberes, o conhecimento construído e transmitido, as produções científicas, os modelos pedagógicos, a avaliação etc.

Temos, portanto, assim como na educação escolar indígena, uma ambivalência latente nas possibilidades do ensino superior para povos originários, que consiste no duplo potencial de reprodução de conhecimentos eurocêntricos e na ruptura com eles por meio da dialógica com perspectivas distintas de conhecimento. Essa interculturalidade ocorre na prática e pode variar de acordo com cada experiência. Para isso é necessário analisar cada caso especificamente e o contexto social de sua inserção. A interculturalidade crítica parece-me estar exatamente no convívio respeitoso entre práticas de conhecimento distintas em espaços sociais compartilhados e não no dualismo entre “ruptura ou reprodução”. Até mesmo por que parece ingênuo supor que a visibilização de conhecimentos e imaginários sociais não ocidentais no interior de instituições sociais sedimentares como a Academia vá desestruturar de imediato a colonialidade arraigada em seu *modus operandi*. Nas palavras de Colin (2015, p. 104):

*Suponer que con la creación de instituciones de educación superior de carácter intercultural se suprimen viejas prácticas coloniales sería una idea muy romántica. Si lo que se pretende es abrir espacios donde coexistan otros modos de vivir, existir y entender el mundo, es importante empezar por cambiar y abrir las estructuras e instituciones que han estado cerradas a la heterogeneidad de las sociedades y que se han mantenido en un pensamiento colonial, moderno, racial, occidental, capitalista.*

No Brasil, embora a demanda por ensino superior seja dos povos originários, a coordenação continua sendo dos estabelecidos, isto é, da sociedade nacional. Em entrevista a Silva (2013, p. 84), por exemplo, uma professora da Universidade do Acre afirmou que o Estado exige que os cursos superiores para indígenas sejam organizados no interior das universidades e narrou o caso do curso superior indígena na Universidade Federal do Acre em 2005, o Programa Integrado de Licenciaturas para Professores Indígenas da Amazônia Sul – Ocidental, cujo projeto apresentado pelos povos originários, mesmo contando com elementos suficientes para a abertura do curso, foi negado pelo Estado por não partir do interior da Universidade. Segundo ela: “o problema é que assumir um curso e fazê-lo acontecer sem o pensamento positivo da universidade parece algo impossível de se realizar. Assim ficava mais fácil reprovar ou repropor uma nova versão do projeto” (Entrevista in Silva, 2013, p. 84). Uma das consequências dessa política é que “a partir da presença da universidade nesse cenário, todo o discurso da criação do curso superior passou a ser apresentado sob o ponto de vista academicista” (SILVA, 2013, p. 85).

Uma vez situado no interior das universidades ocidentais, o projeto intercultural também fica exposto a cooptação pela lógica academicista. Por isso é importante questionar sempre para quem é destinada a educação intercultural, pois “*si lo intercultural seguirá siendo exclusivo para aquellos con antecedentes lingüísticos y culturales ‘diferentes’*”, as políticas interculturais dificilmente vão passar de “*un programa más de ‘compensación’ sin un cambio en las estructuras e instituciones hegemónicas de poder*” (COLIN, 2015, p. 106).

Além disso, conforme já argumentou Santos (1975, p. 71), “imaginar a utilização da educação formal como solução para conduzir uma sociedade a melhores condições de vida socioeconômica é ingênuo. A educação tem suas possibilidades, mas não devemos perder de vista também suas limitações”. Por mais que a interculturalidade crítica seja concebida como uma pedagogia decolonial, pois é um projeto voltado à ruptura com as colonialidades geradas pelo expansionismo europeu, algumas vezes acaba caindo nas armadilhas do multiculturalismo. Nas palavras de Cavalcanti-Schiel (2007, p. 01):

*[...] la conversion de las cognoscitvidades indigenas a un universal escolar o academico supone una domesticacion de los regímenes enunciativos de esos conocimientos por la*

*univocidad de la escritura. En este sentido estaríamos frente a otra operación proyectiva, de tal modo que la idea de “interculturalidad”, aplicada a la pedagogía, no solo puede ocupar un lugar discursivo coherente con las concepciones contemporáneas del “multiculturalismo”, sino que también sería coherente con el proyecto de “etnofagia” de la alteridad, llevada a cabo por esta misma agenda política.*

#### 4.7 Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (LIISMA)<sup>89</sup>

As demandas por acesso ao ensino superior na região sul do país datam da virada do último século, quando começaram a surgir os cursos de magistério superior para atender as necessidades das escolas indígenas. Após a implantação das escolas indígenas os povos originários compreenderam a necessidade de educação continuada como meio para a construção de materiais e processos pedagógicos situados que alimentem a educação escolar e de acordo com as especificidades próprias de cada grupo étnico. Além disso, o acesso ao ensino superior permite compreender os conhecimentos dos não índios, conhecimentos que são valorizados pelos povos indígenas, inclusive como forma de lutar por direitos. Conforme ressalva Melo (2014, p. 167):

Apesar do curso ser voltado à formação de professores, o interesse desses grupos é variável, e não pode ser traduzido como uma busca apenas por formação ou qualificação profissional. A universidade é uma porta de acesso aos saberes dos brancos, e também ao modo como pensam, como agem.

Em contrapartida, na Universidade Federal de Santa Catarina havia grupos articulando-se para atender a essa demanda desde meados da década de 2000. Um dos primeiros passos para a convergência entre as demandas indígenas por acesso ao ensino superior e a UFSC foi o “Grupo de Trabalho Educação Superior Indígena”, formado em 2006

---

<sup>89</sup> Para informações compiladas sobre o amparo legal da LIISMA cf. Plano Político Pedagógico (2015, pp. 16-17).

por pesquisadores(as) da UFSC, indigenistas e técnicos da secretaria de educação do estado de Santa Catarina.

A construção da LIISMA na UFSC foi um processo que envolveu os grupos étnicos originários kaingang, guarani e laklãnõ/xokleng em diálogo com indigenistas e organizações sociais comprometidas com a defesa e promoção dos direitos indígenas. Participaram diretamente do processo a Secretaria de Educação do Estado de Santa Catarina (SED), a Comissão Interinstitucional para Educação Superior Indígena (CIESI), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão de Apoio aos Povos Indígenas (CAPI). Segundo o Projeto Político Pedagógico (2015, p. 8):

O curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica resulta de abrangente construção e trabalho em equipe interdisciplinar e interinstitucional junto aos povos indígenas, no cenário da educação escolar indígena, a partir de Santa Catarina.

A primeira versão do Projeto Político Pedagógico foi criada pela Comissão Interinstitucional para Educação Superior Indígena (CIESI), composta por membros dos povos indígenas, da UFSC, da FUNAI, da Secretaria de Estado e Educação (SED) e de entidades indigenistas com respaldo legal das Portarias 223/GR/2007, 660/GR/2007, 275/GR/2008, 976/GR/2008 e 678/GR/2009 do Gabinete da Reitoria (PPP, 2015, p. 2). As demandas indígenas em protagonizar a retomada, o reconhecimento legal e a autogestão dos territórios historicamente ocupados por seus povos<sup>90</sup> foi reconhecida pela Comissão Interinstitucional para Educação Superior Indígena (CIESI) como basilar, o que contribuiu para a definição do eixo axial do primeiro PPP da Licenciatura com o tema “Territórios Indígenas – Questão Fundiária e Ambiental no Bioma Mata Atlântica”. Os princípios centrais do curso foram definidos como sendo “interculturalidade”, “interdisciplinaridade” e “construção coletiva” (PPP, 2015, p. 33-34).

Tanto a coordenação como o colegiado do curso foram compostos por profissionais que já trabalharam com algum dos povos

---

<sup>90</sup> A construção da LIISMA envolveu diversos agentes que dialogaram sobre o tema, reunidos(as) em conferências. Para informações mais detalhadas sobre o processo de construção e a trajetória da licenciatura intercultural indígena sediada na UFSC conferir Projeto Político Pedagógico Licenciatura Intercultural Indígena da Mata Atlântica (2015) e Melo (2014).

originários para os quais é direcionado. O colegiado também mantém a representatividade de docentes, discentes e representantes de instituições tais como Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e FUNAI. A licenciatura ficou vinculada ao Departamento de História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH).

O primeiro vestibular ocorreu em novembro de 2010, com 40 vagas para cada um dos três povos, totalizando 120 vagas. Foram 403 candidatos(as) inscritos(as) que compunham os grupos étnicos guarani (RS, SC, PR, SP, RJ, ES), laklãnõ/xokleng (SC) e kaingang (RS, SC, PR, SP). A prova consistia em 20 questões de conhecimentos gerais, dez de língua portuguesa e a produção de um texto em língua indígena. As questões foram formuladas considerando as especificidades dos candidatos e a banca de avaliação foi composta por representantes indígenas de cada um dos três grupos étnicos.

A primeira turma iniciou a formação em fevereiro de 2011 e formou-se em abril de 2015. Porém ainda antes da primeira turma finalizar o curso, a Comissão Guarani Nhemonguetá protocolou na UFSC expediente de 22.08.13 solicitando a continuidade da licenciatura Intercultural Indígena para nova turma e vestibular em 2014. Além disso, também foi solicitada a abertura de outros cursos voltados aos povos indígenas (PPP, 2015, p. 2). No dia 20 de dezembro de 2013 o Gabinete da Reitoria publicou a Portaria 2412/2013/GR solicitando a criação de uma comissão para elaborar a proposta de continuidade da LIISMA.

A comissão LII 2015 promoveu sete encontros entre os meses de janeiro e julho de 2014 para confeccionar um novo PPP com base na experiência do primeiro PPP e da turma de estudantes então matriculados na licenciatura intercultural. Dessa forma, a confecção do segundo PPP, “organizada pela equipe de coordenação da LII, performa a proposição atualizada de uma construção coletiva” (PPP, 2015, p. 3). Entre outras mudanças, o eixo axial do curso mudou de “Territórios Indígenas – Questão Fundiária e Ambiental no Bioma Mata Atlântica” para “Territórios e Conhecimentos Indígenas no Bioma Mata Atlântica”, o estado do Mato Grosso do Sul (MS) foi adicionado como unidade federativa de origem aceita pela licenciatura para os povos guarani, as vagas diminuiram de 120 para 45 no total e as terminalidades da habilitação mudaram devido às mudanças no currículo do curso. No primeiro PPP as terminalidades abrangiam: a) Licenciatura da Infância: Formação inicial comum para a docência na Educação Infantil e nos anos iniciais do Ensino Fundamental das escolas indígenas; b) Licenciatura das Linguagens: Ênfase Línguas Indígenas; c) Licenciatura

em Humanidades: Ênfase Direitos Indígenas; e d) Licenciatura do Conhecimento Ambiental: Ênfase em Gestão Ambiental. Já no segundo PPP pode-se observar: a) Licenciatura do Conhecimento Ambiental; e b) Licenciatura em Artes e Linguagens. O segundo vestibular ocorreu em fevereiro de 2016, com 15 vagas para cada grupo étnico. A segunda turma encontra-se atualmente na vigésima etapa do curso, com previsão para formação entre 2019 e 2020.

A LIISMA é composta com base em uma pedagogia de alternância entre o tempo na universidade e o tempo na comunidade. O tempo na universidade é destinado aos estudos intensivos, disciplinares, além da convivência na cidade e entre outros grupos étnicos. Nesse momento também ocorrem as Atividades Acadêmicas Científicas Culturais (AACCs), nas quais os(as) estudantes participam de encontros, seminários e apresentações de atividades acadêmicas e culturais. Já o tempo na comunidade ocorre entre os períodos presenciais, com carga horária menor. É o momento de estudos dirigidos, pesquisas e intervenções comunitárias, diálogo com sábios(as) e anciãos. Os trabalhos elaborados são posteriormente apresentados na etapa presencial. Também é o momento no qual os(as) estudantes voltam para as comunidades e retomam suas rotinas após passarem uma temporada na cidade, gerando autorreflexão e novas relações de sentidos.

Na universidade os(as) estudantes tem aulas com especialistas nas temáticas abordadas. O currículo atual possui 42 disciplinas que totalizam 3.852 horas aula, 252 delas em Atividades Acadêmicas Científicas Culturais. Entre as disciplinas estão mitologia indígena I e II, línguas específicas (guarani, kaingang, laklãnõ/xokleng) I, II, III e IV, língua portuguesa (especificamente para cada grupo étnico) I e II, antropologia I e II, história indígena pré e pós-colonial I e II, direitos indígenas I e II, cartografia e reconhecimento do espaço geográfico indígena, saberes tradicionais no bioma da mata atlântica, controle e monitoramento de áreas indígenas, literatura indígena, metodologias de ensino, estágios e projetos de pesquisa e ação.<sup>91</sup> O currículo é composto por campos de conhecimento diversos, assim como atividades práticas que proporcionam espaços reflexivos e dialógicos a partir dos quais podem emergir novas relações de saberes e discursos interculturais. Além disso o curso também oferece a disciplina de “Direitos Indígenas”, cujo objetivo é “[...] ofertar subsídios ao educador indígena no sentido

---

<sup>91</sup> O currículo é relativo ao período 2016.1, sendo, portanto, referente à segunda turma da LIISMA. O currículo encontra-se disponível em: <http://cagr.sistemas.ufsc.br/relatorios/curriculoCurso?curso=341>

da compreensão e apreensão dos preceitos legais essenciais às escolas indígenas, às Terras Indígenas e para o diálogo e transação com a sociedade nacional.” (PPP, 2015, p. 16).

Como se pode observar no Projeto Político Pedagógico vigente, o objetivo geral da LIISMA é o seguinte:

Formar e habilitar educadores indígenas, no ensino superior, numa perspectiva intercultural e interdisciplinar, em licenciatura visando os anos finais do ensino fundamental e o ensino médio de escolas indígenas, possibilitando igualmente o desenvolvimento de atividades para além da esfera escolar, com atuação em projetos, pesquisas e atividades ligadas diretamente as suas comunidades. (PPP, 2015, p. 20)

Já os objetivos específicos são: a) “Formar professores Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng para atuação nas escolas de ensino fundamental e médio de suas comunidades, em consonância com a realidade social e cultural específica [...]”; b) “Criar condições teóricas, metodológicas e práticas para que os professores Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng possam refletir e construir os projetos político-pedagógicos de suas escolas”; c) “Habilitar professores Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng para a prática de planejamento e de gestão escolar”; d) “Potencializar lideranças indígenas para atuação como agentes na defesa de seus direitos tanto territoriais, como de conhecimento tradicional e de organização social, política, econômica e cultural; e) “Desenvolver ações que permitam a indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão, fortalecendo as pesquisas e articulações dos acadêmicos”; f) “Promover ações didático-pedagógicas de caráter transdisciplinar no processo de formação do educador”; e g) “Garantir que o processo ensino-aprendizagem integre atividades desenvolvidas entre a universidade, as escolas e as comunidades indígenas.” (PPP, 2015, p. 20-21).

Podemos observar que os objetivos da LIISMA estendem-se a esferas sociais para além da educação formal. A formação do curso direciona-se a professores(as) (letra “b”), mas, sobretudo, a “educadores indígenas [...] numa perspectiva intercultural e interdisciplinar” (objetivo geral). A atividade de educador(a), que aparece no objetivo geral, vai além da docência. O(a) educador(a) continua atuando como formador(a) de opinião fora da sala de aulas, em defesa dos interesses da



comunidade à qual pertence. A letra “d” indica exatamente esse aspecto “extra pedagógico” do PPP. Soma-se a isso a fomentação do diálogo entre saberes proporcionando a construção de conhecimentos interculturais, novas propostas pedagógicas e metodológicas, mudanças nas formas de fazer conhecimentos e, com isso, (possíveis) mudanças nas concepções acerca do espaço acadêmico e da universidade. Isso fica evidente na página 33 do PPP, onde lê-se que

O curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica não se limita a possibilitar a presença indígena em ambiente acadêmico, quer ir além, deseja ser uma possibilidade pedagógica de diálogo entre os diferentes saberes, uma forma de inclusão que permite criar o novo, o diferente. Pretende trabalhar para além do indivíduo como projeto pessoal de acesso ao ensino superior, alcançando a coletividade indígena com seus saberes e propostas pedagógicas, com seus modos de conhecer e dialogar com a universidade a partir de projetos coletivos, possibilitando quebras de paradigmas de concepção de Universidade e de ensino/aprendizagem.

O diálogo entre diferentes saberes vai ao encontro do eixo axial do PPP atual que apresenta a noção de “conhecimentos indígenas” em seu título, indicando a importância do currículo intercultural nessa proposta pedagógica. Esses conhecimentos são de várias ordens, passando pelas questões fundiárias, as artes e a cosmologia desses povos.

Doravante concentro o foco no perfil e nos dados relativos a primeira turma da LIISMA, a única até então formada, uma vez que tomo as produções dos Trabalhos de Conclusão de Curso desses(as) acadêmicos(as) como unidade de análise e como referências para a pesquisa. Por meio da produção acadêmica escrita dos(as) acadêmicos(as) guarani, kaingang e laklãnō/xokleng observo e analiso questões relativas à história, memória, identidade, territorialidade e aspectos (de)coloniais presentes no discurso acadêmico indígena para relacionar com o discurso do pioneirismo, o pensamento eurocêntrico e a colonialidade do poder/saber.

#### 4.8 Primeira turma da LIISMA: dados gerais e produção acadêmica

Melo (2014, pp. 163-178) apresenta alguns dados que compõe o perfil dos(as) acadêmicos(as) indígenas formados em 2015 na LIISMA. São dados importantes que permitem ter uma noção das trajetórias dos(as) estudantes da primeira turma da licenciatura intercultural e os interesses envolvidos na formação superior.

Observa-se que nas três etnias os homens são maioria, chegando a 68% entre os guarani. Os dados também indicam que a idade média da maior parte dos(as) estudantes varia entre 20 e 30 anos. A maior parte já possuía filhos(as), dado que chega a 89% entre os(as) kaingang, 75% entre os(as) guarani e 67% total de estudantes entre os(as) laklãnõ/xokleng.

Mais da metade também são professores e professoras em suas comunidades. Entre os guarani 55% haviam cursado o magistério indígena, em contraste com 33% dos laklãnõ/xoklengs e 28% dos kaingangs – dos quais outros 28% já haviam cursado outro magistério, somando um total de 56% formados(as) em algum magistério. Já entre os laklãnõ/xoklengs, embora apenas 33% houvesse cursado magistério indígena, 53% já havia cursado outra graduação, dado que fica em 19% entre os(as) kaingang e 13% entre os(as) guarani. Talvez por isso “a turma Xokleng demonstra uma familiaridade com a postura acadêmica, exigem do professor autoridade, disciplina, tem mais habilidade na escrita da língua portuguesa e desenvoltura na comunicação” (MELO, 2014, p. 172). Os cursos escolhidos pelos laclãnõ/xokleng variam entre pedagogia, letras, comunicação social, matemática, geografia, libras, história, psicologia, educação física e biologia.

Outro dado interessante é sobre a língua de alfabetização. Como vimos, a educação escolar bilíngue surgiu devido às demandas dos povos originários, pois perceberam a importância da língua na preservação da cultura, da identidade e dos territórios históricos. Melo (2014, p. 175) sublinha “um aspecto é presente nas três turmas: todos percebem cada vez mais a importância da língua indígena, a valorizam, e enfatizam a necessidade de incentivar as crianças a falar e valorizá-la também”. Entre os(as) guarani, 84% foram alfabetizados na língua própria, em contraste com 64% dos(as) kaingang e 60% dos(as) laklãnõ/xokleng. Entretanto, nem todos(as) falam as línguas de origem, pois foram alfabetizados em escolas não indígenas; porém a grande maioria daqueles(as) que não falam ao menos compreende as línguas de origem.

Durante 2014 os(as) estudantes cursaram as disciplinas de TCC I e II (Trabalho de Conclusão de Curso). Nesse período também foram definidos(as) os(as) orientadores(as) dos trabalhos e os projetos de

pesquisa postos em prática. Os critérios para a elaboração e apresentação dos TCCs previam: a) trabalhos constituídos como monografias, artigos, materiais didáticos, vídeo ou outra forma; b) poderiam ser bilíngues; c) poderiam ser compostos em duplas. Dos trabalhos apresentados entre as três etnias houve um total de 74 TCCs escritos: 22 guarani (um deles em dupla), 29 kaingang (dos quais cinco são em dupla)<sup>92</sup> e 23 laklãnõ/xokleng.<sup>93</sup> Os temas abordados abrangem questões territoriais, socioculturais, epistêmicas, políticas e econômicas. Entre os temas mais recorrentes estão questões fundiárias e ambientais no Bioma da Mata Atlântica, saúde e educação indígena, línguas, cosmologia, mitologia, história, infância, artes e práticas corporais indígenas. Todas as pesquisas são voltadas aos grupos étnicos de origem dos(as) pesquisadores(as). Abaixo pode-se observar uma compilação com todos os trabalhos separados por grupo étnico, os(as) autores(as), títulos, respectivos(as) orientadores(as) e a nota final da banca de avaliação.

**Tabela 1: Guarani**

<b>Autoria</b>	<b>Título da pesquisa</b>	<b>Orientação</b>	<b>Nota</b>
Adelino Gonçalves	Mba' erei Rei Ra Anga: as esculturas de madeira e seus aprendizados	Clarissa Rocha de Melo	90
Adriana Moreira	Puru'a Reko: a saúde na gestação e no parto da mulher Guarani	Clarissa Rocha de Melo	100
Alexandrina da Silva	O grafismo e significados do artesanato da comunidade guarani da Linha Gengibre (desenhos na cestaria)	Aldo Litaiff	100
Belarmino da Silva	Petyngua – símbolo da vida Guarani	Maria Dorothea Post Darella	95
Cecília Brizola	Mudanças na língua Guarani falada na aldeia Pirai/Araquari/SC	Helena Alpini Rosa	95
Cláudio Ortega	A nossa história sobre o Mbaraka Mirim ou Mba'epu Mirim (o	Aldo Litaiff	90

<sup>92</sup> Três TCCs apresentados entre os(as) kaingang não estão disponíveis para visualização no site: “Território Indígena do Inhacorá e a sua Organização Social e Sócio Cultural” de Sebastião Luis Camargo Ribeiro, “Educação escolar indígena na TI Inhacorá” de Mauro Cipriano e “Os confrontos e conflitos da “UF” e as leis internas” de Adriana Inácio Claudino.

<sup>93</sup> Conferir sítio eletrônico da LIISMA: <http://licenciaturaindigena.ufsc.br/>

Mariano	chocalho guarani)		
Davi Timóteo Martins	Kyringuei'kuery: noções nativas de infância, aprendizagem e desenvolvimento da pessoa	Clarissa Rocha de Melo	SI*
Edson Amaurílio	O uso das águas na terra indígena Yvy Katu, Japorã, Mato Grosso do Sul: um diálogo de saberes entre a cultura Guarani e a Lei Federal 9.433/97 sobre a importância do reconhecimento das águas.	Daniel da Silva (Orientador). Rivea Mendri Borges (Coorientador).	95
Elizete Antunes	História e mito na educação Guarani	Aldo Litaiff	100
Eunice Antunes	Nhandereko nhandembo'e e py Sistema nacional de educação: um paradoxo do currículo diferenciado das escolas indígenas guarani da Grande Florianópolis	Carlos Maroto Guerola	100
Geraldo Moreira Wanderlei Cardoso Moreira (dupla)	Calendário cosmológico: os símbolos e as principais constelações na visão Guarani	Helena Alpini Rosa	100
Joana Mongelo	Alfabetização e linguagem – Nha Nhembo'e Ayvu Porã	Aldo Litaiff	90
João Batista Gonçalves	Etnoterritorialidade e a homologação da Terra Indígena Morro dos Cavalos	João Rivelino Rezende Barreto	90
José Benites	O direito a saúde pública para os Guarani: o caso da comunidade de Mymba Roka	Aldo Litaiff	85
Márcia Antunes Martins	Arte Guarani no espaço escolar	José Kelly (Orientador). Evelyn S. Zea (coorientadora).	100
Marcos Moreira	Visão Guarani sobre o Tekoa: relato do pensamento dos anciões e líderes espirituais sobre o território	Aldo Litaiff	80
Maria Cecília Barbosa	A vida do pássaro, o canto e a dança do Tangará	Evelyn S. Zea (Orientadora). José Kelly (Coorientador).	100

Raiane Benites Samaniego	Quem sou eu? Juventude Guarani: Confronto entre gerações	Antonella Tassinari (Orientadora). Aldo Litaiff (Coorientador).	90
Ronaldo Antonio Barbosa	Agricultura tradicional Guarani	Helena Alpini Rosa	100
Samuel de Souza	Mitologia Guarani o significado da natureza para o Guarani: uma relação de vida para a cultura local	Rafael Victorino Devos	95
Sandra Benite	Nhe'ê, reko porã rã: nhemboea oexakarê fundamento da pessoa Guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola	Clarissa Rocha de Melo (Orientadora). Ana Paula da Silva (Coorientadora).	100
Silvones Karai Martins	Brinquedos e brincadeiras antigos dos Guarani de Linha Limeira, TI Xapecó, SC	Helena Alpini Rosa	100

\*SI: Sem Informação.

**Tabela 2: Kaingang**

<b>Autoria</b>	<b>Título da pesquisa</b>	<b>Orientação</b>	<b>Nota</b>
Adriana Aparecida B. Padilha Terezinha Guerreiro Ercigo (Dupla)	A formação do Kujá e a relação com seus guias espirituais na terra indígena Xapecó-SC	Ana Lúcia Vulfe Nötzold	100
Adriana Inácio Claudino	Os confrontos e conflitos da “UF” e as leis internas*	Lucas de Melo Reis Bueno	SI**
Arão da Rosa	A língua Kaingang na educação infantil da Escola Gomercindo Jêthê Tenh	Carlos Maroto Guerola	100

	Ribeiro da Terra Indígena Guarita		
Argeu Mig Amaral	Conhecimento e uso de plantas pelos kaingang na terra indígena Guarita RS	Nivaldo Peroni	100
Armândio Kãnkâr Bento	Kujá e suas ervas medicinais	Clovis Antonio Brighenti	90
Batista Amaral	Gãr Pê Milho como símbolo da tradição na cultura Kaingang	Clovis Antonio Brighenti	98
Elizamara Ferreira (dupla)			
Benjamin Perokag Crespo	O Ensino Bilíngue na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Davi Rÿgio Fernandes: concepções pedagógicas e trajetórias de formação docente ao longo da história da instituição	Suzana Cavalheiro de Jesus	100
Cenira Claudino Sales	A formação do corpo e da pessoa nos períodos da gestação, nascimento e infância Kaingang	João Rivelino Rezende Barreto (Orientador). Laísa Erê Sales Ribeiro (Coorientadora).	100
Charles Marcos Luiz	Brinquedos e brincadeiras Kaingang	Sandor Fernando Bringmann	85
Claciane Rinenh Crespo	Ëg Kanhgág Tÿ Mÿsinsér Mÿtj Fê Kãme Vãsÿ Kar Uri Ke As danças tradicionais Kaingang: passado e presente	Clarissa Rocha de Melo	95
Claudemir Pinheiro	Casamento Kaingang: passado e presente da terra indígena Xapecó	Sandor Fernando Bringmann	100
Cleci Claudino	O Papel Social da Mulher Kaingang da Terra Indígena Guarita	Maria Dorothea P. Darella	100
Derli Bento Solange Emílio	Ritual da viúva Kaingang na terra indígena Guarita	José Antonio Kelly Luciani	100

(dupla)			
Getúlio Narcizo	As várias faces da violência na Terra Indígena Xaçecó Século XX (1902 – 1989)	Ana Lúcia Vulfe Nötzold	98
Gilmar Mendes dos Santos	Práticas culturais Kaingáng na Terra Indígena Xaçecó: relatos sobre a caça e pesca na aldeia Olaria	Sandor Fernando Bringmann	90
Paulo Roberto dos Santos (dupla)			
Irani Miguel	O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na visão dos anciões e lideranças do povo Kaingáng da Terra Indígena Inhacorá (São Valério do Sul, Rio Grande do Sul)	Carlos Maroto Guerola	SI**
Ivania Mendes	O uso das ervas medicinais na atualidade Kaingang da terra indígena Xaçecó, Santa Catarina, Brasil	Eliana Diehl	95
Ivone Jagnigri da Silva	Mudanças históricas marcantes da fauna e flora para os Kaingang na terra indígena Guarita	Natália Hanazaki	100
Janete de Paulo	Memórias e resistência na história e configuração social da aldeia Paiol de Barro	João Rivelino Rezende Barreto	95
João Sagrinso Emílio	Processo de formação e organização sociopolítica Kaingang do setor São João do Irupá, Terra Indígena Guarita (RS)	Clovis Antonio Brighenti	85
Josué Candido Fortunato	Plantas medicinais, práticas de autoatenção e os conflitos com a biomedicina entre os kaingang do setor da bananeira, terra indígena da Guarita, Rio Grande do Sul	Eliana Diehl	100
Juliana Terezinha de Oliveira	O artesanato kaingang na T.I. Xaçecó	José Antonio Kelly Luciani (Orientador)	85
Marcos		Evelyn S. Zea (Coorientadora)	

Roberto Fernandes (dupla)			
Mariele Gonçalves	Inclusão de pessoas com deficiência na Terra Indígena Xaçecó: Práticas e desafios para o povo Kaingang	Clovis Antonio Brighenti	90
Mauro Cipriano	Educação escolar indígena na TI Inhacorá*	Lucas de Melo Reis Bueno	SI**
Pedro Cipriano	Terras habitadas por Kaingang, Terras habitadas por colonos: a história da divisão da Terra Indígena Inhacorá	João Rivelino Rezende Barreto	90
Sebastião Luis Camargo Ribeiro	Território Indígena do Inhacorá e a sua Organização Social e Sócio Cultural*	Rosemy da Silva Nascimento	SI**
Sueli Krengre Candido	Histórias Kaingang	Ana Lúcia Vulfe Nötzold	100
Tamara Mineiro	Ervas medicinais na comunidade de missão indígena, TI Guarita, Rio Grande do Sul	Natalia Hanazaki	90
Valdemir Pinheiro	Infância kaingang na terra indígena Xaçecó- sc: Saber e Aprender	Ana Lúcia Vulfe Nötzold	100

\* Indisponíveis para consulta no site da LIISMA. \*\*SI: Sem Informação

**Tabela 3: Laklãnõ/Xokleng**

<b>Autoria</b>	<b>Título da pesquisa</b>	<b>Orientação</b>	<b>Nota</b>
Alair Ngamum Patté	Histórias cotidianas do povo Laklanõ	Cátia Weber	92
Ana Roberta Uglo Patte	Barragem Norte na Terra Indígena Lakãnõ	Rosemy da Silva Nascimento	100
Aristides Faustino Criri Neto	Alfabetização na Língua Xokleng-Laklanõ	Maria Izabel de B. Hentz	100
Carl Liwies Cuzung Gakran	Vãjêky Óg Goj Tá Kapó Jó – Os Vãjêky Safram da Água:	Nanblá Gakran	95



	Apresentação, tradução e comentário.		
Carla Angló Vignóli Caxias Popó	Educação inclusiva na escola Laklãnõ	Cátia Weber	85
Carli Caxias Popó	Cosmologia na visão Xokleng	João Rivelino Rezende Barreto	85
Copacãm Tschucambang	Artefatos arqueológicos no território Laklãnõ/Xokleng-SC	Juliana Salles Machado Bueno	100
Jair Ghoguin Crendo	O espaço tradicional Kokleng/Laklãnõ	Juliana Salles Machado Bueno	85
Jessica Nghe Mum Pripra	O tratamento do lixo e as implicações na aldeia palmeirinha da terra indígena Ibirama/Laklãnõ, Santa Catarina	Cátia Weber	93
Jidean Raphael Fonseca	O conhecimento dos sábios sobre a cerâmica na terra indígena Xokleng/Laklãnõ	Juliana Salles Machado Bueno	100
João Criri	A alimentação tradicional Laklãnõ-Xokleng	Juliana Salles Machado Bueno	100
Keli Regina Caxias Popó	Ën bág tõ EIEB Laklãnõ ki vañhvê tõ xokleng ki óg ze pópalag ge jó – O ensino da língua xokleng no contexto escolar da EIEB Laklãnõ	Carlos Maroto Guerola	100
Lalan Priprá	As práticas de auto atenção: gravidez e pós-parto entre as mulheres Laklãnõ/Xokleng na Terra Indígena Laklãnõ	Jean Langdon	85
Marcondes Nambla	Infância Laklãnõ: ensaio preliminar	Antonella Tassinari (Orientadora)  Suzana Cavalheiro (Coorientadora)	100
Micael Vaipon Weitchá	Da história oral Laklãnõ /Xokleng para história em quadrinhos	Nanblá Gakran	95
Neuton Calebe Vaipão Ndili	Mudanças socioambientais na comunidade Xokleng Lakãnõ a partir da construção da barragem norte	Clovis Antonio Brighenti	90

Osias Tucugm Paté	Mulheres Laklãnõ/Xokleng: um estudo sobre gênero, geração e agência	Suzana Cavalheiro de Jesus	90
Simeão Kundang Priprá	Arte Xokleng: relação social e uso do Vyje do e do Kul tõe vã ze	Rafael Victorino Devos	90
Vouge Vaipão Camlem	Entendendo o conselho local de saúde na terra indígena Laklãnõ – SC	Jean Langdon (Orientadora) Juliara Hoffman (Coorientadora)	100
Wailui Marli Camlem	As formas de aprender da criança Laklãnõ/Xokleng	Cátia Weber	100
Walderez Cotá P. de Almeida	O Mõg como instrumento pedagógico na educação escolar indígena: uma experiência Laklãnõ/Xokleng	Juliana Salles Machado Bueno	100
Woie Kriri Sobrinho Patté	Gestão da água na terra indígena Ibirama Laklãnõ: estudo da relação do povo Laklãnõ/Xokleng com o uso da água	Daniel da Silva (Orientador) Rivea Medri Borges (Coorientadora)	95
Zilda Priprá	A organização social e política Laklãnõ/Xokleng	João Rivelino Rezende Barreto	85

#### 4.9 Aspectos gerais acerca do TCC's guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng

Início a descrição das pesquisas indicando alguns pontos gerais observados, dos quais os mais relevantes são aprofundados analiticamente num segundo momento. Para compor a observação dos Trabalhos de Conclusão de Curso guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng fiz a leitura de todas as pesquisas, separadas por grupo étnico. O volume total dos TCCs soma 74 trabalhos, como indicado na tabela acima: 22 trabalhos guarani; 29 trabalhos kaingang; e 23 trabalhos laklãnõ. Entre os kaingang há três trabalhos indisponíveis no sítio eletrônico da LIISMA. O método de observação orientou-se pela “análise dos discursos” textuais registrados nas pesquisas. A observação e análise dos discursos orienta-se desde uma perspectiva de pensamento liminar, procura situar os discursos indígenas em relação ao pensamento eurocêntrico e à colonialidade do saber/poder.

Os trabalhos dos três grupos étnicos somam um total de 2.820 páginas. Dessas, 838 guarani, numa média geral de 38 páginas por trabalho, com sete resumos bilíngues e uma conclusão bilíngue,<sup>94</sup> com média geral de pontuação final 95. 1.050 páginas são o total dos trabalhos kaingang (descontados os três trabalhos indisponíveis), com uma média de 40 páginas por trabalho, 15 resumos bilíngues e média geral de pontuação final 95,4; 932 páginas o total dos trabalhos kaingang, com uma média de 40 páginas por trabalho, seis resumos bilíngues e média geral de pontuação final 94,1. Uma parcela dessas páginas são preenchidas de fotografias, um recurso utilizado em praticamente todas as pesquisas. Outro recurso utilizado em algumas pesquisas é o audiovisual. Embora não conste no escopo dessa pesquisa a análise dessas imagens, deixo registrado que o material iconográfico (fotografias) detém possibilidades de observação e análise relevantes para pesquisas afins.

Todas as pesquisas são escritas em português, algumas com partes escritas nas línguas maternas. O fato de escreverem na língua do colonizador europeu, a língua nacional, indica por si só a sujeição desses(as) pesquisadores(as) a elementos da cultura dos não índios. Além disso, indica como precisam praticar a interculturalidade para disporem de algum espaço de circulação nas instituições de ensino que, embora sejam bilíngues, indicam a ambivalência da interculturalidade entre o empoderamento para a autonomia e a assimilação na sociedade envolvente. A partir da língua podem ter acesso aos significados e valores culturais dos não índios e estabelecer as relações sociais e históricas com suas comunidades e grupos étnicos. Por outro lado, também podem perder de vista a cultura própria do grupo na medida em que deixam de falar e aprender nas línguas maternas, como veremos abaixo.

Praticamente todos os trabalhos trazem uma apresentação do autor ou autora ao início, onde indicam a origem étnica e narram sua trajetória de vida até o momento da pesquisa, assim como os interesses e contingências que os levaram até a LIISMA. Os trabalhos são escritos em primeira pessoa, sem exceção, alternando entre o singular e o plural. Essa postura, na escrita, indica o posicionamento dos(as) autores(as) com relação ao lugar de enunciação que ocupam e como se compreendem enquanto sujeitos(as) coletivos(as) ora posicionados na individualidade da escrita acadêmica. Em alguns trabalhos há uma forte tensão nessa relação entre a comunidade originária e a universidade,

---

<sup>94</sup> Em português e guarani.

questionamentos de referenciais ocidentais de conhecimentos sobre os grupos dos quais são oriundos (como veremos abaixo) e um posicionamento bem demarcado do lado fraturado da diferença colonial. Em outros, há uma tentativa maior de aproximação e diálogo entre conhecimentos originários ou “tradicionalistas” (ver abaixo) e conhecimento científico ocidental. Isso fica evidente na utilização dos referenciais bibliográficos, onde podemos perceber a utilização em larga escala de estudos da antropologia, a grande maioria brasileiros(as) ou de países da região continental. Boa parte de pesquisadores(as) da UFSC envolvidos com a Licenciatura. Porém em alguns trabalhos vemos referências a autores de outros locais, como europeus, por exemplo.

Nesse mesmo sentido, é possível perceber de maneira geral que as pesquisas não subentendem uma relação dualista e excludente entre “conhecimento científico” e “conhecimentos tradicionais”. Na maioria dos trabalhos essas dimensões são construídas como complementares e dialógicas, num evidente deslocamento epistemológico com relação à prática científica canônica da universidade. Por essa relação e a alta média de pontuação final das pesquisas (94,8 pontos em geral) é possível afirmar que não houve exigência de “rigor científico” na composição das pesquisas. Procedimentos epistemológicos como a relação racionalista entre sujeito e objeto ou mesmo as separações ontológicas entre homem e natureza, sagrado e profano, corpo e mente ou ciência e mito são relativamente suspensas para contemplar o pensamento particular desses(as) pesquisadores(as). Isso indica a composição intercultural desses trabalhos, que, como dito, também se apropriam de referenciais acadêmicos disciplinares na composição das análises. Em muitos estudos há relações entre os estudos antropológicos e os depoimentos orais, em alguns há mesmo discordância com determinadas considerações da antropologia.

A “história oral” é largamente utilizada como método devido à centralidade da oralidade como forma de memória e relato histórico entre esses povos. São entrevistas em geral abertas, como conversas informais que procuram trazer à tona e registrar memórias e valores culturais e históricos desses povos. Por isso há muito interesse pelas anciões e anciãs, pelas pessoas mais velhas nas entrevistas, que são aquelas que mantem memórias vivas de um passado que aos poucos parece que vai sendo apagado. Essa preocupação é explícita nas pesquisas. Praticamente todas afirmam que os conhecimentos originários estão se perdendo perante o envolvimento da sociedade nacional, indicando a assimilação cultural desses povos à cosmovisão de modernidade e ao sistema social.

Nesse sentido, há presente na maioria dos trabalhos a intenção de registrar saberes e memórias para as próximas gerações, que são exatamente aquelas que já indicam uma perda significativa da memória e da identidade étnica. O objetivo é reforçar conhecimentos que vão sendo esquecidos pelas gerações mais novas, mas que ainda são considerados importantes. Por isso pode-se considerar que os próprios povos originários dão valor à escrita como forma de registro cultural e relato histórico. Para Mariano ([Guarani] 2015, p. 9), por exemplo:

através dessa pesquisa quero registrar no papel os conhecimentos milenares dos nossos antepassados sobre mbaraka mirim [chocalho guarani]. Também vou realizar esse trabalho com intuito de repassar esse conhecimento para os jovens e crianças guarani.

Já Moreira e Moreira ([Guarani] 2015, p. 13) sublinham que:

nosso objetivo é contribuir para o fortalecimento da educação indígena e da cultura tradicional, em boa parte concretizado através da nossa pesquisa. Ainda mais especificamente conhecer a visão Guarani sobre o universo e percebendo a visão Guarani sobre o universo e refletindo através da sabedoria dos nossos ancestrais na espiritualidade.

Outro ponto em comum entre praticamente todas as pesquisas é que pretendem servir como fontes para utilização nas escolas indígenas ou para a composição de materiais didáticos para servirem de base nas escolas. Isso porque os materiais didáticos das escolas indígenas ainda são produzidos a partir das diretrizes nacionais, desconsiderando as particularidades dos povos originários e contribuindo assim para a desvalorização e o apagamento das cosmovisões indígenas. Por isso grande parte das pesquisas procura registrar em escrito as memórias dos mais velhos para que possam servir de referência no aprendizado dos mais novos por meio da escola.

A mobilização da categoria “tradição” para situar as culturas indígenas também é presente na grande maioria das pesquisas. Geralmente o significado da categoria soa equivalente ao sentido que a antropologia atribui à categoria “cultura”, isto é, como o conjunto das representações e práticas desses grupos étnicos, suas epistemes e cosmovisões. Por outro lado, percebe-se que há também um sentido

temporal eurocêntrico nessa categoria, sugerindo uma representação de tempo unilinear onde a tradição situa-se no passado e, mesmo que não seja apresentada como “atraso”, acaba situada numa perspectiva imaginária de progresso histórico.

Essas e outras relações serão pontualmente analisadas a seguir, onde procuro situar os discursos indígenas presentes nas pesquisas em suas consonâncias e dissonâncias com relação ao pensamento eurocêntrico e à colonialidade do poder/saber. Para tanto, é pertinente destacar novamente (tal como já indicado na seção metodológica) os critérios que orientam a análise.

Um dos procedimentos adotados na análise dos trabalhos procura situá-los com relação aos critérios de uma produção de conhecimentos mais autônoma do pensamento eurocêntrico. Tais critérios, conforme Escobar (2016, s/p) são: a) “*Van más allá de la epistemología y ontología modernas de sujetos, de objetos y de procesos entendidos como intrínsecamente existentes*”; b) “*Ponen de relieve la colonialidad del poder, del saber y del ser y se ubican firmemente en el espacio ontoepistémico de la diferencia colonial*”; c) “*Problematizan las disciplinas e interdisciplinas tales como se encuentran actualmente constituídas*”; d) “*Cuestionan el antropocentrismo, el androcentrismo y el logocentrismo constitutivos de los conocimientos académicos, tomados como un todo*”; e) “*Se orientan hacia una episteme no dualista o postdualista y se abren a la perspectiva de entender la realidad a partir de su profunda relacionalidad constitutiva*”; f) “*Acogen, por lo tanto, los polos reprimidos de los binarios de la modernidad, tales como el cuerpo, las emociones, lo espiritual, los sentimientos, la intuición y la inspiración artística*”.

Além dessas características, considere também em que medida tais trabalhos exorbitam ou não a “cosmovisão de modernidade” indicada por Lander (2005, p. 33). Como já apresentado, são quatro os eixos articuladores de tal cosmovisão: a) “a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas”); b) “a ‘naturalização’ tanto das relações sociais como da ‘natureza humana’ da sociedade liberal-capitalista”); c) “a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade”); e d) “a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (‘ciência’) em relação a todos os outros conhecimentos”.

Além desses cotejamentos, por meio dos quais procuro evidenciar convergências e divergências entre o pensamento indígena e o

pensamento eurocêntrico, empreendo uma análise de discursos na perspectiva do pensamento liminar, interpretando excertos dessas pesquisas que versam pontualmente sobre a questão da colonização europeia dos territórios do sul na visão dos pesquisadores e pesquisadoras indígenas. Esse procedimento de análise, além de interpretar os sentidos dos discursos indígenas acerca da “colonização” e do “pioneirismo” para posicioná-los em relação ao discurso do pioneirismo abordado nessa pesquisa, pretende servir como uma espécie de prelúdio para o capítulo final, onde proponho uma interculturalização do relato histórico acerca das origens do sul do Brasil.

#### 4.10 Convergências epistêmicas com uma produção de conhecimento mais autônoma do pensamento eurocêntrico

A análise se inicia pela aproximação dos sentidos dos discursos indígenas escritos nas pesquisas e os critérios que nos permitem identificar uma produção de conhecimentos divergentes do pensamento eurocêntrico. Como indicado acima, são seis critérios fundamentais que nos permitem fazer esse cotejamento. Como veremos, algumas relações são mais comuns e pontuais, outras ficam à margem ou nem sequer aparecem nos sentidos atribuídos aos discursos analisados. De qualquer modo, é fundamental indicar que a tipologia da separação entre os critérios elencados não é excludente, pois alguns sentidos cabem em mais de um critério, podendo mesmo ser cambiados entre eles.

Para facilitar a identificação do grupo étnico ao qual pertence cada excerto utilizado, indico o sobrenome do autor ou autora, o grupo ao qual pertence entre colchetes, o ano de defesa/publicação da pesquisa (todas são 2015) e a página de onde foi retirada a passagem discursiva.

O primeiro critério indicado por Escobar (2016) – a) “*Van más allá de la epistemología y ontología modernas de sujetos, de objetos y de procesos entendidos como intrínsecamente existentes*” – procura identificar discursos que evitem a hierarquização entre o sujeito e o objeto do conhecimento e as relações mecânicas de causa e efeito que são comuns no pensamento eurocêntrico. Sabemos que uma das separações ontológicas promovidas pela cosmovisão de modernidade, de acordo com Lander (2015, p. 25), é a separação entre o sujeito do conhecimento e o objeto do conhecimento. Tal separação remete também à separação entre corpo e mente, razão e mundo, que contribuem para a geração de um conhecimento desencarnado e amiúde descontextualizado que se pretende objetivo e universal. Entretanto, essa “fissura ontológica” (LANDER, 2005, p. 25) está relacionada ao

conhecimento gerado a partir das fronteiras internas do sistema mundial colonial/moderno e não é algo comum a todas as cosmovisões e epistemes existentes no planeta.

Ao falar a respeito da escolha do território para fixação feita por sua comunidade, Samaniego ([Guarani] 2015, p. 18) informa que “A escolha da aldeia Guarani *Tekoa Porã*, no Espírito Santo foi feita a partir da revelação que o nosso Pai (*nhanderu*) enviou por um espírito de luz formando a aldeia naquele local”. Na justificativa da escolha não há separação entre a autora, sujeita da enunciação, do objeto enunciado e da explicação do fenômeno, o sujeito do discurso não se limita à autora, mas estende-se ao sagrado (*nhanderu*) que também é sujeito, pois foi de onde surgiu a “revelação” do objeto, ou seja, da aldeia *Tekoa Porã*. O sujeito interfere diretamente no objeto não se limitando a “revelar” o objeto, mas “formando-o”.

Moreira ([Guarani] 2015, p. 15) argumenta que “quando o povo guarani fala sobre territorialidade, fala do mundo onde vive e do cosmo, nada fica separado um do outro, pois é uma visão ‘holística’ do mundo”. Percebe-se por essa passagem discursiva como o sujeito é coletivo, “o povo guarani” que, quando fala sobre o objeto (“o mundo e o cosmo”) o faz enquanto parte desse objeto que na realidade discursiva em questão não é um “objeto” no sentido eurocêntrico, mas outro sujeito de conhecimentos que tem o poder de fazer revelações. Ao argumentar que “nada fica separado um do outro” Moreira indica outra divergência com a cosmovisão de modernidade, já que para os guarani o conhecimento não se origina de fissuras ontológicas e separações entre elementos que, para esses povo, estão imbricados na construção da realidade e do conhecimento.

Cipriano ([Kaingang] 2015, p. 14) explicita a descontinuidade e a parcialidade do pensamento humano ao afirmar que “tudo o que pensamos acaba não sendo universal”, sugerindo que não há continuidade intrínseca entre o sujeito e o objeto do conhecimento pois a visão de cada sujeito é parcial, oriunda desde o lugar de fala do sujeito da enunciação do discurso, suas representações, trajetória histórica, episteme, condições e interesses. Essas variáveis contribuem para a construção do objeto e, logo, a criação de um universo possível de resultados aos quais se pode chegar a partir delas. Assim, Cipriano frisa que não há sujeito universal e, logo, que nenhum objeto existe em si mesmo a partir do momento que é apropriado com alguma consciência externa a ele, ou seja, que os objetos ganham sentido a partir do enfoque dos sujeitos e que o conhecimento é oriundo dessa relação e, por isso, é



parcial, colocando em xeque o universalismo do pensamento eurocêntrico e da colonialidade do saber.

Em outra passagem da pesquisa de Mariano ([Guarani] 2015, p. 4) é possível subentender uma atribuição de conhecimentos ao “objeto de estudo”, cujo vínculo com o sagrado permite a transmissão de saberes e valores culturais. “Essa pesquisa tratará do Mbaraká Mirim Guarani (chocalho), buscando os conhecimentos sobre a história e a importância que este instrumento sagrado tem na nossa cultura”. Ao contrário da concepção dos não índios, o *Mbaraká Mirim* não é simplesmente um instrumento (chocalho), ou seja, um objeto; é um “instrumento sagrado”. Na condição de sagrado o chocalho não se limita a um “objeto” já que serve como articulação entre a esfera humana e a esfera espiritual. Poderíamos aventar que o *Mbaraká Mirim* detém conhecimentos, pois sua ligação para além da esfera do que o pensamento eurocêntrico considera “cultura” abrange a humanidade, a natureza e o sagrado, condensando todas as esferas num “objeto” que acaba plasmando-se também como “sujeito”, pois é um ponto de conexão com entidades que guardam em si saberes próprios do povo guarani.

Pode-se argumentar que, ao contrário dessa concepção “um tanto pitoresca”, é o “sujeito” que atribui o significado à “coisa” (o chocalho), que não há significado se não houver significante e afirmar, portanto, que quem atribui o significado ao signo é o “sujeito/significante”, já que o “objeto”, inanimado e sem consciência, não pode contê-lo. Porém seria necessário admitir que, uma vez convencionalizado que não há verdade imanente ou intrínseca ao “signo”, “coisa” ou “objeto”, ou seja, que o sentido é sempre oriundo do significante, então todas as verdades são tangíveis desde que observadas do ângulo próprio, do lócus de enunciação e da situação própria daqueles(as) as produziram (o que em alguns casos pode ser impossível), corroborando a tese sobre a validade e a fidedignidade dos conhecimentos indígenas e, no caso em questão, da posição do *Mbaraká Mirim* como sujeito de conhecimento guarani.

A seguir cotejo os discursos indígenas com o segundo critério de Escobar (2016) – “*Ponen de relieve la colonialidad del poder, del saber y del ser y se ubican firmemente en el espacio ontoepistémico de la diferencia colonial*”. São excertos discursivos que evidenciam as relações de poder entre conhecimentos divergentes e/ou partem dessas divergências com o paradigma eurocêntrico para produzir conhecimentos desde sua situação subalterna, isto é, da diferença colonial. Tomando a problemática da produção de materiais didáticos para as escolas indígenas, Martins ([Guarani] 2015, p. 48) afirma que:

Muitas das vezes nos livros didáticos vindos do MEC (Ministério de Educação) aparecem histórias distorcidas, com relação a cultura indígena, ou a própria história. Fazendo com que o conteúdo que está escrita nele fosse única e verdadeira. E que não existisse outras formas verdadeiras de ver o mundo, deixando que os leitores acreditem que as ciências indígenas são mitos ou lendas.

A imbricação entre colonialidade do poder e do saber fica evidente quando o autor afirma que uma instituição que compõe o Estado Nacional, o Ministério da Educação, portanto ligada ao poder político, oferece materiais didáticos cujos conteúdos não contemplam o conhecimento guarani, possivelmente por estarem baseados em traduções de pesquisadores não indígenas, chegando mesmo a estimular uma visão de mundo divergente da cosmovisão própria sobre os mesmos fenômenos: “[...] deixando que os leitores acreditem que as ciências indígenas são mitos e lendas”. A colonialidade do saber evidencia-se na inferiorização dos saberes guarani que passam a ser considerados “mitos e lendas”, ou seja, inverdades perante a perspectiva histórica eurocêntrica: “[...] e que não existe outras formas verdadeiras de ver o mundo”. Divergindo dessa perspectiva universalista Martins ([Guarani] 2015, p. 49) afirma ainda que “As histórias contadas ao redor do fogo à noite, com os mais velhos ou seus pais, são verdadeiras e, que muitas das histórias que estão nos livros são errônea”, firmando-se no “espaço ontoepistêmico da diferença colonial” para fazer tal enunciação discursiva.

Candido ([Kaingang] 2015, p. 39) também explicita a colonialidade do saber desde sua condição de subalternidade ao questionar a inferiorização das histórias kaingang pelo pensamento eurocêntrico. Sobre essas histórias, segundo a pesquisadora, é fundamental “ouvir as histórias contados por quem acredita nelas como se fossem as verdadeiras histórias do mundo, dos saberes e não uma ficção ou religião”. Gonçalves ([Kaingang] 2015, p. 39) faz o mesmo movimento ao comentar a fala de um entrevistado em sua pesquisa. Segundo ela, o ancião entrevistado “fala a partir de seu conhecimento tradicional, portanto remete a um conhecimento milenar, legítimo, e nesse caso não importa se não há comprovação científica, porque há comprovação na tradição”. Por um lado a autora explicita a

colonialidade do poder/saber contido na noção de “comprovação científica” dos conhecimentos kaingang, por outro, argumenta que o que está em jogo na narrativa histórica, para os kaingang, não é a “comprovação científica”, mas a “comprovação na tradição”, isso é, a experiência vivida do povo kaingang. Essa experiência está diretamente ligada à cosmovisão, às práticas e à própria existência desse povo enquanto tal.

Embora não operacionalizem as categorias da colonialidade para fazer suas análises e considerações, é possível encontrar várias passagens discursivas nas quais emergem tais colonialidades e as críticas a elas desde a liminaridade do pensamento dos pesquisadores e pesquisadoras indígenas. Para Souza ([Guarani] 2015, p. 9), por exemplo, “O trabalho de conclusão de curso que eu escolhi para fazer fala sobre mitologia guarani, mas para nos guarani não significa mito ou lenda mas sim como uma verdade que nossos antepassados presenciaram há muito tempo atrás”. Em franca divergência com a colonialidade do saber, o autor subverte a noção de que os ditos “mitos e lendas” guarani são inverdades, indicando que, para esse povo, suas histórias são verdadeiras desde suas perspectivas próprias. Na frase a seguir, arremata: “assim como minha avó já falecida dizia: - Tudo que os mais velhos contam sobre as histórias são todas verdade, para quem nasceu guarani” (SOUZA [Guarani], 2015, p. 7). A “verdade” é colocada em perspectiva, tornando-se uma questão de pertencimento identitário e socialização: “para quem nasceu guarani”, isto é, para quem pertence ao grupo e foi socializado enquanto tal.

Em sua pesquisa acerca das práticas de saúde guarani, Benites ([Guarani] 2015, p. 12) argumenta a respeito da necessidade de diálogo entre perspectivas de conhecimentos diferentes como um procedimento fundamental para compreender e promover a saúde entre os guarani, indicando ainda a dificuldade em tecer esse diálogo devido ao posicionamento hegemônico da ciência hegemônica, isto é, a colonialidade do saber com relação às práticas de saúde do “Outro”. Conforme anota o pesquisador:

Quando debatemos projetos que visam à integração das praticas de medicinas tradicional em serviço de saúde, a possibilidade de dialogo se torna ainda mais comprida. Tal integração exige um dialogo entre epistemologias diferentes, ou seja, entre os saberes tradicionais e o da ciência hegemônica. Este exigiria que os profissionais de

saúde e cientistas tomasse o ponto de vista do outro para perceber há varias maneiras de perceber a natureza do mundo.

Tal como explicita o autor, o diálogo entre epistemologias divergentes exige empatia, colocar-se no lugar do outro, tomar o ponto de vista desse outro para perceber que há maneiras diferentes de se perceber “a natureza do mundo” e, logo, as formas de estar nele.

As colonialidades estendem-se a todos os âmbitos da vida. Muitas vezes imbricam-se colonialidade do poder-saber-ser na conformação da realidade sociocultural e histórica. É possível perceber essas articulações em determinadas passagens discursivas. Miguel ([Kaingang] 2015, p. 29), em entrevista sobre a instalação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), transcreve a fala de um de seus entrevistados: “Os brancos falavam que era para o bem da nossa comunidade indigena e que os indios precisavam de alguem para cuidar deles tanto na saude quanto no lazer, nos trabalhos e na sua propria cultura”.<sup>95</sup> É possível compreender o sentido da colonialidade do poder no olhar racista subjacente ao discurso de um órgão público nacional, o SPI, um discurso tipicamente colonial que remete ao “fardo do homem branco”, isto é, à suposta responsabilidade do “homem ocidental” em “civilizar o mundo”, salvando os bárbaros e selvagens de sua própria ignorância, em geral por meio da conversão ao cristianismo e ao chamado trabalho produtivo. Para que essa dominação fosse possível inculcou-se o discurso da salvação, da educação dos “povos primitivos” para que pudessem chegar ao estágio máximo da civilização e usufruir de seus benefícios e confortos.

Esse discurso é fundamentado na colonialidade do ser e do saber, pois classifica povos diferentes dos ocidentais como seres inferiores, portanto culturas ou saberes supostamente inferiores e atrasadas que precisam ser corrigidas para acompanharem o estágio mais avançado da civilização, a ocidental. É um discurso que desumaniza o Outro para justificar sua dominação e exploração, em alguns casos o seu extermínio. Wallerstein (2007, p. 110), acerca desse universalismo europeu, anota que “Conseguir que o direito moral de dominar seja aceito é o principal elemento para obter a legitimação do poder”.

Uma das tecnologias de dominação dos povos ágrafos foi a escrita, outra expressão da colonialidade do saber/poder cuja função foi

---

<sup>95</sup> As transcrições com equívocos ortográficos da língua portuguesa são mantidas como no original.

deslegitimar posses de territórios originários, histórias locais e culturas inteiras. Sem acesso ao entendimento da linguagem escrita dos colonizadores europeus os povos originários do Brasil, por exemplo, não possuíam direitos ou, quando os possuíam, acabavam ludibriados exatamente pelo fato de não terem as condições de compreender a “lógica da escrita” e a “lógica do papel”. O procedimento da documentação escrita tomado como padrão para legitimar as negociações no mundo ocidental eram (em alguns casos ainda são) incompreensíveis para os povos originários, pois tais povos baseiam seus processos de comunicação fundamentalmente na oralidade. Antunes ([Guarani] 2015, p. 17), em determinada passagem de sua pesquisa sublinha essa diferença escrevendo que “tudo no mundo do papel tem que ter normas e padrões”, regras que muitas vezes, como dito, são incompreensíveis para as culturas predominantemente orais.

As observações já indicam como os discursos apropriados dos TCCs divergem do pensamento secularizado, isto é, não há separação rígida entre o que se considera “esfera religiosa”, “conhecimento mítico” e “senso comum” como na tradição moderna/ocidental. Essa “ausência” de fronteiras pode causar uma sensação de “confusão” para um(a) cientista ou mesmo um(a) filósofo(a) “cartesiano”, falta de sistematização e rigor, talvez. Porém uma vez suspensa essa voz universalista que ecoa nas mentes disciplinadas pela/na/para a Academia, isto é, retirando-se a referência mundialmente hegemônica de pensamento há mundos de sentidos próprios, léxicos e representações que desafiam a compreensão por parte sujeitos não socializados nessas cosmovisões. Benite ([Guarani] 2015, p. 13) afirma que “As pessoas *jurua* [não indígenas], não entendem o que falamos e acabam criando ideias equivocadas. Elas escrevem outras coisas, não entendem o que dizemos. Só o Guarani entende outro Guarani!”. A passagem evidencia como há códigos culturais que só podem ser dominados por aqueles sujeitos socializados a esses códigos.

Além de evidenciar aqui a dificuldade de equivaler códigos e valores culturais partindo de cosmovisões e representações divergentes, Benite também deixa implícita uma crítica ao conhecimento antropológico, indicando que os(as) antropólogos(as) não tem acesso às representações guarani tal como os(as) próprios guarani, isto é, que fazem uma tradução de sentidos, uma aproximação que, no entanto, não será idêntica ao sentido original gerado e cultivado pelo povo guarani. Uma vez que o antropólogo (ou qualquer outro pesquisador que não seja guarani) fica aquém do conhecimento propriamente guarani sobre si mesmos(as) há uma subversão da relação racionalista entre sujeito e

objeto do conhecimento, já que “o guarani” deixa de ser objeto para tornar-se o sujeito do conhecimento: “só o guarani entende outro guarani!”. Benite ([Guarani] 2015, p. 12) estabelece um diálogo com os antropólogos Bartolomeu Meliá e Leon Cadogan, discordando de uma noção que atribuem ao fundamento da pessoa guarani. Segundo a pesquisadora, “Quando lemos a tradução de *nhe'ẽ* como ‘palavra-alma’ isso nos causa estranhamento”. Conforme argumente, palavra-alma não é o significado correto para a expressão *nhe'ẽ*. O importante a reter disso é que uma intelectual indígena teve acesso à produção antropológica e pôde compreendê-la a ponto de questioná-la e corrigi-la. Aqui temos uma expressão do pensamento liminar e do que ocorre quando os subalternos tem u poder da palavra.

No mesmo sentido, Tschucambang ([Laklãnō/xokleng] 2015, p. 12) informa que um dos objetivos de sua pesquisa é propor “novas formas de pensar” o povo Laklãnō, “pois a comunidade comenta que as histórias registradas pelos pesquisadores não indígenas, tem uma forma de expressão diferente”. Ainda que implicitamente, as falas de Benite e Tschucambang “*Problematizan las disciplinas e interdisciplinas tales como se encuentran actualmente constituídas*” (ESCOBAR, 2016, s/p), pois colocam em xeque as verdades construídas pelo pensamento antropológico.

A própria antropologia já fez a autocrítica com respeito à relação ao distanciamento entre sujeito e objeto em seus fundamentos epistemológicos. O antropólogo Johannes Fabian afirmou em 1983 que “[...] parecemos estar fazendo unicamente o que outras ciências exercitam: manter objeto e sujeito desassociados” (FABIAN, 2013, p. 35). Na antropologia, essa desassociação entre sujeito e objeto do conhecimento, além de reforçar a colonialidade do saber, reitera uma prática metodológica de contornar a coetaneidade, fenômeno em cujo “[...] Tempo como uma dimensão da investigação (e da práxis) intercultural foi excluído do discurso antropológico” (FABIAN, 2013, p. 74). A coetaneidade entre sujeito-sujeito no momento do presente etnográfico é suprimida e substituída por um distanciamento temporal no momento da escrita das reflexões e análises, distanciamento que é compreendido como fundamento da objetividade científica. “Para usar uma formulação extrema: a distância temporal é a objetividade, na opinião de muitos praticantes” (FABIAN, 2013, p. 66).

Lendo as pesquisas dos(as) acadêmicos(as) guarani, kaingang e laklãnō também podemos encontrar passagens discursivas marcantes que “*Cuestionan el antropocentrismo, el androcentrismo y el logocentrismo constitutivos de los conocimientos académicos, tomados*

*como un todo*” (ESCOBAR, 2016, s/p). Martins ([Guarani] 2015, p. 37), ao questionar a presença de professores não indígenas nas escolas da comunidade guarani onde mora, reflete:

[...] os professores não indígenas não participam da vida das crianças, por isso pensam que a escola é um lugar onde deve ser ensinado só os costumes e regras que vem de uma sociedade que eles consideram superiores. Desvalorizam assim os costumes tradicionais, ensinando o que é “cientificamente comprovado”. Mas o que vem a ser isso para os povos indígenas, e suas histórias contadas a milênios onde que fica? Para o povo guarani essas histórias são reais e fazem parte do desenvolvimento do corpo e da mente de cada indivíduo que pertence a comunidade.

A convicção de superioridade da sociedade ocidental por parte dos professores e professoras não indígenas leva-os a priorizar ensinamentos divergentes da cosmovisão guarani para o ensino das crianças desse povo, valorizando o “cientificamente comprovado” em detrimento dos “costumes tradicionais”. O autor não coloca em questão os fundamentos ou a pertinência da ciência, apenas indica que esse conhecimento não é o mais relevante para o povo guarani e que essa diferença não é respeitada na escola indígena. Fica implícita a crítica ao logocentrismo uma vez que o pesquisador indica como a racionalidade científica não é central para a episteme e da cosmovisão guarani.

Assim como na cosmovisão guarani, os *laktlãñ* também divergem do antropocentrismo do pensamento eurocêntrico. Fonseca ([Laktlãñ/xokleng] 2015, p. 13) nos informa que “Era contado pelos sábios que todo o conhecimento que o povo Xokleng/Laktlãñ tem foi adquirido *na natureza pela natureza e através da natureza* pelos espíritos que o povo acreditava que viviam e protegiam a própria natureza”. O conhecimento *Laktlãñ* não é oriundo da mente individual em processos reflexivos que exigem o distanciamento com o “ambiente natural”, ou melhor, a dominação da “natureza”. Divergentemente dessa postura antropocêntrica, o conhecimento *Laktlãñ* não é baseado no dualismo natureza-cultura, compreendendo essas dimensões de maneira contínua e interligadas a outras dimensões como a espiritualidade ou a esfera do sagrado. As pesquisadoras Biazzi e Ercigo ([Kaingang] 2015, p. 15) afirmam algo no mesmo sentido ao dizer que, para os kaingang, “toda a cultura está relacionada com a natureza, com as plantas e os animais”.

Cricri ([Laklãñ] 2015, p. 12) afirma que “na crença e cosmologia dos Laklãñ, cada ser da natureza possui um espírito e por isso a conexão com essas entidades tornava os Laklãñ amigos e defensores da natureza”. A natureza, como parte de si e do sagrado, não pode ser dominada e explorada, mas defendida já que é central para a vida. Ainda acerca da divergência com o antropocentrismo do pensamento eurocêntrico, Popó ([Laklãñ/Xokleng] 2015, p. 12) ressalta que:

para este povo não existe separação entre homem e natureza, mas uma interação, no diálogo com os pássaros, nas orações dirigidas aos ancestrais. A natureza e o sobrenatural também podem se comunicar com as pessoas, trovões, pássaros entre outros, que entendemos como uma cadeia de vida.

O antropocentrismo tende a gerar uma relação utilitarista com o ambiente. A “natureza” passa a ser vista como um laboratório a ser desvendado e explorado pela razão humana, posta a serviço da humanidade. O resultado disso não raro é a degradação do ambiente e a extinção de diversas espécies de plantas, animais, rios e terras (etc.). Santos e Santos ([Kaingang] 2015, p. 17) atestam o seguinte:

Em questão de caça e pesca, o branco trouxe as armas de fogo e começou a caçar os animais que os índios gostavam. Muitos desses animais nem eram caçados pelos índios porque são sagrados na cultura Kaingáng. O branco não faz diferença. O resultado é que os animais foram se acabando. Os peixes também, pois as redes dos brancos e o veneno das lavouras acabam com eles. Não é respeitado nem as épocas de desova.

Acreditar que uma montanha é um ente vivo e tão importante como seu próprio povo contribui para a preservação dessa montanha. Acreditar nos espíritos das árvores permite que se cultivem as florestas. Por outro lado, crer que uma montanha não passa de uma pilha de madeira e rocha, que podem ser exploradas a gosto, contribui para a destruição da montanha e o esgotamento de seus recursos. As representações acabam não apenas por direcionar nossa relação com a realidade, mas criando mesmo realidades que podem ser mais ou menos sustentáveis. Bento ([Kaingang], 2015, p. 11) registra que, apesar de



toda a violência e expropriação sofrida, “nosso povo conseguiu preservar uma pequena quantidade de mata nativa. [...] A preservação desse espaço deve-se a cosmovisão de nosso povo, que compreende a natureza como parte e não separado dos humanos”. Conforme Patte ([Laklãnō/xokleng], 2015, p. 20), “Para os Laklãnō (Xokleng) todos os seres da natureza possui um espírito, inclusive a terra, por isso o respeito por essas entidades faz com que automaticamente o ambiente seja cuidadosamente preservado”. A reciprocidade entre os Laklãnō e o ambiente também é retratada por Priprá ([Laklãnō/Xokleng] 2015, p. 21). Segundo a autora, os Laklãnō:

Desfrutavam o que a natureza oferecia para a sustentabilidade. Além disso, dialogavam com a natureza para adquirir o que precisavam da mesma. Um exemplo claro disso é quando uma pessoa vai colher *mōg* (coméia) *bel* (mel) quando ocorre o diálogo com a natureza, na verdade a pessoa procura justificar o porquê precisa colher o *mōg bel* no caso. Geralmente essa prática é para estabelecer o bem estar entre o homem e a natureza. Isso acontece não só com uma determinada coleta, mas também quando vão pescar ou caçar. Inclusive, em certo momento presenciei o diálogo do meu irmão com o rio e com os peixes: “vim pescar para sustentar a minha família. Não vou levar muito, vou pescar o necessário para minha família”. Geralmente, os Laklãnō acreditam nos espíritos e fantasmas (*kuplẽg*) que habitam nas árvores, montanhas, correntezas, ventos e todos os animais, pequenos ou grandes. Isso, porque, entendiam que os animais possuem espírito-guia que os controla e os protege.

Essa passagem explicita a relação intrínseca entre cultura, natureza e sagrado sem separação ontológica, convergindo com uma postura epistêmica não dualista a partir da qual pode-se dizer que “A natureza é a cultura de cada povo” (POPÓ [Laklãnō], 2015, p. 11), isto é, que estão imbricadas em vez de separadas na conformação do conhecimento. Essa e outras passagens discursivas que “*Se orientan hacia una episteme no dualista o postdualista y se abren a la perspectiva de entender la realidad a partir de su profunda*

*relacionalidad constitutiva*” (ESCOBAR, 2016, s/p) são comuns nas pesquisas de conclusão de curso.

Um dos dualismos basilares do pensamento eurocêntrico é a polarização entre história e mito, que remete à assepsia positivista provocada pela secularização do pensamento. O conhecimento científico estabelece a separação entre fato e valor (respectivamente concreto e simbólico) como fundamental para registros fidedignos dos acontecimentos e da memória. Por isso opera-se uma separação dualista entre a realidade e a fantasia, verdade e inverdade. Essa polarização, entretanto, perde de vista tanto as gradações distintas da composição discursiva entre esses dois polos (os discursos podem ser mais ou menos aproximados do “fato real”, ora tendendo para elementos factuais ora para elementos fantasiosos) como o lugar de fala do sujeito que enuncia o discurso e sua situação no contexto no qual está inserido ao emitir o discurso. O lugar de enunciação tende a alterar a compreensão do fato, dando margem a mais de um ponto de vista sobre determinado acontecimento. Somado a essa margem à subjetividade detectada no discurso científico há o problema adicional da impossibilidade de uma inteligibilidade ou “razão desencarnada”. Se a razão parte de um tempo-espaco e não de um limbo então ela é parte daquilo que perscruta, ficando impossibilitada de assumir um lugar de neutralidade absoluta. Porém se sairmos das fronteiras desse dualismo, assumindo um lugar de fala alheio à Academia e exótico aos(às) cientistas, percebemos como os relatos históricos podem ser acentuadamente divergentes e como as classificações do “Outro” podem nos conduzir à equívocos pueris, grosseiros ou mesmo ofensivos. Gakran ([Laklãnõ/xokleng] 2015, p. 19), ao narrar a história da origem do povo ao qual pertence, afirma ser

Uma história que sempre foi considerada pela academia, “os intelectuais” como “mito da geração do povo” Laklãnõ/Xokleng. Já este povo sempre acreditou e ainda acredita que não é “mito”, mas uma história que em algum momento da vida “quer seja no passado recente, no passado distante ou remoto”, mas foi vivida pelos seus ancestrais.

O autor coloca em evidência a colonialidade do saber subjacente ao sentido da categoria “mito”, apropriada pela Academia como contraponto negativo da categoria “história” e inferiorizando, nesse movimento, os povos sem escrita (alfabética) que, logo, passaram a ser

também povos (supostamente) sem história, mitológicos, folclóricos, anacrônicos. A visão não dualista entre história e mito fica evidente na passagem discursiva a seguir, na qual o autor mobiliza ambas as categorias atribuindo-lhes o mesmo sentido:

Assim como outros povos e suas respectivas culturas em diferentes lugares, o povo Laklãnõ descreve sua cultura a partir das concepções provenientes dos mitos. [...] Para os Laklãnõ as histórias do seu povo são importantes, e entendem que não é simplesmente um conto, mas sim fatos históricos que dentro de sua concepção tenha de fato acontecido. (POPÓ [Laklãnõ/xokleng] 2015, p. 16-17)

Ao narrar a origem do *Mbaraka Mirim* (o chocalho guarani), Mariano (2015) relata como história e não como mito, no mesmo sentido das passagens discursivas acima destacadas, indicando como entre os guarani também não há um dualismo entre as categorias “história” e “mito”. Há várias dimensões em cada fato ou acontecimento que aparecem interligadas no conhecimento e nos relatos históricos desses povos. Tais dimensões marginalizadas pelos dualismos do pensamento eurocêntrico são integradas no conhecimento guarani, kaingang e laklãnõ, surgindo com frequência nos discursos dos pesquisadores e pesquisadoras que “*Acogen, por lo tanto, los polos reprimidos de los binarios de la modernidad, tales como el cuerpo, las emociones, lo espiritual, los sentimientos, la intuición y la inspiración artística*” (ESCOBAR, 2016, s/p). Em entrevistas à Antunes ([Guarani] 2015, p. 11), seu Timóteo afirma que

os Jurua (o Branco na língua guarani) ficam tentando contar as histórias guarani, mas não é a mesma coisa porque o Jurua não sente a história, eles apenas ouvem e contam conforme eles acham que entendem.

A história na perspectiva guarani não é restrita ao relato racional de um fato ou acontecimento, ao contrário; compreender e contar uma história envolve o ato de senti-la por meio de narrativas que envolvem subjetividades, afetos e emoções articuladas a fatos reais e imaginários, a depender da história, do público, do momento (etc.). Antunes ([Guarani] 2015, p. 19) escreve que “quando procurei o seu Timóteo

para ouvir as histórias para eu escrever o meu TCC, ele falou que para entender todas as histórias guarani e sentir com o coração”, e conclui que “Sem esse conhecimento, que envolve a cabeça e o coração, é impossível compreender os índios Guarani” (ANTUNES [Guarani] 2015, p. 20). As histórias guarani são “antropomórficas”. Animais e humanos conversam ente si. Há elementos fabulosos que desafiam a razão. As palavras não apenas explicam, mas encantam aqueles(as) que as ouvem: “Muitas palavras e conhecimentos não podem ser passadas para o papel ou gravados. Diz seu Timóteo, que quando gravadas ou escritas perdem os encantos” (SOUZA [Guarani] 2015, p. 9).

Os conhecimentos desses povos originários não são “irracionais” por agregarem dimensão do sentimento. Há racionalidade em muitos conhecimentos e práticas ditas tradicionais como na confecção de artes, ferramentas, utensílios, no cultivo agrícola (etc.). Ocorre que os conhecimentos não são separados dos sentimentos. A razão está imbricada com a emoção e aprender envolve também sentir: “Para *oendu opy'are orerekoa* – aprender e sentir nossos conhecimentos – precisamos que o *tekoa*, onde vivemos, tenha todos os elementos fundamentais para transmitir *mbya arandu reko* – sabedoria guarani” (BENITE [Guarani] 2015, p. 22). Moreira e Moreira ([Guarani] 2015, p. 9) registram que para os guarani a natureza, o conhecimento e a espiritualidade são dimensões conectadas da mesma realidade. Nas palavras dos autores:

O conhecimento e a sabedoria se dá através da Natureza. Através da natureza se dá a oportunidade de ter o conhecimento e receber *Instrução Espiritual*. Em nossa visão, compreendemos que esse conhecimento espiritual, possui uma raiz profunda e o fundamento de toda a verdadeira tradição do ser Guarani. Neste aprendizado também existe assistência por aqueles que podem apoiar neste caminho de unificação da consciência, formando uma linhagem de mestres e autênticos sábios. Conduzidos por líderes espirituais preparados, que ajudam a trilhar o caminho pessoal de cada um. Esta tradição é comparada com uma escola antiga, que pode se designar como a verdadeira universidade do universo.

Ao fim da passagem discursiva pode-se observar uma apropriação da categoria “universidade” divergente da cosmovisão ocidental. No sentido apresentado pelos autores a universidade não é uma instituição de conhecimento secularizada, especializada e disciplinada, mas uma “tradição” ou “escola antiga” voltada para a formação da sabedoria e consciência guarani em consonância com a natureza e a espiritualidade. Com as práticas agrícolas ocorre o mesmo, pois “A Agricultura tradicional Guarani está ligada ao mundo espiritual, porque quando o Guarani pratica a agricultura ele está em harmonia com a natureza” (BARBOSA [Guarani], 2015, p. 27). Uma harmonia que se estende a outras práticas, como as artes. Nas palavras de Martins ([Guarani] 2015, p. 23): “Penso que a arte guarani esta inserida na cultura, nos costumes e tradições sem estar separada. Isto é ela não se separa [...] e também está ligada à parte divina espiritual”.

Essas passagens discursivas evidenciam como a cosmovisão desses povos compreende as várias dimensões da existência de forma interligada, onde tem origem o conhecimento. Percebe-se que as pesquisas de conclusão de curso elaboradas pelos(as) acadêmicos(as) guarani, kaingang e laklãnõ orientam-se desde essas premissas epistêmicas de continuidade em vez de ruptura ontológica. Mendes ([Kaingang] 2015, p. 5) justifica a escolha do tema de sua pesquisa com um argumento afetivo, algo não convencional ao espaço acadêmico, cujas escolhas precisam ser protocolarmente racionais. “Esse tema das ervas medicinais [...] foi escolhido por mim por ser algo que toca profundamente meu coração, pois tem a ver com terra, natureza, cura de doenças e restauração de autoestima na minha aldeia”. Já Silva ([guarani] 2015, p. 16) relaciona concentração, reflexão, compreensão e sentimento como dimensões basilares para a construção de sua pesquisa. Segundo o autor: “Pude concluir que para se fazer um trabalho bom e de qualidade tem que haver muita concentração e reflexão, pois foram esses dois elementos que me fizeram compreender e sentir o verdadeiro valor do tema”.

Por meio das análises acima podemos perceber, no cotejamento entre os sentidos dos discursos e as características elaboradas por Escobar (2016, s/p), como os saberes subalternos dos povos guarani, kaingang e laklãnõ convergem com as características de uma produção de conhecimentos mais autônoma da racionalidade eurocêntrica. Doravante analiso outras passagens discursivas dos trabalhos onde os autores e autoras divergem das colonialidades e do pensamento eurocêntrico desde um pensamento liminar, um pensamento oriundo do lado fraturado da diferença colonial como lócus de enunciação. Cipriano

([Kaingang] 2015, p. 39-40) deixa evidente a relevância do posicionamento do enunciador ao refletir acerca da experiência e do local de fala dos pesquisadores e pesquisadoras cujas análises voltam-se às realidades indígenas.

Quando um pesquisador que não é indígena escreve ele apresenta seu ponto de vista, aquilo que ele observa não aquilo que vive. [...] O indígena pesquisador por sua vez hoje passa a ter vantagem porque escreve o que vive o que pensa e o que entende. Uma das vantagens é o domínio da língua materna.

Conforme o autor, o(a) pesquisador(a) indígena que estuda a realidade indígena está mais harmonizado à situação por que a vive, além de pensar e escrever a respeito dela. Ao final da passagem ainda torna evidente a centralidade da língua para a compreensão fidedigna dos códigos culturais de determinado grupo étnico. Priprá ([Laklãnõ] 2015, p. 12) argumenta no mesmo sentido em sua pesquisa, afirmando que “Durante muito tempo a história e as memórias dos povos indígenas no Brasil foi contado por pesquisadores não indígenas, mais que a partir desta muda por que trago aqui um argumento específico por ser [...] membra da comunidade Laklãno/Xokleng”. Candido ([Kaingang] 2015, p. 18) também explicita a relevância da experiência e do lugar de fala numa pesquisa ao afirmar o seguinte: “Aqui é reflexão de uma Kaingang falando, porque a maior parte do que está escrito neste trabalho de conclusão de curso foi vivenciado e ainda vivencio”. Já Miguel ([Kaingang] 2015, p. 9) evidencia a colonialidade do saber/poder ao registrar que:

o proprio cacique Adilson Policena fez a explanacao sobre o meu projeto, ele falou que e pela primeira vez que ele via na nossa comunidade indigena um indigena da comunidade fazendo um trabalho de pesquisa, antes eram os brancos que pesquisavam as nossas realidades e a nossa cultura, depois ainda nao traziam o que foi pesquisado na comunidade indigena.

Para o antropólogo Fabian (2013, p. 40) “[...] não há conhecimento sobre o Outro que não seja também um ato temporal, histórico, político”. Isto é, o conhecimento sobre o Outro é um ato de

poder disseminado após o contato entre povos diferentes postos em conflito. Conforme Popó ([Laklãnō] 2015, p. 15), “Após o contato do povo Laklãnō com os não indígenas, a interação entre ambos foi inevitável e necessária. Mas o contexto civilizatório eurocêntrico prevaleceu sobre a cultura do povo indígena Laklãnō”.

Esse conhecimento sobre o Outro foi estabelecido com base na colonialidade do poder/saber e na hierarquia “racial” e epistêmica própria subjacente a essa hierarquização. Segundo essa classificação colonial das diferenças, cuja premissa é a diferença colonial, “civilização” era o estágio histórico em que se encontravam os europeus, enquanto os povos originários vivam como bárbaros ou selvagens. Embora essa classificação colonial tenha prevalecido durante séculos, sua condição atual é de ressignificação por pesquisadores(as) não indígenas e, particularmente, pelos próprios subalternos que vem conquistando espaços de fala e conhecimento na sociedade envolvente.

Patté ([Laklãnō/xokleng] 2015, p. 29) afirma que seu povo “sofreu nos últimos tempos a influência da sociedade dita civilizada em sua cultura, descaracterizando quase que por completo os seus costumes e suas tradições”. Ao se referir à “sociedade dita civilizada” o autor coloca a categoria “civilização” em perspectiva, relativizando-a e deixando transparecer a colonialidade do poder subjacente. O mesmo ocorre com a pesquisa de Popó ([Laklãnō-xokleng] 2015, p. 33) ao sublinhar que “em todo o período da história esse povo foi perseguido duramente por parte dos pretensos seres civilizados”. Aqui a civilização eurocêntrica é tratada como uma pretensão, haja vista toda a barbárie e dizimação que trouxe aos povos originários do Brasil. Essa relativização não apenas rompe com a colonialidade do poder como também deixa evidente o lugar de fala desses(as) pesquisadores(as), um lugar de fronteiras, um pensamento liminar que emite o discurso desde diferença colonial permitindo a emergência da voz subalterna e, com isso, de suas epistemes historicamente suprimidas e/ou invisibilizadas. Narsizo ([Kaingang] 2015, p. 13-14) também destaca a parcialidade da categoria “civilização” e deixa ainda mais evidente a colonialidade do poder/saber/ser. Vale a leitura da passagem na íntegra:

Fui criado e submisso aos costumes do homem branco desde o primeiro dia que entrei na escola, não tendo, portanto, a chance de aprender a valorizar nossos costumes e tradições, uma vez que, tudo que era ensinado na escola tinha como objetivo a integração do índio à sociedade

nacional ou ao povo dito “civilizado”; e isso fez com que a maior parte da minha vida fosse investida em lutas que não eram a minha, e nem do meu povo. Assim como muitos jovens Kaingang, fui forçado pelo homem branco e em muitas vezes por medo de represálias e rejeições tive que calar-me, mesmo vendo minhas raízes “secarem” e serem ignoradas por uma sociedade capitalista e interesseira que negava a existência do meu ser indígena.

Essa violência epistêmica (re)produzida historicamente desde o contato entre colonizadores europeus e povos originários foi a tônica do epistemicídio enfrentado pelos subalternos, relação que ecoa ainda hoje muito embora haja uma tomada de posição dos povos originários para recuperação e manutenção de suas cosmovisões e culturas em geral. Conforme destaca Emílio ([Kaingang] 2015, p. 20), “Pelos relatos dos entrevistados fica claro que nosso povo teve muita perda com a chegada dos *fóg* [não indígenas], especialmente perdas culturais, mas também nos leva a entender que os nossos antepassados tiveram muita coragem para enfrentar os invasores”. Há consciência acerca das “perdas culturais”, do epistemicídio (SANTOS e MENESES, 2009) praticado contra esses povos. Entretanto, também há recuperação e valorização dessas epistemes, revitalizando-as desde o polo fraturado da diferença colonial. Como indica Narsizo ([Kaingang] 2015, p. 50) sobre sua pesquisa:

Esse trabalho vem trazer para os futuros pesquisadores Kaingang mais uma fonte inicial do registro de nossa história e possibilitou não somente a mim, mas também aos colaboradores entrevistados, mostrar ao público acadêmico nossa visão de mundo, o nosso jeito de contar e lidar com os fatos históricos por nós vivenciados.

Esse “jeito de contar e lidar com os fatos históricos”, destacado pelo pesquisador, está diretamente ligado à revitalização das epistemes originárias. Isso ocorre fundamentalmente por meio da linguagem, seja ela oral ou escrita. Segundo Mongelo ([Guarani] 2015, p. 10):

Tenho observado como a linguagem é quem delimita conhecimento sobre o mundo. Os



conceitos e até as noções das coisas mais simples do dia a dia se tornam a base sobre a qual todos os discursos: históricos, sociais, políticos, econômicos e culturais são construídos. O problema é que essas formações, seja de que ordem for, têm criado certa subordinação dos discursos que trazem uma ideia de supervalorização da teoria em detrimento do saber que temos na própria cultura indígena guarani.

O conhecimento está diretamente associado à linguagem e à valorização das línguas originárias. Muitas vezes os conhecimentos originários destoam dos conhecimentos da sociedade envolvente, o que evidencia as diferenças entre saberes oriundos de matrizes epistêmicas, sensibilidades e experiências distintas. Entretanto os(as) acadêmicos(as) indígenas tem consciência dessas diferenças e estão aprendendo a valorizar o que é próprio e o que é do Outro. Nesse sentido é possível compreender a colocação de Cipriano ([Kaingang] 2015, p. 13) ao afirmar que “pode ser que as informações que apresento aqui não esteja de acordo com outras informações apresentadas por pesquisadores, mas penso que é necessário também continuar valorizando o sentido da oralidade indígena”. A oralidade, no entanto, não está posicionada de maneira dualista com relação à escrita, que também é valorizada como instrumento de conhecimento e memória, como se pode perceber pelo discurso de Moreira e Moreira ([Guarani] 2015, p. 13), para os quais é fundamental “registrar o conhecimento oral antigo através da escrita para as gerações futuras e por fim reconhecer a importância dos mais velhos no conhecimento da cultura”.

Com base nos Trabalhos de Conclusão de Curso observados é possível perceber o deslocamento epistêmico do discurso indígena com relação ao pensamento eurocêntrico e a colonialidade do saber. São discursos enunciados desde o polo fraturado da diferença colonial, os discursos dos subalternos, dos invisibilizados. Das cinco características centrais para uma “epistemologia indígena” indicadas por Walsh (2012, p. 51) é possível identificar nas observações acima quatro delas: a) “*visión de conflicto*”; b) “*desarrollo de las lenguas indígenas*”; c) “*valoración de la diferencia*”; d) “*fortalecimiento de la identidad cultural*”.<sup>96</sup> Essas quatro características creio estarem presentes nas passagens discursivas observadas acima. Todas essas dimensões de

---

<sup>96</sup> A quinta é a “interculturalidade científica ou epistêmica”, que aparece em outras passagens das TCC’s, indicadas a seguir.

afirmação de epistemes subalternas vão ao encontro da decolonialidade, isto é, do movimento simultâneo de evidenciação e crítica da colonialidade, o “lado obscuro da modernidade” (MIGNOLO, 2003). A colonialidade do saber é um dos pilares do sistema mundial colonial moderno. A dominação do Outro passa pela classificação dessa alteridade de acordo com critérios etnocêntricos e eurocêntricos, a partir dos quais determinados grupos étnicos e epistêmicos são tomados como referências universais de cultura e conhecimento. A chamada teoria evolucionista dos primórdios da antropologia, de base epistemológica positivista, são os exemplos paradigmáticos desse tipo de ação classificatória pautada no pensamento eurocêntrico e na colonialidade do saber.

Essa hierarquização das formas de conhecimento e do valor desses conhecimentos de acordo com a posição que ocupam na escala mundial é plasmada juntamente com o imaginário social da modernidade, a auto imagem que o Ocidente construiu para si e para o mundo, gerando uma espécie de “racismo epistêmico” (MIGNOLO, 2003) com relação aos conhecimentos que destoam da matriz eurocêntrica. A instituição que abriga a verdade na modernidade/colonialidade é secular, antropocêntrica e racionalista, diferente da Igreja. A partir da Universidade, o pensamento acadêmico-científico erige-se como paradigma hegemônico de conhecimento, desacreditando, subordinando e/ou invisibilizando outras formas de conhecimento como fidedignas.

É possível perceber essa relação na classificação dos saberes, da cultura e da identidade do Outro. Ao refletir acerca do processo de nomeação do Laklãnõ pelos colonizadores, que lhes atribuíram várias terminologias, Namblá ([Laklãnõ-xokleng] 2015, p. 9) argumenta que devido a isso “foi necessário chegar a um consenso, imagino que acadêmico, pelo uso do termo Xokleng, que ao longo da história e do processo de contato destes com o mundo não indígena tornou-se o denominador de sua identidade externa”. “Xokleng” foi o nome consensual da academia, como reflete o autor, pois é nesse espaço que se definem essas classificações do Outro, isto é, a Academia como lugar de verdade. Entretanto, o autor informa que “na atualidade, os membros deste povo, não reconhecem o etnonimo Xokleng como sua autodenominação e dizem que esse termo é demarcador do olhar do colonizador sobre a comunidade e não dela como povo” (NAMBLÁ [Laklãnõ] 2015, p. 9-10).

Para romper com essa dinâmica eurocêntrica de pensamento é fundamental (re)pensar em termos interculturais, como um passo além

para aprofundar o projeto decolonial. Aqui entra a quinta característica para uma epistemologia indígena (WALSH, 2012, p. 51): a “*interculturalidad científica o epistêmica*”, isto é, a possibilidade de diálogo epistêmico intercultural e da construção de categorias que evitem a classificação arbitrária do Outro.

#### 4.11 Matizes da interculturalidade

Nesse subtópico apresento considerações acerca das reflexões e práticas de pesquisa interculturais presentes nos trabalhos de conclusão de curso apropriados como unidade de análise e observação nessa pesquisa. A interculturalidade, como temos visto, é a proposta de diálogo e/ou articulação entre particularidades e universalidades, entre histórias locais e projetos globais. Entretanto,

*El objetivo no es la mezcla o hibridación de formas de conocimiento ni una forma de invención del mejor de los dos posibles mundos. Por el contrario, representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales [...] manteniendo consistentemente como fundamental la colonialidad del poder y la diferencia colonial de la que vienen siendo sujetos. Surge aquí a posibilidad de hablar de una “interepistemología”. (WALSH, 2012, p. 63)*

Essa interepistemologia exige trânsito entre epistemes, um exercício cognitivo vinculado à experiência dos sujeitos em mais de uma cosmovisão, gerando o conhecimento de “outras” lógicas e a possibilidade de pensamento e enunciação em mais de um lugar de fala ou entre eles, a partir das fronteiras entre epistemes. Essa prática pode ser compreendida como “tradução intercultural” (SANTOS, 2017) ou ainda “hermenêutica pluritópica” (MIGNOLO, 2003) e consiste em uma postura cognitiva e epistemológica que se constrói constantemente por meio do diálogo – e também da empatia. Nesse sentido, as pesquisas dos(as) acadêmicos(as) guarani, kaingang e laklãnõ evidenciam tanto a interculturalidade mobilizada em suas reflexões e análises quanto a dificuldade em operacionaliza-las. Conforme destaca Gonçalves ([Guarani] 2015, p. 13):

Apresentar um Trabalho de Conclusão de Curso em um contexto acadêmico requer um esforço duplo para quem é indígena porque envolve o exercício da tradução de uma língua (guarani) para a outra (portuguesa). É essa experiência que pude obter no decorrer da produção textual a partir daquilo que se vive no contexto aldeão, das experiências profissionais na escola, bem como o Tempo Universidade. Essa formação acadêmica possibilitou-me ter duas experiências em que transito, muitas vezes, sem mesmo notar: a experiência no espaço acadêmico e a experiência reflexiva sob a cultura onde vivo ou sobre a realidade em que me encontro, onde temos desafios no dia a dia como guarani.

A tradução da língua é também a tradução entre epistemes, possibilitando uma trajetória entre experiências cognitivas distintas e logo uma sensibilidade mais apurada para compreender suas convergências, dissidências e as possibilidades de articulação entre os saberes. Entretanto, a “interculturalidade” não detém um sentido único e coeso, mas aparece sob matizes distintos de acordo com os espaços nos quais é praticada e o contexto mais particular de cada situação. Os matizes interculturais observados aqui são a interculturalidade relacional, funcional e crítica (WALSH, 2012).

O conceito de interculturalidade funcional converge, de modo geral, com a atual prática política e cultural de vários Estados nacionais, dos organismos multilaterais vinculados à ONU (Organização das Nações Unidas) e de boa parte das ONG’s (Organizações Não Governamentais) que atuam ao redor do planeta, uma vez que se apresenta culturalmente tolerante com o “Outro”, desde que esse outro se mantenha nos limites da diferença cultural/identitária/étnica não tocando na questão econômica, política e epistêmica da diferença colonial. Nas palavras de Walsh (2012, p. 90-91):

*Aquí la perspectiva de interculturalidad se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia cultural con metas hacia la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida. Desde esa perspectiva – que busca promover el diálogo la convivencia y la tolerancia –, la interculturalidad es “funcional” al sistema existente; no toca nas causas de la*

*asimetría y desigualdad social y cultural, ni tampoco “cuestiona las reglas del juego” y por eso “es perfectamente compatible con la lógica del modelo neoliberal existente.*

Esse modelo de interculturalidade assemelha-se ao multiculturalismo, para o qual a tolerância e o reconhecimento cultural se convertem em uma nova estratégia de dominação e de expansão do neoliberalismo por meio do controle dos conflitos sociais e da integração social do “Outro” como subalterno nos âmbitos político, econômico e epistêmico. Interculturalidade funcional que, portanto, vai ao encontro da etnofagia da globalização capitalista (DÍAZ-POLANCO, s/d). A manutenção desse “Outro” já indica como a ideia de multiplicidade é refém de um centro de referência, uma vez que a “multiplicidade” (na aritmética) presume um “marco zero” que pode ser traduzido na esfera cultural como “a origem”. Por se afastar assim da noção mais equânime de “diversidade” em prol de “multiplicidade” (e, talvez, por ser uma criação do Norte Global) o multiculturalismo acaba reproduzindo o eurocentrismo, a diferença colonial e a colonialidade do poder/saber. Para Walsh (2012, p. 40) o perigo desse modelo de interculturalidade “[...] reside en limitar la interculturalidad a la esfera de lo discursivo y lo relacional” (WALSH, 2012, p. 40), passando por alto com relação às desigualdades política, econômica e epistêmica e permitindo a integração dos povos originários ao sistema social abrangente.

Na esteira da emergência indígena e dos direitos indígenas (nacionais e internacionais) a interculturalidade funcional sofisticou-se e assume contornos multiculturalistas a partir da última década do século passado. Países da América do Sul passam a assumir interculturalidade como parte de suas constituições nacionais (como Bolívia e Equador) e iniciam um processo de promoção dos direitos indígenas fundamentais. Um desses direitos, particularmente no Brasil, é o acesso a uma educação escolar intercultural, específica e diferenciada além de bilíngue.

Observado pesquisas de acadêmicos(as) pertencentes aos povos guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng podemos perceber a manutenção das assimetrias e da interculturalidade funcional nas escolas indígenas. Oliveira e Fernandes ([Kaingang] 2015, p. 10), registram que

a língua predominante em nossas aldeias é a língua portuguesa, a língua kaingang é falada

praticamente somente pelas pessoas mais velhas. As crianças infelizmente não são fluentes na língua, mas entendem um pouco. Na escola são ensinadas as duas línguas, embora haja predominância da Língua Portuguesa.

O predomínio da língua do colonizador em um contexto onde à escola é permitida uma orientação bilíngue, diferenciada e específica é um indício de interculturalidade funcional. A pesquisadora Benite ([Guarani] 2015, p. 28) alerta que “as escolas deveriam funcionar como instrumentos de ‘valorização dos saberes e processos próprios de produção e recriação’ das culturas, conforme o RCNEI.<sup>97</sup> Mas, na prática isso não funciona”. Embora seja legal e visível no discurso dos órgãos públicos, na prática a educação escolar intercultural ainda não indica com segurança um engendramento crítico à diferença colonial e à colonialidade do poder/saber. Ao refletir acerca do Sistema Nacional de Educação a Antunes ([Guarani] 2015, p. 13) relata o seguinte:

No II Encontro de Educadores indígenas em Brasília, em novembro de 2014, com vários povos do Brasil, depois de tantas discussões, cheguei a uma conclusão: que o sistema nacional de educação só é um discurso das secretarias estaduais que estão acostumadas com aquela ideia do colonialismo da época dos anos 1500. Mas o próprio colonizador, o branco, já modernizou a sua escola e já está atualizando a sua educação.

Portanto há uma assimetria entre o discurso da educação escolar bilíngue, intercultural, específica e diferenciada e a implementação prática dessas diretrizes, que acabam esbarrando em vários problemas que vão das orientações curriculares à organização dos calendários escolares. Benite (2015, p. 30) destaca que também há “uma série de contradições nos Projetos Políticos Pedagógicos – não muda nada, é a mesma coisa dos *jurua kuery* [não indígenas]. Os nossos currículos não priorizam os nossos saberes”.

Nas palavras de Benite (2015 p. 8) o modelo de escola “[...] implementado dentro da maioria dos *tekoa* [territórios guarani] não são específicas, que dirá indígenas. Por isso, coloco aspas quando me refiro às escolas “indígenas” Guarani; *elas são escolas indígenas com aspas,*

---

<sup>97</sup> Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil.

*são embaixadas*”. O pesquisador Rosa ([Kaingang] 2015, p. 26) analisa que a

educação infantil instalada nas aldeias indígenas foi muito prejudicial às comunidades, devido a que as suas propostas pedagógicas são diferentes da realidade das crianças, principalmente a língua, que é desvalorizada. Enquanto a LDB diz que a educação infantil tem que complementar a ação da comunidade, ou seja, dar continuidade ao que a criança tem aprendido com a família, nas escolas indígenas ela apenas invadiu com uma pedagogia não indígena.

Para a pesquisadora guarani Antunes (2015, p. 12) “[...] o modelo escolar que está sendo imposto pelos estados e municípios nas aldeias não serve para a educação escolar indígena. A escola regular tem como objetivo criar máquinas humanas para o trabalho, os indígenas formam humanos para viver bem”. Nota-se que, de maneira geral, as escolas indígenas estão educando para a emancipação e não exatamente para a libertação desses povos. Mignolo (2003, p. 28) indica que “libertação” é uma categoria situada “na perspectiva das fronteiras externas do sistema mundial/colonial moderno” enquanto emancipação “é o termo usado para o mesmo propósito dentro das fronteiras internas do sistema mundial colonial/moderno”.

A emancipação trata-se do empoderamento desses povos no interior da razão moderna, limitado pelos interesses estruturais do sistema social envolvente, no sentido mais preciso de uma interculturalidade funcional que opera no interior do sistema social vigente por reconhecimento exclusivamente étnico-cultural, mas mantendo a centralidade do pensamento eurocêntrico e a estrutura (inter)nacional de classes sociais, contornando o projeto de autonomia e autodeterminação orientado criticamente para a libertação desses povos. Conforme assinala Dussel (2005, p. 65):

Apenas quando se nega o *mito civilizatório e da inocência* da violência moderna se reconhece a injustiça da práxis sacrificial fora da Europa (e mesmo na própria Europa) e, então, pode-se igualmente superar a limitação essencial da “razão emancipadora”. Supera-se a razão emancipadora como “razão libertadora” quando se descobre o

“eurocentrismo” da razão ilustrada, quando se define a ‘falácia desenvolvimentista’ do processo de modernização hegemônico.

A razão libertadora articula-se a uma interculturalidade crítica, vinculada à decolonialidade, como veremos a seguir. Antes, porém, é preciso destacar a interculturalidade relacional, compreendida como qualquer relação de troca/negociação entre povos, culturas, cosmovisões ou epistemes. Conforme Walsh (2012, p. 90), a interculturalidade relacional “[...] *hace referencia de forma más básica y general, al contacto e intercambio entre culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad*” (WALSH, 2012, p. 90). No caso presente pode-se afirmar que a interculturalidade relacional dá-se em condições de igualdade epistêmica. Isso porque, embora haja organização e direção dos estabelecidos sobre o ensino superior, há participação dos povos originários nos processos de construção do Projeto Político Pedagógico e do currículo, a divisão das atividades entre o Tempo Universidade e o Tempo Comunidade e a legitimidade das epistemes particulares na confecção dos Trabalhos de Conclusão de Curso, permitindo contornar o pensamento eurocêntrico e a colonialidade do saber.

Nesse sentido, A interculturalidade relacional aqui destacada é aquela que privilegia o “pensar com” em vez do “pensar sobre”, isto é, procura articular saberes por meio do diálogo equânime, evitando estabelecer uma hierarquia epistemológica entre eles. A pesquisa intitulada “O uso das águas na terra indígena *Yvy Katu*, Japorã, Mato Grosso do Sul: um diálogo de saberes entre a cultura Guarani e a Lei Federal 9.433/97 sobre a importância do reconhecimento das águas” (AMAURÍLIO [Guarani], 2015) propõe um diálogo entre a cultura guarani e a racionalidade legal com relação ao tema da gestão da água. Segundo o autor, “O objetivo geral foi construir um diálogo de saberes entre a cultura Guarani e a Lei Federal 9.433/97 que estabelece a Política Nacional Brasileira da Água” (p. 1). O pesquisador explica que elabora “um trabalho sistemático de atividades de aprendizagem [...] visando trabalhar conceitos científicos sem deixar de valorizar a cultura Guarani e a realidade local da TI *YvyKatu*” (AMAURÍLIO [Guarani] 2015, p. 33). Os resultados são fruto da reflexão interdisciplinar e intercultural, uma vez que o pesquisador mobiliza conhecimentos de história, etnologia, hidrografia e saberes próprios do povo guarani para pensar a problemática da pesquisa.



Essa perspectiva interdisciplinar e intercultural também está presente na pesquisa de Tschucambang ([Laklãnō-xokleng] 2015), intitulada “Artefatos arqueológicos no território Laklãnō/Xokleng-SC”. O pesquisador articulou informações arqueológicas e informações oriundas das narrativas de anciãos sobre a função de determinados artefatos da cultura Laklãnō, tais como materiais líticos e pontas de flechas, chegando a resultados que permitiram expandir o conhecimento sobre a origem e a utilização desses objetos e facilitaram a explicação sobre eles para os(as) estudantes das escolas indígenas do local.

A pesquisa de Patté (Laklãnō/xokleng] 2015) é mais um trabalho de reflexão exemplar acerca dessa perspectiva intercultural. A autora mobiliza três matrizes epistêmicas para compor suas análises, incluindo o pensamento de autores europeus, latinoamericanos à episteme laklãnō. A pesquisa, que propõe uma reflexão acerca das mudanças históricas ocorridas com povo Laklãnō/Xokleng, toma como basilar

uma concepção de ética que respeita a diversidade e a pluralidade dos diferentes povos indígenas e parte da influencia da ética europeia proposta por Marx e Habermas e a proposta de ética latina Americano organizada por Henrique Dussel e Paulo Freire, tendo como referencial a reciprocidade na dinâmica educativa do povo Laklãnō/Xokleng. (PATTÉ [Laklãnō/xokleng] 2015, p. 10)

Há visivelmente uma prática de reflexão entre epistemes distintas procurando pontos de articulação entre elas, sem, no entanto, submeter nenhuma à condição de “objeto”, no sentido de um pensamento “com” em vez de “sobre” a realidade abordada, trazendo à tona novas relações e resultados, ou seja, novos saberes, saberes propriamente interculturais. Conforme Walsh (2012, p. 59-60):

*la lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes; por necesidad (y como un resultado del proceso de colonialidad) esta lógica “conoce” esos paradigmas y estructuras. Y es a través de ese conocimiento que se genera un pensamiento “otro”.*

Nessa espécie de interepistemologia cabem inclusive analogias entre a oralidade e a escrita, como se pode observar na pesquisa de Barbosa ([Guarani] 2015, p. 16) onde propõe que “os Karáí Kuery [sábios anciãos] ‘são os livros vivos’, os que são responsáveis pela tradição oral, os que transmitem o conhecimento para as novas gerações”. O diálogo intercultural também é a tônica na pesquisa de Fortunato ([Kaingang] 2015, p. 8), pois, segundo o autor, a pesquisa “pode contribuir na melhoria do diálogo entre indígenas e suas lideranças e com os profissionais de saúde, no sentido de mostrar que existe um conhecimento sobre plantas medicinais que pode ser útil para todos”. No mesmo sentido, Cipriano ([Kaingang] 2015, p. 14) considera a importância de que essas pesquisas “possam continuar sendo desenvolvidas por nós mesmos, kaingang, e assim termos a possibilidade de diálogo com o universo acadêmico da forma como pensamos sobre as nossas culturas, com pensamentos, ideias, noções e saberes diferenciados”.

Fica evidente a perspectiva intercultural (relacional) em praticamente todos os trabalhos de conclusão de curso. Há tendências distintas entre elas que variam entre os três modelos de interculturalidade indicados acima, cada uma de acordo com a temática e a problemática construída pelos(as) pesquisadores(as) e os interesses de cada pesquisa. De qualquer modo, é possível afirmar que a interculturalidade relacional é um pensamento liminar situado a partir das fronteiras entre epistemes, com a dupla possibilidade de incorporar saberes exógenos ao mesmo tempo em que fornece saberes endógenos. Conforme ressalta Walsh (2012, p. 81), “*El pensamiento fronterizo no deja a un lado, sino, entabla el pensamiento dominante, poniéndolo en cuestión, contaminándolo con otras historias y otros modos de pensar*”. Isso sugere que, numa perspectiva liminar, há apropriação e aprendizado mútuo entre as partes envolvidas. Nesse sentido, Cipriano ([Kaingang] 2015, p. 39) indica que

não é possível dizer que o que os pesquisadores escrevem sobre a região estejam errados ou que apresentem falhas, isso porque, cada pesquisador trouxe informações que conseguiu obter. Na verdade se pensarmos bem, as produções dos pesquisadores que não são indígenas também trazem informações importantes que, de certo modo, imortalizam a história indígena.

Nessa passagem o autor indica a relevância de saberes exógenos produzidos por pesquisadores(as) não indígenas. Por outro lado, uma das justificativas de Santos e Santos ([Kaingang] 2015, p. 8) sobre a pesquisa que produziram indica que a “meta principal é que o mesmo venha a ser lido e divulgado tanto entre os indígenas, quanto os (fôg) não indígena, para que os mesmos compreendam um pouco mais como é rico o universo cultural Kaingáng”. Aqui há o objetivo de exteriorizar os saberes, permitindo que possam ser apropriados também pelos não indígenas, uma interculturalidade relacional e de “mão dupla”.

A produção de “um ‘Dicionário Xokleng-Português’ e um livro intitulado ‘Nosso idioma reviveu’, que estão sendo usados nas salas de aula e na divulgação da língua Laklãnõ/Xokleng na comunidade e fora dela” (PATTÉ [Laklãnõ/xokleng] 2015, p. 29) é mais uma iniciativa intercultural relacional e indica como a escrita pode auxiliar na revitalização da língua e das epistemes originárias, desde que respeite os saberes próprios desses povos.

Atualmente há no Brasil pesquisadores e pesquisadoras indígenas cujo acesso a educação superior tem permitido a construção de um pensamento crítico com relação à educação escolar e ao contexto histórico de maneira geral, indicando uma potencialidade de ruptura com a interculturalidade funcional e construção de uma interculturalidade crítica. Conforme destaca Walsh (2012, p. 91):

*Con esta perspectiva, no partimos del problema de la diversidad y diferencia en sí, sino del problema estructural-racial-colonial. Es decir, de un reconocimiento que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores.*

A interculturalidade crítica é aquela que põe em relevo a diferença colonial e propõe-se à superação da dominação sociocultural e epistêmica articulada à colonialidade do poder, cujo pano de fundo é a suposta hierarquia das “raças” imbricada à estrutura de classes sociais. Nesse sentido, é possível perceber que vários(as) intelectuais, acadêmicos(as) e pesquisadores(as) pertencentes a povos originários compreenderam essa problemática e se posicionam cada vez mais do sentido de construir uma interculturalidade crítica que supere a condição

da colonialidade do poder/saber. A pesquisadora Candido ([Kaingang] 2015, p. 26) afirma o seguinte:

Muitos de nós indígenas, como estudantes universitários ou educadores, começamos a pensar e refletir sobre muitos modelos de aprendizagem que nos eram repassados através da oralidade, mas isso só começou a acontecer depois de estarmos estudando nas universidades, pois esta nos faz pensar sobre a educação de antes e hoje.

O acesso à educação superior permite a reflexão acerca do contexto sócio-histórico e dos processos educacionais em que estão envolvidos. Com essa dinâmica de formação continuada e acesso ao ensino superior, além de estarem capacitados para construir uma escola indígena voltada aos seus interesses, também são instrumentalizados(as) a pensar e agir criticamente no dia a dia. Nesse sentido, Benite ([Guarani] 2015, p. 32) faz a seguinte reflexão:

Hoje eu sei o que é interculturalidade e sei transmitir isso aos alunos. Aprendi através dos meus esforços, porque percebi que não posso transmitir as ideias dos *jurua*, sem antes refletir sobre o que elas significam e o que elas implicam para nós Guarani.

O ensino superior e a instrução em termos de interculturalidade crítica capacitam esses(as) professores(as) e pesquisadores(as) indígenas a fazer as traduções interculturais necessárias entre os conhecimentos exógenos e endógenos e direciona a educação e o pensamento originário para um patamar mais alto de autonomia cognitiva e epistêmica. Conforme destaca Barbosa ([Guarani] 2015, p. 38), o interesse é “fazer com que o conhecimento de fora não afete diretamente os conhecimentos Guarani, para não trocar suas práticas tradicionais pelas do não índio, mas sim saber usar em seu benefício”. Assim, a interculturalidade crítica estimula o trânsito dentro, fora e contra o sistema social envolvente, numa evidente ação decolonial. Essa consciência fica explícita em algumas passagens discursivas como a de Bento ([Kaingang] 2015, p. 18), para o qual “Devido à violência imposta e as várias tentativas de nos fazer abandonar nossos conhecimentos tradicionais, buscamos conscientemente formação para

superar esses desafios tanto junto aos nossos sábios como entre as instituições de ensino”. Conforme Walsh (2012, p. 104):

*Más que un concepto de interrelación o comunicación (como típicamente suele entenderse em el contexto europeo), la interculturalidad en esta región del mundo, significa potencia e indica procesos de construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas, y poderes sociales “otros”; una forma, “otra”, de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidade/colonialidad.*

O sistema social hegemônico não se desestabiliza com facilidade. Evitá-lo e manter-se isolados já não é mais uma possibilidade no contexto em que estamos situados. Por isso a estratégia mais plausível é o diálogo e a negociação. Barbosa ([Guarani] 2015, p. 38) tem ciência disso e, posicionado no limiar de dois mundos, sublinha que “o Guarani é um estrategista ele consegue se livrar de qualquer coisa que possa afetar sua cultura, hoje em dia nos temos que viver meio a meio com os conhecimentos da sociedade não indígena”. Ainda nas palavras de Walsh (2012, p. 44) “*Enfatizar lo propio es un paso necesario en los procesos de decolonizar el cuerpo como también la mente, procesos que son centrales a la interculturalidad*”. Nesse sentido, Bento ([Kaingang] 2015, p. 5) argumenta que tem tomado consciência de

como os melhores pensadores de nosso povo estão *estrategiando* em como fazer para que nenhum Kaingang tenha receio em se autodeclarar. Assim, nós pensamos para a nossa geração futura ou seja, definir estratégias de continuar mantendo os nossos costumes e tradições, diante da nova tecnologia, não negando sua importância mas sabendo usá-la.

Ao compreendermos a interculturalidade (crítica) desde a diferença colonial em vez da diferença cultural introduzimos uma dimensão frequentemente “esquecida” nas análises relativistas do multiculturalismo, indicando a questão do poder imbricado nessa relações, as possibilidades de resistência e as alternativas de mudança ao sistema mundial colonial moderno. Portanto é fundamental ter em mente que “*la interculturalidad sin la decolonialidad no tiene el mismo sentido*

*crítico y transformador*” (WALSH, 2012, p. 18), pois sem uma postura decolonial a interculturalidade tende a assumir contornos funcionais dentro do discurso multicultural que reforça e reproduz o neoliberalismo e o capitalismo global cuja tendência é a hegemonia sobre todo o planeta e não a convivência pacífica e respeitosa com a alteridade.

No capítulo final dessa pesquisa veremos mais posicionamentos críticos dos(as) acadêmicos(as) guarani, kaingang e laklãnõ a partir da interculturalidade, isto é, desde um pensamento liminar e decolonial com relação específica à problemática da colonização e do pioneirismo europeus, procurando construir um relato histórico intercultural crítico acerca das origens da região sul do Brasil. Mas, antes, para finalizar as análises acerca dos discursos contidos nos trabalhos de conclusão de curso, farei um movimento contrário do que apresentei até aqui, isto é, indicarei algumas convergências entre os discursos indígenas e a cosmovisão de modernidade indicada por Lander (2005), evidenciando a complexidade da situação desses(as) pesquisadores(as) guarani, kaingang e laklãnõ desde o lugar de fala intercultural que ocupam.

#### 4.12 Convergências entre discursos acadêmicos guarani, kaingang e laklãnõ e a cosmovisão de modernidade

Até o ponto presente procurei evidenciar o posicionamento decolonial e intercultural dos(as) pesquisadores(as) guarani, kaingang e laklãnõ indicando suas convergências com uma produção de conhecimento mais autônoma do pensamento eurocêntrico (ESCOBAR, 2016) e a aproximação com critérios que permitem ativar uma epistemologia propriamente indígena e uma interesistemologia na articulação com argumentos oriundos da episteme ocidental.

Porém é necessário relevar que, muito embora as análises e argumentos contidos nos trabalhos de conclusão de curso divirjam em vários aspectos da cosmovisão de modernidade, todos trabalhos de conclusão de curso tem uma razão, uma lógica e objetivos tangíveis. Isto é, fazem sentido dentro de uma concepção acadêmica de pesquisa, com metodologias que privilegiam o olhar etnográfico e a história oral. Em alguns casos, ao tomarmos as características principais da cosmovisão de modernidade indicadas por Lander (2005) em cotejamento aos discursos dos(as) acadêmicos(as) guarani, kaingang e laklãnõ contidos nos trabalhos de conclusão de curso da primeira turma da LIISMA, podemos perceber que há inclusive algumas convergências entre os argumentos e análises dos(as) pesquisadores(as) e a cosmovisão de modernidade. Por isso na sequência da análise indico as convergências

entre os discursos contidos nas pesquisas e as características da cosmovisão de modernidade (LANDER, 2005).

Pelo que temos compreendido nos discursos indígenas analisados acima há uma série de divergências entre os sentidos postos por eles e as separações próprias da sociedade ocidental,<sup>98</sup> já que a cosmovisão desses povos não separa as dimensões da existência na construção do conhecimento e da cultura. Entretanto, devido aos contatos com os não indígenas, os valores ocidentais também tem permeado o cotidiano desses povos, mesmo nas terras indígenas, seja por meio do mercado, da política ou da educação. Por isso é possível perceber convergências entre a cosmovisão de modernidade e a cosmovisão indígena por meio dos trabalhos de concussão de curso, como observaremos a seguir.

Dona Vicentina, mulher kaingang entrevistada por Bento ([Kaingang] 2015, p. 19) indica a apropriação do raciocínio de “progresso” entre os(as) kaingang, especialmente entre as gerações mais novas em termos etários, “observando que as criancada e os jovens Kaingang consideram que os costumes e as tradições são ultrapassadas e apenas que teriam interesse na sabedoria dos *fóg* [brancos ou não índios]”. Nessa passagem é possível perceber “a visão universal da história associada à ideia de progresso” (LANDER, 2005, p. 33) subjacente à palavra “ultrapassadas” que se refere aos costumes e tradições kaingang, indicando um sentido de progresso na medida em que considerada uma “tradição” ou “cultura” como superada por outra. Além disso, trás consigo um dualismo latente entre valores e conhecimentos supostamente atrasados em comparação ao avanço de outros. Entre outras menções acerca das “tradições” e da “ancestralidade” podemos perceber em algumas passagens discursivas a apropriação de uma visão linear da história, ainda que não seja necessariamente eurocêntrica. Narsizo ([Kaingang] 2015, p. 28), analisando as ações do antigo Sistema de Proteção ao Índio argumenta que “Com a intensão de transformar o índio em agricultor o SPI, retrocedeu no tempo e como aconteceu no início do processo de colonização do Brasil, o indígena Kaingang torna-se escravo em suas próprias terras”.

---

<sup>98</sup> Em síntese: a) “separação religiosa, judaico-cristã, entre Deus (o sagrado), o homem (o humano) e a natureza”; b) “(a partir da Ilustração francesa): ruptura ontológica entre corpo e mente, razão e mundo”; c) “separação entre sujeito e objeto”; e d) “separação entre tempo e espaço” (LANDER, 2005, pp. 23-26).

Uma categoria largamente utilizada para falar sobre os conhecimentos originários é “tradição”, relacionada geralmente à “ancestralidade”. Ainda que não seja explícito nas pesquisas, a categoria sugere em algumas passagens um sentido convergente à cosmovisão de modernidade. Como veremos abaixo, em algumas passagens o sentido da categoria “tradição” aproxima-se mais de “cultura”, porém em outras a mobilização dessa categoria indica uma comparação implícita entre o “tradicional” e o “moderno”, no sentido de que o moderno é mais avançado e a tradição ocupa um lugar anterior que, no entanto, se faz relativamente presente, mas precisa ser “preservada”.

Em suas observações sobre as mudanças nos hábitos de casamento entre os kaingang, Pinheiro ([Kaingang] 2015, p. 6) indica que “A intenção desta pesquisa é investigar se ainda acontece casamento tradicional ou só casamento da atualidade”. As categorias “tradicional” e “atualidade” são opostas em termos temporais, sugerindo que a tradição é algo do passado. Já Claudino ([Kaingang] 2015, p. 53) afirma que “o conhecimento tradicional está presente na atualidade em vários espaços das comunidades: em casa, na escola, na saúde, nas roças, nas reuniões etc.”. Nessa passagem a categoria “tradição” assume o sentido de “cultura”, mas ainda assim é fundamentada numa temporalidade linear. O mesmo sentido de comparação temporal entre o que é atual e contemporâneo e o que é tradicional aparece na pesquisa de Gonçalves ([Kaingang] 2015, p. 39), pois, segundo ela, o tema de sua pesquisa “implica em compreender os aspectos tradicionais e os desafios contemporâneos associados as percepções de que o mundo mudou e a pressão da sociedade envolvente é extremamente forte”.

A pesquisadora Patté ([Laklãñ/xokleng] 2015, p. 16) se propõe a “registrar alguns momentos da história deste povo, que vem de uma tradição oral e que busca na escrita a segurança para que suas história continuem”. Aqui percebemos como a categoria tradição é associada à oralidade, enquanto a escrita é uma técnica *per se*, já que não há referência à “tradição escrita”. A categoria “tradição” parece indicar aquilo que não é nem “moderno” nem “universal”, mesmo que ainda exista no tempo presente. A “escrita”, por não ser complementada com o substantivo “tradição”, soa como algo universal em comparação com a particularidade da oralidade. Em algumas passagens, ainda, a categoria “tradição” assume o sentido comum de “lendas”, “fantasias” ou “crenças” que advêm do passado por meio da oralidade, sendo por isso mesmo imprecisa do ponto de vista da objetividade científica. Pripra ([Laklãñ/xokleng] 2015, p. 16) considera que “Temos como nossa maior crença tradicional o meio ambiente e com ele seus espíritos como



os pássaros e outros animais”, deixando evidente o sentido eurocêntrico da categoria “tradição” associada à “crença” em vez de “conhecimento”. Isso fica ainda mais evidente na descrição do objetivo da pesquisa de Priprá ([Laklãnõ/xokleng]) onde a o adjetivo “tradicional” é mobilizado para se referir à medicina própria do povo Laklãnõ, diferenciando-a, portanto, da medicina científica que possui significado universal.

Embora em algumas passagens os discursos convirjam com determinadas características da cosmovisão de modernidade, é possível perceber concomitantemente uma tentativa de relação entre o particular e o universal. A esfera da “tradição” fica associada às particularidades dos povos enquanto subentende-se que há uma referência universal que seria a “moderna-científica”. Esse movimento cognitivo indica a apropriação da lógica intercultural como diálogo e troca. Entretanto, em diversas passagens discursivas a categoria “tradição” poderia ser substituída por “cultura”, “hábitos”, “própria(o)” ou “originários” mantendo o mesmo sentido e evitando a comparação implícita com a epistemologia hegemônica, mesmo que em termos de interculturalidade. Acerca disso, Walsh (2012, p. 49) argumenta que:

*Los conocimientos que se comparten y se construyen dentro de esos procesos no pueden ser simplemente caracterizados como ancestrales/tradicionales o como subalternos porque no están congelados en un pasado utópico-ideal, sino que se contruyen en el presente, a partir de interpretaciones y reinventaciones de una memoria histórica ubicada en subjetividades, espacios y lugares que encuentran su sentido en la actualidad. Proceden de la articulación, relación y negociación de varias formas heterogéneas y plurales de pensar-saber. Articulaciones y negociaciones que, como cualquier encuentro entre culturas, implican conflictos, ambigüidades, contradicciones y asimetrías.*

Observando além da esfera do saber, nas relações sociais de maneira geral e mais especificamente na questão das trocas materiais e/ou econômicas, é possível identificar uma naturalização do modelo liberal-capitalista entre os povos guarani, kaingang e laklãnõ, convergindo com a segunda característica indicada por Lander (2005) a

cerca da cosmovisão de modernidade.<sup>99</sup> Barbosa ([Guarani] 2015, p. 27) considera que “o Guarani está sendo afetado por um pensamento não indígena de vender coisa que antigamente não existia”. Candido ([Kaingang] 2015, p. 48) observa que “O tempo livre dos Kaingang de hoje vem sendo ocupado com trabalho, trabalho e mais trabalho, para eles poderem adquirir a modernidade tecnológica e outras coisas que tem no mercado”. Priprá ([Laklãnõ/xokleng] 2015, p. 24) sublinha que “atualmente é comum ouvir nos discursos de líderes indígenas no Brasil, que querem ser iguais ao branco e competir de igual para igual no mercado de trabalho no mundo capitalista”. Na análise de Patté ([Laklãnõ/xokleng] 2015, p. 33)

Devido a influencia da comunidade externa, que está organizada em princípios capitalistas, os Laklãnõ/Xokleng que viviam em função do coletivo, estão adotando princípios organizativos oriundos do sistema capitalista que interfere diretamente na forma de vida tradicional. A presença de ideias individualista entre este povo demonstra que estão sendo influenciados em suas organizações e consequentemente poderão perder a forma coletiva de organização. Atualmente as ideias capitalistas estão presentes no seu dia-a-dia, onde suas atitudes são voltadas para o individualismo, seus afazeres e suas práticas, e no seu trabalho.

Na relação com o mundo urbano torna-se praticamente inevitável que os valores da sociedade nacional permeiem os povos originários. Entre esse valores estão o modo de produção capitalista e o individualismo subjacente. Ainda nas palavras de Patté (2015, p. 57):

Uma das questões que esta pesquisa identificou entre os Laklãnõ/Xokleng é a influência do pensamento capitalista entre eles. Enquanto viviam no “mato”, as atitudes estavam baseadas em ações que tinham por base interesses do grupo e não apenas interesses individuais. Desde os primeiros contatos com os não indígenas até os dias atuais, a influência do sistema capitalista está

---

<sup>99</sup> b) “a ‘naturalização’ tanto das relações sociais como da ‘natureza humana’ da sociedade liberal-capitalista” (LANDER, 2005, p. 33).

levando as pessoas a defenderem interesses individuais em detrimento dos coletivos.

Entre outras consequências desse processo também é possível identificar a nuclearização das famílias devido à lógica individualista e capitalista vigente na sociedade nacional. Nas palavras de Sales ([Kaingang] 2015, p. 23):

Esse sistema de consumo agora regrado pelas condições financeiras trouxe outro desafio para dentro dos setores indígenas no que se refere a tradicional partilha da coletividade kaingáng que passou a se limitar apenas no âmbito das famílias nucleares, ou seja, o espírito de partilha coletiva na comunidade passou para espírito de partilha individual. Não é que as pessoas não queiram partilhar em coletivo, mas porque as condições são limitadas.

Temos, portanto, a complexidade entre o particular e o universal, ou entre histórias locais e projetos globais articuladas no contexto dos povos originários, fazendo com que transitem dentro, fora e contra a modernidade/colonialidade. Como indicado por Bengoa (2016) não é possível, após a emergência indígena na América do Sul, pensar sobre a realidade dos povos originários a partir de um olhar isolacionista ou dualista com relação aos contatos com a sociedade envolvente. Por isso basta olhar para as várias insurreições protagonizadas por esses povos e os espaços de poder que passaram a ocupar no interior dos Estados nacionais após 1980. O processo-projeto-proposta intercultural está em vigor, porém matizado entre a funcionalidade, a relatividade e a criticidade em suas relações com a sociedade envolvente. De qualquer modo, em termos de saber, conforme Moreira e Moreira ([Guarani] 2015, p. 7), considera-se que

A constante busca pelo aprendizado, seja na cosmovisão Guarani, aliada ao conhecimento científico, nos remete à constantes indagações de como moldamos o pensamento Guarani, que como já destacamos ao longo desta pesquisa, não é algo estático, nem tampouco imutável.

Em palestra proferida da Universidade Federal de Santa Catarina<sup>100</sup> um dos estudantes guarani formados na primeira turma da LIISMA, Marcos Moreira, ressaltou, entre outras considerações, que a licenciatura permite “viver entre dois mundos”, indicando uma postura intercultural e liminar. Moreira elaborou uma metáfora da relação entre povos indígenas e sociedade envolvente por meio da educação. Utilizando a imagem de uma árvore, disse-nos que as raízes são os povos da terra e os galhos a sociedade. Há uma retroalimentação entre elas, um ponto de contato intercultural localizado no tronco da árvore, a mediação entre o que se encontra cravado na terra e o que se projeta aos céus, que seria a educação, mais especificamente a educação escolar bilíngue. Essa relação seria fundamental para o equilíbrio. No ponto de equilíbrio os saberes se articulam e complementam enquanto mantem suas matrizes nas extremidades (raízes e galhos). Para Marcos Moreira um exemplo prático dessa interculturalidade é o não dualismo, mas a complementaridade entre a oralidade e a escrita.

Além disso, considerou que a licenciatura é intercultural também entre os povos originários. Esses povos mantinham um contato relativamente restrito. A licenciatura favoreceu a relação entre eles, refletindo numa maior possibilidade de ação conjunta. Melo (2014, p. 164) também sublinha as “diferenças monumentais” que pôde notar em sua pesquisa entre os(as) estudantes indígenas guarani, kaingang e laklãñ/xoklengs na LIISMA. Diferenças culturais e históricas que indicam que a interculturalidade praticada no curso se dá não somente entre indígenas e não indígenas, mas igualmente entre os povos originários.

#### 4.13 À guisa de conclusão

Em termos de conhecimento as questões pujantes a serem consideradas para reflexão nessa realidade sem precedentes na qual os povos indígenas tem acesso à educação escolar bilíngue, específica e diferenciada e ao ensino superior, são: como a Academia reage a essas novas posições de sujeitos na Universidade? Quais podem ser os conhecimentos gerados a partir dessa relação entre cosmovisões e saberes diferenciados no interior da Universidade? E quais são as consequências políticas mais gerais da presença dos povos originários

---

<sup>100</sup> Palestra promovida pelo Centro Acadêmico Livre de Ciências Sociais na 18ª Semana Acadêmica de Ciências Sociais UFSC (2016), ocorrida no dia 03-10-2016, no Mini Auditório do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH).

na Universidade? São questões que não tem resposta pronta e muito menos simples.

Pelo que podemos observar a partir dos trabalhos de conclusão de curso abordados, enquanto a educação escolar indígena se orienta mais no sentido de uma interculturalidade funcional, a licenciatura intercultural indígena, particularmente a LIISMA, tende mais a uma interculturalidade crítica. Embora não sejam excludentes, há tendências de predominância de um ou outro modelo intercultural com relação ao espaço social em que se inserem.

A licenciatura intercultural indígena proporciona uma “*grieta*”, uma brecha para a decolonialidade do saber, supondo que quanto mais espaço as ações decoloniais como (in)disciplinas e pesquisas conquistarem no interior da Universidade maior será a dilatação de horizontes epistemológicos e a consequente mudança na instituição Acadêmica. O caminho para essa mudança prática é o pensamento liminar e, no limite, a desobediência epistêmica (MIGLONO, 2008). Essa perspectiva tende a pluralizar as formas de conhecimento produzidas na Universidade gerando pontos de convergência e de divergência entre posições epistêmicas diferentes numa “*relación entre conocimientos subalternizados y el conocimiento universalizado por el mundo occidental*” (WALSH, 2012, p. 81).

Observando a imbricação estrutural entre colonialidade do poder e colonialidade do saber, percebe-se que a diferença epistêmica não se limita a uma diferença cognitiva, mas indica também um marcador de subjetividade política (WALSH, 2012, p. 49). Com base nas análises aqui apresentadas, é possível observar como o projeto intercultural não é um projeto iminente revolucionário no sentido mais comum do termo, ou seja, uma proposta de ruptura brusca e transformação da realidade, pois aposta na educação como um instrumento central nesse processo-projeto. Nesse mesmo sentido Bengoa (2016, p. 233) ressalta que

*la educación ha sido el instrumento principal para el cambio cultural. La emergencia indígena fue resultado [...] de la educación, de procesos educativos que también alcanzaron a las comunidades. Pero también esta emergencia que atraviesa el continente [...] cuestiona la educación como instrumento de colonización y adoga por una educación intercultural y bilingüe que permita no solo el conocimiento de la cultura*

*occidental sino también la reproducción de su propia cultura.*

Embora mantenha o objetivo de transformação radical em seu horizonte, especialmente desde uma perspectiva crítica, a interculturalidade está matizada entre os aspectos crítico, relacional e funcional. Há em jogo uma disputa pelo significado da categoria “interculturalidade” e uma tentativa de orientá-la no sentido da transformação social. Como afirma Walsh (2013), é um projeto que pretende ocupar “*las grietas*”, isto é, as rachaduras ou brechas do sistema social. Portanto, em termos de espectro político, podemos afirmar que se condiciona numa perspectiva que parte da “social democracia” a caminho da “democracia popular”, orientando-se no sentido da construção de Estados Plurinacionais que sejam mais que representativos, mas participativos, incorporando em sua burocracia mais que o reconhecimento étnico, mas a valorização das epistemes dos povos originários numa “democracia de cosmovisões diversas” (WALSH, 2012, p. 29).

Como argumentei acima, há aqui o dilema da “interculturalidade funcional”, isto é, que incorpora as discussões sobre a diferença, mas que não consegue alterar efetivamente as estruturas de poder. Esse é um dilema central da interculturalidade que não me proponho a solucionar nesse trabalho porque exorbita seus objetivos, mas que está no horizonte de reflexão do estudo e é, ao menos, tangenciado. Tal dilema, nas palavras de Palermo (2002, p. 170), pode ser sintetizado na seguinte questão: “*Podemos pensar en pensar de otra manera si no están dadas las condiciones para simplemente ‘pensar’? Es posible modificar las estructuras de conocimiento cuando no hay resolución para las estructuras del poder?*” Trata-se de uma pergunta para a qual não tenho resposta nesse momento, mas que precisa ser mantida na agenda da interculturalidade se o que se quer é realmente uma transformação radical da sociedade hegemônica.

Mato (2018) argumenta que há expectativas de expansão do ensino superior indígena para a próxima década em nossa região continental. Aumento na quantidade de estudantes, pesquisadores(as) e professores(as) indígenas (assim como demais profissionais) tenderá a visibilizar as culturas e saberes originários na esfera pública, dando mais fôlego aos discursos e imaginários sociais interculturais. Isso evidencia o potencial criativo e transformador da educação e, em particular, do ensino superior indígena e permite vislumbrar mudanças na ordem institucional do Estado nacional desde que esse processo não seja

tolhido pelas forças conservadoras que detém o poder político-econômico.

No meu entendimento, e creio que também no entendimento dos professores, professoras e estudantes da LIISMA, é este o papel do curso: formar agentes sociais indígenas capacitados a educar suas comunidades e a estabelecer diálogo com as instituições sociais da modernidade/colonialidade. Se couber uma crítica como um espaço de reprodução da colonialidade do saber, cabe igualmente o reconhecimento de que não deixa de ser um espaço de empoderamento, fundamentalmente, de interculturalidade. Por isso creio que seja basilar considerar os matizes da interculturalidade nesse contexto em vez de fazer uma crítica dualista com relação ao projeto da educação escolar e, particularmente, do ensino superior indígena no Brasil.

Crer aprioristicamente que a educação intercultural é uma ferramenta de cooptação do multiculturalismo é esquecer-se que os povos originários do presente não vivem isolados na mata ou mesmo em territórios indígenas, mas transitam entre mundos. Isso não quer dizer que foram assimilados e completamente integrados. Essa visão do “indígena puro”, isolado, é uma deturpação do escopo sociocultural desses sujeitos, caracterizada por estereótipo um tanto grosseiro. A relação social aqui é fundamental e necessária, mesmo porque tais sujeitos precisam lidar com os agentes do sistema mundial, do Estado, do capital (etc.). Para tanto, uma educação que os permita transitar dentro, fora e contra o sistema é fundamental. De qualquer modo, sua condição de “povos originários” em vez de “grupos étnicos” já os insere a margem da “unidade nacional” sob o signo identitário e epistêmico que, no Brasil, se assenta no imaginário da “miscigenação” e da “democracia racial”.

Como veremos no capítulo final dessa pesquisa, uma das possibilidades de diálogo e articulação entre epistemes de maneira intercultural e decolonial é mobilizar as pesquisas de acadêmicos(as) indígenas como referência para “pensar com” esses povos as temáticas abordadas pelas disciplinas acadêmicas tais como as ciências humanas e sociais. No caso particular dessa tese, procuro me apropriar dos trabalhos de conclusão de curso como referências para interculturalizar o relato histórico sobre as origens do chamado sul do Brasil e repensar as categorias “colonização” e “pioneirismo”, indicando as especificidades de cada processo pioneiro e colonizador particular desde as primeiras populações humanas que habitaram o território que compõe essa região segundo a arqueologia, antropologia, história, sociologia e os conhecimentos dos povos originários.

Enquanto rouba a história de alguns povos (GOODY, 2008) o projeto global da modernidade/colonialidade apaga ou invisibiliza as histórias de outros tantos na tentativa de criar um imaginário social onde o universalismo eurocêntrico ocupa o lugar de referência. A partir do momento que se considere a interculturalidade da origem do sul do país, uma das consequências desse reconhecimento seria a garantia de territórios indígenas para todos. Assim como educação escolar intercultural para todos, reposicionando o imaginário, a memória e o relato histórico sobre a origem do sul. Com isso viriam outras mudanças sociais que apontariam para a construção de um Estado Plurinacional, intercultural, democrático e participativo. Esse é o sentido radical e revolucionário da decolonialidade e da interculturalidade.



## 5. As origens no pioneirismo: entre o discurso social e o científico

*“E nesse andejar em frente,  
Sem procurar recompensa,  
Fui vendo - na diferença,  
Entre passado e presente,  
Que a lembrança de um ausente,  
Tem mais força que a presença!”*

Querência, tempo e ausência - Jaime Caetano Braun

A construção da noção de “origens comuns” no mundo moderno colonial, particularmente a partir dos modernos Estados-nação (sobretudo durante o século 19) pode ser compreendida como prática em parte imaginária, de construção de nações imaginárias (ANDERSON, 2005) e de relatos históricos em alguma medida inventados (HOBSBAWM, RANGER, 1997) acerca das representações que compõe essas origens. Paralelo a esse imaginário social há construção de discursos de poder sobre as origens de um povo ou nação, discursos que estão imbricados à esfera política, econômica, cultural e epistêmica. Hall (2006, p. 56) argumenta que “O discurso da cultura nacional não é, assim, tão moderno quanto aparenta ser. [...] ele se equilibra entre a tentação por retornar a glórias passadas e o impulso por avançar ainda mais em direção à modernidade”.

Como veremos ao longo desse capítulo, a imbricação entre o discurso do pioneirismo e discurso acadêmico-científico no sul do Brasil é um indicativo da conformação em parte intersubjetiva do construto científico nas ciências humanas e sociais, envolvendo apropriações acadêmicas de categorias sociais essencializadas da realidade sociocultural, e, no entanto, operacionalizadas metodologicamente como classificações objetivas a partir dessa mesma realidade. “A palavra discurso ocorre tão naturalmente para designar o que é dito quanto o termo prática para designar o que é praticado” (VEYNE, 1998, p. 252). Nesse sentido, o discurso caracteriza-se por ser o ponto de articulação entre os fenômenos linguísticos e os processos ideológicos, entre a linguagem e a enunciação, pois

A linguagem enquanto discurso não constitui um universo de signos que serve apenas como instrumento de comunicação ou suporte de pensamento; a linguagem enquanto discurso é

interação, e um modo de produção social; ela não é neutra, inocente nem natural. (BRANDÃO, 2004, p. 11)

Considerando que não há impermeabilidade plena entre juízo dos fatos e juízos de valor, a categoria discurso permite salientar a troca profunda entre o campo do saber e o das identidades, uma vez que todo e qualquer sujeito, por mais que se submeta a regras metodológicas complexas e sofisticadas está parcialmente submetido ao discurso e à identidade que empresta sentido às suas ações. Em uma palavra, à sua situação social ou lugar e fala. Um(a) socialista comprometido(a), por exemplo, ao fazer uma pesquisa a partir de qualquer um dos campos disciplinares que constituem as ciências sociais, tenderá a construir a pesquisa com base em certas premissas, muitas vezes invisíveis ao próprio pesquisador(a). O mesmo pode ocorrer com um pesquisador ou pesquisadora vinculado a determinada identidade étnica. Nas palavras de Brandão (2004, p. 14) a análise do discurso

Ao falar em “posição” do locutor, [...] levanta a questão da relação que se estabelece entre o locutor, seu enunciado e o mundo; relação que estará no centro das reflexões da análise do discurso em que o enfoque da posição sócio-histórica dos enunciadorez ocupa um lugar primordial.

Não é possível um desprendimento analítico completo do discurso, isto é, abstração entre “objetividade” e “subjetividade” durante todo o processo de composição de uma pesquisa. Quem pensa e escreve também sente, está ali por inteiro(a), mesmo que tome todas as precauções para evitar que isso fique evidente no texto. A linguagem discursiva representa certas premissas e significados de antemão à pesquisa. Assim, toda categoria mobilizada na análise precisa ser escrutinada para se conhecer sua gênese e seus usos e, assim, filtrar a carga (inter)subjetiva constituída no discurso que a origina. De qualquer modo, é importante lembrarmos que quem procede ao exorcismo do discurso muitas vezes é quem escreve o idioma. Nas palavras de Todorov (2010b, p. 224), “não há qualquer mérito a preferir o bem ao mal quando é a própria pessoa que define o sentido dessas duas palavras” (TODOROV, 2010b, p. 224). Não obstante, neste estudo a “[...] preocupação com o poder não implica [...] uma análise do que está oculto sob os textos ou imagens, mas, ao contrário, do que elas criam

em sua exterioridade e da própria diferença com que descrevem” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1999, p. 24).

Como veremos, é possível observar em alguns casos uma abordagem marcadamente objetivista em torno do tema da colonização e do pioneirismo, na quais está ausente uma reflexão sobre a gênese das categorias e seus vínculos sociais e epistêmicos, ou seja, tomando-as como categorias “puras”; em outros, uma crítica da desigualdade relacionada às classes sociais que vai além da essencialização do discurso do pioneirismo, mas não ultrapassa a fronteira da diferença colonial contida nessa categoria e os saberes e histórias locais que ela invisibiliza, isto é, o epistemicídio (SANTOS e MENESES, 2009) subjacente. Assim, com esse capítulo pretendo chamar a atenção para a predominância da classificação essencialista ou colonial das categorias “colonização” e “pioneirismo” e a limitação das ciências humanas e sociais na compreensão dessa problemática, abrindo caminho para percebermos como o discurso acadêmico-científico também é influenciado por aquilo que considera mitos, ou seja, pela *doxa* de senso comum (BOURDIEU, 1989), evidenciando a ambivalência das ciências humanas e sociais entre a atividade de depuração ou “destruição” de alguns mitos sociais (ELIAS, 2008) em concomitância à (re)construção ou reprodução de outros.

A história do pioneirismo no sul do Brasil pode ser delimitada espacial, temporal e “eticamente”. Mas quais são, mais precisamente, os fundamentos do pioneirismo? Que trama social envolve sua gênese? Quem, quando, onde e como se definiu o que vem a representar o “pioneirismo” em questão? Tais questionamentos são basilares não para negar a história da colonização europeia (e, particularmente, não ibérica) no sul do país, mas, antes, para trazer à tona e colocar em perspectiva seus fundamentos, assim como os aspectos da realidade que o discurso do pioneirismo contribui para invisibilizar e os que ressalta e (re)cria discursivamente.

Esse discurso fundamenta-se num imaginário social (MIGNOLO, 2003) difuso, que abrange variados âmbitos da realidade e, sobretudo, num pensamento eurocêntrico, central para a cosmovisão ocidental de modernidade (LANDER, 2005). É possível observar traços do discurso do pioneirismo em espaços públicos, monumentos, nomes de ruas e prédios de cidades (COLOGNESE, 2011; GUILHERME, 2013), nas histórias de livros didáticos, em periódicos impressos, discursos de agentes políticos, na literatura memorialística e também nos saberes oriundos das ciências humanas e sociais. Como veremos a seguir, essas formas de produzir conhecimento, complexamente articuladas à

realidade social, contribuem na definição e na consagração do pioneirismo, isto é, da história e do conjunto de valores que representa.

Devida essa espécie de “dupla inscrição” da realidade social como trama social-histórica (contexto) e como texto *na* e *sobre a* trama, material (“concreto real”) e simbólico (“concreto pensado”) fundidos no discurso, há necessidade de estabelecer liames entre texto e contexto na análise, movendo-se entre as fronteiras do fato e suas representações discursivas, verificando como determinado fenômeno foi descrito, quando e por quem, para decifrar os possíveis interesses e relações em disputa na instituição de um determinado discurso de poder. Lembrando que o “poder” não se restringe à economia ou a política, abrangendo o poder de classificar, instituir, atribuir valor, significado, a autoridade sobre a intersubjetividade como poder de afirmar e estabelecer a “verdade”.

Conforme propõe Foucault (1996, p. 10), o discurso é um “objeto de desejo” humano, isto é, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar”. Mas o poder discursivo é imbricado ao poder material, ao poder de controle dos meios de (re)produção da vida. Assim, o poder não é a primazia do discurso ou da matéria, mas a relação complexa que conforma a realidade holística da vida. De acordo com Quijano (2002b), o poder é uma relação social que envolve dominação, exploração e conflito nos âmbitos do trabalho, da sexualidade, da autoridade coletiva e da subjetividade/intersubjetividade. Nessa perspectiva, a situação de classes sociais está imbricada ontologicamente à dinâmica discursiva das relações sociais.

Nesse sentido, a postura metodológica aqui mobilizada implica uma análise interpretativa e decolonial do discurso a contrapelo dos textos selecionados, não estritamente para analisar o que pode estar ou não oculto sob a letra, mas particularmente a própria diferença implicada na classificação e na descrição criativa da realidade, permitindo que emergjam seus silêncios e aspectos eurocêntricos. Considerando que o relato histórico do pioneirismo reproduz o silêncio da violência da colonização, uma das propostas desse capítulo é pensar o pioneirismo desde sua interioridade, mas em relação com sua exterioridade, pois “*el pensamiento desde la exterioridad es pensamiento fronterizo y abre las posibilidades a la diversidad*” (MIGNOLO, 2002, p. 235).

Para tornar visíveis os arrimos eurocêntricos do discurso do pioneirismo, cotejo-os com as características fundamentais da

cosmovisão de modernidade indicadas por Lander (2005, p. 33). Os eixos articuladores de tal cosmovisão são os seguintes: a) “a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas”); b) “a ‘naturalização’ tanto das relações sociais como da ‘natureza humana’ da sociedade liberal-capitalista”); c) “a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade”); e d) “a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (‘ciência’) em relação a todos os outros conhecimentos”. As separações próprias dessa sociedade indicadas na letra “c” são, ainda segundo Lander (2005, pp. 23-26): a) separação religiosa, judaico-cristã, entre Deus (o sagrado), o homem (o humano) e a natureza; b) (a partir da Ilustração francesa): ruptura ontológica entre corpo e mente, razão e mundo; c) separação entre sujeito e objeto; e d) separação entre tempo e espaço.

Selecionei textos literários-memorialistas e biográficos que versam sobre os “pioneiros colonizadores” no sul do país e trabalhos acadêmicos oriundos das ciências humanas e sociais, a maioria proveniente da ou concentrado na região em questão. Além desses materiais, mas com o mesmo propósito de encontrar as linhas de força subjacentes ao discurso do pioneirismo, também são destacadas algumas matérias de jornais, fragmento de textos de memoriais e o discurso de um prefeito na ocasião da inauguração de um monumento aos pioneiros. Esse material, por mais variado, detém caráter exemplar com relação aos pressupostos contidos no discurso do pioneirismo, selecionados a partir de leituras cujos critérios foram marcados pelo simples fato de mobilizar o tema “pioneirismo” no sul do Brasil.<sup>101</sup> Por fim, abordo trabalhos mais críticos com relação ao discurso do pioneirismo no sul que rompem com o imaginário essencialista sobre os ditos colonizadores pioneiros, mas que, na sua maioria, mantém-se dentro de prerrogativas eurocêntricas na medida em que não rompem com a colonialidade do poder/saber implícita nas ciências humanas e sociais, ou seja, procedem à crítica culturalista, mas não avançam à crítica epistêmica e decolonial.

## 5.1 O discurso do pioneirismo na literatura memorialística sulista

---

<sup>101</sup> A exceção é o texto de Vianna Moog, que não limita o pionismo ao sul do Brasil, indicando uma comparação entre colonizações: os “bandeirantes” (Brasil) e os “pioneiros” (Estados Unidos).

Nas primeiras páginas da obra memorialística “Semblantes de Pioneiros: vultos e fatos da colonização italiana no Rio Grande do Sul”, de Fidélis Dalcin Barbosa (1995 [1961]), há uma descrição bastante representativa do pioneirismo:

A nossa quota para a formação do capital social do Estado [brasileiro] não foi apenas de natureza econômica, material. Foi também étnica, religiosa, intelectual, moral, espiritual. [...] na partilha do espólio dos Pioneiros, a parte que nos coube e que nós mais apreciamos, não são as suas casas, as suas terras, o seus bens corpóreos. É, sobretudo, o seu acervo moral. É o seu amor de Deus, da Pátria e da Família. É o seu gosto de trabalho. É o seu sentido de ordem. É o seu respeito à autoridade. É o seu espírito de iniciativa e economia, a sua honradez, a sua fidelidade à palavra empenhada, o seu instinto de solidariedade social. Em suma, todo aquele conjunto de virtudes que constitui o núcleo, o cerne, a substância da personalidade humana. [...] o seu maior legado foi, e continua sendo para nós, aquele complexo de virtudes cristãs acima referido. Numa palavra, é o fermento, a energia, o dom divino da sua religião e do seu sangue. (BERNARDI *in* BARBOSA, 1995, p. 14)

Eis um exemplar sintético e representativo da autoimagem do colonizador pioneiro. Todos os elementos do poder destacados por Quijano (2002b) aí estão. O trabalho, como forma eticamente válida de relações de troca; a família, como controle dos recursos e produtos sexuais; a ordem, a pátria e o Estado como formas de controle da autoridade social; e o cristianismo como controle da subjetividade. Trata-se de um padrão de poder eurocêntrico, fundamentado na cosmovisão de modernidade. Além disso, é possível observar como as múltiplas separações indicadas por Lander estão presentes no discurso, que é marcado pela retórica da determinação, da força e da “boa moral” baseada na verdade maior, extra-humana de Deus. De uma “raça” superior, portanto, por deter o conhecimento da verdade (divina). O autor tangencia as realizações materiais dos pioneiros, mas concentra-se nos triunfos morais/culturais/simbólicos. A parte mais apreciada do espólio dos pioneiros, afirma, não são suas casas e terras, mas seu legado moral. O que isso pode significar? Deixemos a questão

“material” suspensa por um momento e nos concentremos no foco – e nos possíveis propósitos – do autor.

Esse discurso em tom missionário, comum ao civilizador cristão, é um traço recorrente na história da colonização do continente americano (MIGNOLO, 2003). Durante os dois primeiros séculos da colonização espanhola e portuguesa na América do Sul, embora “Civilização” também pudesse conotar “capitalismo” (WALLERSTEIN, 2007), a justificativa da missão civilizadora do Ocidente foi religiosa – e patriarcalista – até o século 18, deslocando-se para o eixo racionalista após a Ilustração europeia, seguindo o movimento de secularização ocidental, mas mantendo relações com o poder da Igreja por meio do Estado. Os “gentios” deveriam ser salvos do estado animalesco, antediluviano em que se encontravam, para que pudessem salvar suas almas – provavelmente também para que pudessem engrossar as fileiras de fiéis de uma Igreja que acabara de “rachar”<sup>102</sup> no que, antes, tratava-se de um bloco monolítico na Europa. De qualquer modo, em nome da fé em Deus e de sua propagação. “Deus”, “natureza” e “homem”, portanto, estão ontologicamente separados nesse discurso.

O caso da Companhia de Jesus e as chamadas reduções ou missões jesuíticas, verdadeiros aldeamentos indígenas, é emblemático nesse aspecto. O próprio idioma guarani foi codificado – escrito – pelos padres jesuítas. Nota-se que, desde o contato inicial entre as civilizações, a Igreja agiu disciplinarmente sobre os povos originários/indígenas. Embora com alguma ambivalência,<sup>103</sup> o discurso religioso contribuiu para a justificativa da colonização e para o encobrimento da violência. Afinal, na ótica do colonizador europeu, um povo “sem Deus, sem Rei e sem Lei” não era considerado “ser humano” no sentido pleno da expressão. Logo, o discurso religioso contribuiu para a disseminação e legitimação da cosmovisão ocidental. Isso indica como a naturalização da cosmovisão de modernidade é fundamental nesse discurso. Vejamos mais detidamente os termos utilizados por

---

<sup>102</sup> Refiro-me ao denominado Protestantismo, especialmente durante o período entre 1517 e 1648.

<sup>103</sup> Em alguns momentos os jesuítas contribuíram para a resistência dos guarani organizando, com lideranças autóctones como Sepé Tiarajú, pequenos batalhões contra os portugueses. Houve êxitos. Mas também não podemos nos esquecer que em certo momento a Companhia de Jesus foi expulsa das colônias e alimentavam uma rivalidade intensa com os portugueses, como no caso dos bandeirantes, portanto, uma aliança com os indígenas também poderia significar uma chance maior de autodefesa (CHIAVENATO, 1991).

Bernardi (*in* BARBOSA, 1995) para delinear e definir esse “complexo de virtudes cristãs” indicado.

A descrição do “acervo moral” a que se refere o autor é iniciada pela categoria “etnia”. Que é “etnia”? Basicamente (e abstratamente), uma “etnia” é um tipo de identidade cultural, isto é, um imaginário ou conjunto de representações que anima um grupo sociocultural atribuindo sentido a si, suas práticas e ao ambiente envolvente. Um “grupo étnico”, segundo Barth (1998), se define por meio da relação entre auto e hetero identidade, cujas fronteiras são erigidas sob premissas de origens comuns, consanguinidade e pureza racial. Mesmo a categoria científica “etnia”, segundo sociólogos como Weber (1999) e Bourdieu (2008), detém resíduos da categoria “perigosa”<sup>104</sup> que veio substituir: raça.

Etnia sugere uma raça humana e diversas entidades culturais (etnias). O termo “seu sangue”, que finaliza a citação destacada de Bernardi, indica que o sentido atribuído à categoria “etnia” refere-se a essa “pureza racial” sublinhada, uma raça supostamente divina, a raça branca “escolhida”. A etnia nesse caso remete a uma noção etnocêntrica de “origens comuns” e à “raça” como imagem aglutinadora da superioridade dos imigrantes “de origem”, particularmente por meio de uma “construção trinária” (WEBER, 2002) do imaginário sobre a colonização não ibérica no sul do país. Trinária porque considera que a região foi colonizada por descendentes de “alemães”, “italianos” e “poloneses”, em suma. Tais classificações passam ao largo da heterogeneidade interna das coletividades sociais que pretendem descrever, classificação que promove um imaginário unificado entre grupos que por vezes nem sequer falavam a mesma língua. Os primeiros “alemães” e “italianos” a chegarem ao Brasil saíram de suas terras de origem antes das respectivas unificações nacionais, por exemplo. Esse aspecto do discurso vai ao encontro da primeira característica da cosmovisão de modernidade indicada por Lander (2005, p. 33), a “classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas”. Além disso,

a visualização dos três grandes grupos de imigrantes é caudatária de uma outra: a que distinguiu os “brasileiros” dos “de origem”. Presente tanto no Rio Grande do Sul quanto em

---

<sup>104</sup> Tornou-se perigosa para o Ocidente a partir do holocausto, mas já havia servido para justificar a escravização dos povos oriundos do continente africano e o genocídio dos povos originários do continente americano.



Santa Catarina [...], essa singular classificação, na qual um dos termos é construído com a pressuposição “de”, tem a peculiaridade de sobrepor-se à tradicional classificação que divide a sociedade brasileira em negros e brancos, pois a categoria “brasileiros”, entenda-se lusobrasileiros, engloba tanto negros, índios e mestiços, quanto brancos descendentes de portugueses. (WEBER, 2002, p. 209)

Mas onde está a hierarquia, o sentido de superioridade da raça que vem quase sempre embutido nesse discurso? Na sequência surge o “amor de Deus”. Como se sabe esse juízo se justifica por si só. Não há que se explicar a submissão a “Ele”, pois está fora do jogo, logo, não é tido como um valor, mas como uma verdade. Deus é neutro e imparcial, e, por isso mesmo, detém a qualidade suprema de um justo legislador, está separado ontologicamente da natureza e da humanidade. E quais valores “Deus” privilegia? Curiosamente, a descrição a seguir é praticamente uma definição inversa das civilizações originárias observadas pela ótica do colonizador europeu: “Amor de Deus”, “Pátria”, “Família”. “Gosto de trabalho”, “sentido de ordem”, “respeito à autoridade”. “Espírito de iniciativa e economia”, “honradez”, “fidelidade à palavra empenhada”. Os valores destacados coincidem aos valores que (supostamente) faltam aos povos originários. Cada termo parece ser uma perfeita oposição assimétrica dessa suposta ausência.

Assim, não pode haver qualquer coisa que se pareça com uma “pátria” entre os povos originários. Ou então como uma “família”, já que vivem todos juntos, diferentemente do formato da família nuclear ligada ao imaginário do pioneirismo. Ao trabalho sabe-se que são avessos, pois trabalho é o cerne da autoimagem do colonizador (MEMMI, 2007). Ordem não pode haver no mato: selva é caos! Autoridade, lei, não lhes cai bem. “Economia”, “honradez”, “fidelidade à palavra empenhada”, nessa ótica, possui apenas quem faz negócio, quem compra e vende, adquire propriedade, ou seja, apenas indivíduos, cidadãos(ãs), aqueles que ocupam o lado interno das fronteiras da “*commonwealth*” (LOSURDO, 2006). As supostas qualidades dos colonizadores pioneiros são basicamente o inverso do que se consideram os vícios daqueles que foram classificados como “bugres”. Conforme argumenta Carvalho (2008, p. 515), desde o primeiro século da colonização europeia “encontrava-se disseminada a glosa que o desconhecimento das letras ‘f’, ‘l’ e ‘r’ na língua tupi explicaria o fato

dos grupos indígenas viverem sem justiça e desordenadamente, ou seja, por não terem fé, nem lei e nem rei” (CARVALHO, 2008, p. 515).

O arremate é explícito, embora sutil. O caráter do pioneiro colonizador define-se “em suma, [por] todo aquele conjunto de virtudes que constitui o núcleo, o cerne, a substância da personalidade humana”. Somos induzidos a pensar que o que destoa desse padrão de “personalidade humana”, quem não detém essa “substância” (no sangue?) está excluído da humanidade. Aqui se manifesta explicitamente o aspecto desumanizador desse discurso. Fica visível a diferença colonial e a colonialidade do poder/saber subjacentes ao discurso do pioneirismo.

Mas voltando à pergunta acima colocada, sobre o que poderia significar o foco no âmbito cultural em vez do material: ora, o pioneiro fez mais que progredir materialmente. Estabeleceu a civilização, particularmente no sul do país aonde a colonização chegou com maior intensidade a partir do século 19. As casas e terras representam, também, o triunfo dos brancos sobre a selva, logo, sobre tudo que ali existia, inclusive os povos que ali viviam. A floresta se transfigura em terra, fazendas, cidades; enquanto as árvores em casas, prédios, pontes. A violência da colonização não é o aspecto mais belo e comovente dessa história, portanto, é possivelmente mais eficaz uma retórica concentrada nas edificações culturais dos pioneiros, em sua iniciativa de criar e manter uma ordem social (relativamente) estável, por meio do trabalho e do zelo com o próximo, de acordo com a tradição cristã. Embora não condizente com a realidade, essa é uma bela imagem da colonização, agradável – e aceitável – para a consciência dos pioneiros. Por outro lado, em vez de um oásis reconfortante de certeza e verdade, também pode servir como um dissuasor, uma sombra sobre e/ou uma “justificativa” para o genocídio praticado pela colonização europeia. Na tradição de pensamento ocidental ao menos desde Maquiavel (1987) os fins justificam os meios, o que Weber (1999; 2004) considerou o tipo de ação preponderante na modernidade, isto é, a ação racional para fins e a instrumentalidade das relações sociais nessa perspectiva de ação social. E qual fim poderia ser melhor do que aquele baseado na própria escatologia bíblica, onde os servos de Deus viverão numa sociedade harmônica e prodigiosa, pura? Sociedade, aliás, análoga ao “paraíso secular” proposto pelo racionalismo. Em termos de poder discursivo e utopias de felicidade eterna, não obstante às separações ontológicas próprias da cosmovisão de modernidade, cristianismo e racionalismo mantêm parâmetros análogos (FEYERABEND, 2011).

Começam a surgir os laços entre o discurso do pioneirismo e a cosmovisão de modernidade, respaldados num lugar epistêmico em comum: o pensamento eurocêntrico, cujo sujeito é o “indivíduo civilizado”, objetivado no cidadão. A categoria “civilização” é baseada em todo aquele conjunto de valores que faz com que o ocidente se julgue superior a outras civilizações. Como reconhece Elias (1994, p. 23), a categoria civilização “expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo”, a própria “consciência nacional”. Assim, “resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas ‘mais primitivas’”.

A capacidade humana de representar a si própria e ao mundo é atribuída ao potencial epistêmico e imaginário próprio da espécie humana. Proporciona a criação de realidades com aparência de verdade, tão bem definidas como “civilização” ou “pioneirismo”. Assim, o imaginário não é um reflexo, mas parte constituinte da realidade. Devemos reter que a imaginação não é apenas imaginação fabulosa; mas imaginação criadora. É essa capacidade criadora da imaginação a responsável pelo surgimento dos relatos históricos, por exemplo, que atravessam e dão sentidos aos fatos. É ela também responsável pelo surgimento de discursos e imagens identitárias, atribuindo significado às identidades culturais, estabelecendo e guarnecendo suas fronteiras por meio da diferenciação e da alteridade, emprestando sentido e aparência de unidade às diferentes coletividades humanas. O imaginário social também está relacionado à base material da vida, como modo de dar sentido às relações sociais de produção.

Deteria um discurso o poder de subverter as condições estruturais da vida coletiva? O discurso é instrumento fundamental na constituição, manutenção e transformação do poder, logo, da realidade. Uma vez que a cultura não é constituída apenas pela ordem socioeconômica, mas pelas relações de gênero, etnias, gerações, tradições religiosas/espirituais, linguagem (etc.), não há uma visão da cultura como desdobramento de uma ordem econômica e/ou política. É preciso ter em mente que o controle e a manipulação dos discursos proporcionam a canalização de energias coletivas em determinados sentidos, orientando ação social e influenciando ou moldando as escolhas individuais e coletivas. Deter os mecanismos de controle da opinião pública, por exemplo, pode ter efeitos agudos em todas as esferas da vida, como nos prova o domínio ideológico do Partido Nazista na Alemanha. Nesse sentido, mesmo as esferas instituídas pelas Ciências Humanas e Sociais (cultura, política, economia) são vistas

como altamente heterônomas, co-determinantes. Certo é que a transformação social exige mais do que uma transformação dos discursos, para isso é necessário a mudança nas relações de produção da vida material/econômica; mas a mudança do discurso é parte constituinte de qualquer transformação social, pois está imbricada à esfera de produção cultural das sociedades. Vejamos a seguir outro exemplo do discurso do pioneirismo.

Na chamada região Oeste do Paraná, mais especificamente na cidade de Toledo, local de povoamento do tipo colonização racional/sistemática,<sup>105</sup> fomenta-se o discurso do pioneiro colonizador. Praticamente toda a narrativa histórica da cidade e da região é calcada tanto no evento da colonização não ibérica como no discurso do pioneirismo (LÂNGARO, 2012). No caso da cidade de Toledo destaca-se também uma considerável literatura memorialística, o investimento público na construção de parques, monumentos e museus voltados à propagação do discurso do pioneirismo, assim como em outros tantos municípios cujo ponto de partida do relato histórico pauta-se pela colonização de tipo europeu. Segue um fragmento do texto “A crise e o amor a Toledo” publicado pelo editorial do “Jornal do Oeste” no dia 14 de dezembro de 1996 (LÂNGARO, 2012, p. 318):

Como maior produtor agropecuário do Paraná e detentor do maior rebanho suíno, maior plantel de aves, maior parque de máquinas agrícolas e maior abatedor/frigorífico do estado, Toledo não poderia se render às dificuldades como se rendeu, porque isso, entre outras coisas, representa um desrespeito ao legado dos pioneiros, que enfrentaram desafios bem maiores, sem contar com os recursos da atualidade, na tarefa de implantar uma nova e moderna cidade, num território distante e coberto pela floresta intocada. Se hoje faltam recursos para a organização de festejos mais pomposos, no início da colonização não havia dinheiro [ilegível] despesas básicas e inadiáveis, mas os pioneiros souberam superar todos os obstáculos, numa demonstração de coragem, determinação e persistência, que não poderia [ilegível] sendo ignorada pelas novas gerações.

---

<sup>105</sup> Cf. Bao, 2017.

Em certo sentido, quem define o passado define também as orientações do futuro. Melhor dizendo, quem conta a história detém certo poder de inculcar valores, de definir imaginários, pois “uma das funções dos imaginários sociais consiste na organização e no domínio do tempo coletivo sobre o plano simbólico” (BACZKO, 1991, p. 09. *Tradução livre*). Ao mesmo tempo porta-vozes e formadores de opinião, os meios de comunicação detém certo poder social: o poder do discurso. Nesse caso, relembram aos empresários e gestores suas origens, pautados na geração pioneira e o desrespeito proveniente de uma atitude “covarde” perante a memória dos agentes da modernidade e da história ali onde, antes, imperava a “floresta intocada”. Qual a lição a se extrair desse sermão? Se hoje Toledo é uma cidade moderna, líder em alguns ramos de produção agrícola no estado é devido à ação dos pioneiros e tal atitude deve servir perpetuamente como modelo de conduta aos novos gestores do local, como um legado moral. Entende-se que esse legado moral tende a proporcionar uma sociedade modernizada, onde a visão capitalista de trabalho ocupa um lugar central. Nessa passagem discursiva podemos observar tanto “a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas)”, indicando a modernidade do local, como “a ‘naturalização’ tanto das relações sociais como da ‘natureza humana’ da sociedade liberal-capitalista” (LANDER, 2005, p. 33). Se a “modernidade” é o fundo imaginário do pioneirismo, o que impulsiona uma sociedade nesse sentido é o “progresso”, no qual os graus de “desenvolvimento” (“subdesenvolvido”, “em desenvolvimento”, “desenvolvido”) servem como referência métrica para se comparar os níveis de “modernização” entre as sociedades, posicionando hierarquicamente os países de Primeiro Mundo em relação aos demais. Segue abaixo outro fragmento de texto, ainda sobre a cidade de Toledo, agora a partir da obra “Toledo e sua história”, financiada pelo poder público na década de 1980.

De faces cansadas e muitas vezes ocultas, esquecidos em sua grandiosidade discreta, de mãos ágeis e calejadas de desconhecidos pioneiros também se construiu a história de Toledo. A esses homens, que com sofreguidão e coragem lutaram e morreram por objetivos comuns, que foram até, quem sabe, deixados no anonimato, se deve a

consolidação do progresso e desenvolvimento de toda uma região. (SILVA; BRAGAGNOLLO; MACIEL, 1988, p. 67)

Malgrado o tom romântico que colore a “condição heroica” da imagem dos pioneiros, cabe destacarmos as noções de “progresso” e “desenvolvimento” que justificam tamanha penitência do colonizador. Articuladas em princípios eurocêntricos, tais categorias por um lado justificam a dominação exercida globalmente pelas nações ocidentais mais poderosas e, por outro, legitimam um discurso histórico linear e ocidentalista (MIGNOLO, 2003). O pioneirismo está ligado à ideia de progresso que, por si só já é uma ideia abstrata criada a partir de uma realidade empírica determinada. O progresso, assim como o pioneirismo, são discursos fundamentados numa perspectiva evolucionista, no triunfo da fábrica e do capitalismo, do moderno Estado-nação como jóia da secularização. No otimismo dos filósofos de que a “iluminação racional” traria o desabrochar da consciência humana, conduzindo a espécie a uma condição de maturidade da qual apenas uma verdadeira civilização poderia gozar. A partir desses marcos, os critérios para se chegar a tal condição são ditados pela tradição ocidental e por aqueles que se dizem herdeiros dos fundadores da razão.

Assim, baseados em determinado ideal de progresso e modernidade, as nações ocidentais desenvolvidas definem o devir das outras civilizações do planeta, estabelecendo o seu grau de “desenvolvimento” a partir de seu desempenho com referência ao Primeiro Mundo. Lander (2005, p. 33) argumenta que

a partir do estabelecimento do padrão de desenvolvimento ocidental como norma, ao final da Segunda Guerra Mundial, dá-se a “invenção” do desenvolvimento, produzindo-se substanciais mudanças nas formas como se concebem as relações entre os países ricos e pobres. (LANDER, 2005 p. 42)

Lângaro (2012, p. 15) afirma que “carregados de sentidos, ambos os termos [‘colonização’ e ‘pioneirismo’] procuram firmar domínios nos lugares ‘colonizados’ e realimentar relações sociais e de poder que ali se estabeleceram”. São relações de poder que remontam não apenas ao processo de colonialismo interno (CASANOVA, 2006) promovido pelo Império no século 19, mas à fase da colonização ibérica, que logrou assentar uma ordem institucional no território que hoje compõe as

fronteiras do Brasil. A chegada posterior dos imigrantes não ibéricos é um desdobramento parcialmente causal do primeiro movimento, pois caso não houvesse invasão e dominação ibérica, os europeus do século 19 não seriam vistos como “imigrantes” – isto é, o processo de dominação por ele promovido não seria compreendido como “natural”.

A categoria “imigrante” é articulada ao Estado. Note-se que os conquistadores portugueses e espanhóis não são considerados imigrantes, pois subentende-se que não havia ordem política nos territórios invadidos. Os açorianos chegados entre 1815 e 1822 ao Brasil, por exemplo, enquanto subordinados a um mesmo Estado – Reino Unido de Brasil, Portugal e Algarves –, não foram considerados imigrantes (SANTOS, 2017, p. 232). Isso não se define apenas pelas “origens comuns”, mas pela própria ótica do Estado como aglutinador da identidade. Se observarmos pela ótica dos povos originários, percebemos o caráter eurocêntrico da categoria “imigração” no sentido exposto. Para esses povos os imigrantes açorianos ou não ibéricos foram tão invasores quanto os primeiros espanhóis e portugueses, sem grandes distinções, como continuidade do processo de expansão da sociedade colonial. Assim, a categoria “imigração” – assim como “colonização” – vincula-se às classificações eurocêntricas e à razão de Estado. Essa naturalização faz parte das práticas do colonizador que observa, avalia e age a partir do pensamento eurocêntrico. Wallerstein (2007, p. 63) destaca que, durante o século 18, por exemplo, o domínio colonial era relativamente legítimo para os europeus, pois nesse processo de naturalização da dominação colonial à medida que o debate avançava “a discussão concentrou-se principalmente no direito à autonomia dos colonizadores europeus nessas regiões, e não no modo como os europeus deveriam se relacionar com a população indígena”.

O discurso do pioneirismo é duplamente regionalista: integra tanto a representação de “Sul do Brasil” como região “desenvolvida” no interior do país, como a de “Europa” como origem da “civilização” e da “modernidade”. Além disso, é uma forma de projetar-se para o passado e para o futuro, pois institui o início de algo que deve continuar. O passado é coincidente com o início da “civilização”, do “progresso” e da “modernidade”, importadas diretamente da Europa ocidental. Todas essas categorias, abstratas em si, estão impregnadas de uma visão eurocêntrica da realidade, de uma linearidade histórica teleologicamente marcada e unilateral que opera uma separação entre tempo e espaço.

Antes de continuar o argumento, gostaria de me deter um pouco mais sobre a obra de Fidélis Dalcin Barbosa (1915-1997), jornalista e escritor sobre a colonização italiana no Rio Grande do Sul. Essa espécie

de literatura memorialística, com narrativa basicamente descritiva sobre fatos da colonização italiana, é embalada por um elogio à “odisseia dos imigrantes”. Maciel (2007) argumenta, a partir das obras “Semblantes de Pioneiros” (1995) e “O campo dos bugres” (1975), do mesmo autor, que os textos condensam a manifestação discursiva de uma italianidade bem definida (família, religião, trabalho) e a heroicização da história dos chamados pioneiros. O imigrante não ibérico passa a se distinguir e a ser distinguido do português, dos afrodescendentes e dos povos originários/índigenas e desponta como o segmento sociocultural destinado a dirigir o processo de modernização do país a partir do sul. Sua vocação histórica é tingida com as cores do destino na condução da nação à modernidade.

“Semblantes de pioneiros” é composta por uma narrativa descritiva do que Fidélis Barbosa chamou de “odisseia” e “epopeia” do imigrante não ibérico. No capítulo cinco, “Bugreiros”, descreve o “índio feroz”, “crudelíssimos selvagens” de “olhos negros e mongólicos” (BARBOSA, 1995, p. 76) que perambulavam pelos locais de colonização. Narra como os imigrantes italianos na região de Tubarão e Criciúma, em Santa Catarina, viram-se acuados pelos chamados botocudos depois de certo tempo de penetração nos territórios por eles ocupados. Narra ataques a plantações de milho e a animais, provocados pelos ditos selvagens com “cruel fereza” (*Idem*, p. 78). Leia-se ataques de feras da mata, não propriamente de outros humanos que ocupavam aqueles territórios. Segundo Todorov (2010a, pp. 269-270) observa-se três dimensões nas relações do “nós” com a alteridade: a) um julgamento de valor, plano axiológico (o outro é bom ou mau); b) distanciamento ou aproximação, plano praxiológico (identificou-me ou não com o outro, adoto seus valores ou não); c) conheço ou ignoro a identidade do outro (plano epistêmico). A dificuldade não reside propriamente em reconhecer-se a animalidade, a frieza e a selvageria dos habitantes da floresta; reside, isto sim, em não reconhecer essas mesmas características nos, denominados, civilizados. Quão civilizado e racional foi, entretanto, o processo colonizador europeu?

Barbosa lembra-se que, como não possuíam conhecimento necessário para encontrar os povos originários na floresta, os colonizadores criaram os grupos de “Bugreiros”, agentes especializados na execução desses povos. Eram eficazes em “surprender o bugre dormindo na ocará, como bicho na toca” (BARBOSA, 1995, p. 80). Encurralavam-nos em suas moradias e provocaram carnificinas, nas quais cortavam as orelhas das pessoas para tê-las como evidências do êxito e receber o pagamento pelo trabalho. As crianças, muitas vezes,



eram levadas para a casa dos colonos e incorporadas na família colonial como serviçais. Alguns desses bugreiros “como Nicola Baldessar e Natal Coral, deixaram legendária fama de heróis, jamais se apagando da memória dos descendentes de imigrantes italianos” (BARBOSA, 1995, p. 81). Assim, conseguiram diminuir a “aparição desses implacáveis inimigos da civilização” (*Idem*, p. 81).

Ribeiro (1995, p. 146-147) anota que “vastas áreas entregues à colonização estrangeira, principalmente alemã, viviam convulsionadas por bugreiros pagos pelos colonos para limpar suas terras do incômodo invasor”. Assim como em praticamente todo continente Americano, o território que compõe hoje a região Sul do Brasil, além do Paraguai, Uruguai e uma parte da Argentina, foram ocupados durante milênios por povos que precederam os portugueses e espanhóis. Entre eles os Laklaño-Xokleng, Guaraní e Kaingang, tidos como os últimos povos indígenas procedentes dessa parte do sul. Paradoxalmente, tal discurso expressa um projeto de nação peculiarmente universalista: “todos estamos destinados a formar um só amálgama social, um só bloco étnico, uma só nação coesa, a qual, mais dia menos dia, há de implantar a ordem e fazer florir a civilização cristã nesse imenso império que é o Brasil” (BERNARDI *in* BARBOSA, 1995, p. 12). Mas trata-se de um universalismo eurocêntrico, que não vai além da diferença colonial. Em seguida, afirma: “é bem de ver o que sucederá daqui a cem ou duzentos anos, quando os descendentes dos Pioneiros [...] se distinguirem no exercício de cargos [...] nos governos dos estados e da própria União” (*Idem*, p. 13).

Na visão do pioneiro colonizador o progresso deve vir pela sua obra. Pelo advento da pátria e da ordem, da “modernidade”, cujo lado obscuro é o genocídio dos povos originários e a subalternização e pauperização de outros tantos. Como vemos, trata-se de um pensamento eurocêntrico imbricado com noções de “raça”, “religião”, “família”, “progresso”, “modernidade” e dotado de fortes traços regionalistas, pelo fato dos ditos pioneiros serem identificados na maioria dos casos com imigrantes colonizadores não ibéricos chegados a partir do século 19, novamente, em oposição às supostas ausências dos povos originários. Assim, no romance “Te arranca alemão-batata”, de Rui Nedel (1986), o autor retrata as dificuldades da colonização alemã em São Leopoldo (1824) e a vida nem sempre disciplinada de outra colônia no Rio Grande do Sul em inícios do século 20. Afora a exposição das fraquezas e vícios de suas personagens e sua inadequação para o trabalho intenso, sempre tema importante na colonização, o olhar sobre o pioneirismo mantém o tom apologetico e laudatório, distinguindo-os inclusive do “caboclo”,

que surge no texto sob o estereótipo da preguiça e da inferioridade sociocultural e étnico-racial.

Em “Verde Vale”, de Urda Klueger (2003), a ênfase discursiva segue o mesmo padrão, no qual o pioneirismo representa uma trajetória marcada pelas dificuldades enfrentadas pelos imigrantes e colonizadores pioneiros no traslado até as novas terras, no alojamento, e, depois, no desbravamento cotidiano da floresta, o enfrentamento com animais ferozes e “índios”. À ética do trabalho, presente na perseverança e no sucesso da colonização, soma-se a ética religiosa e a vida comunitária. E assim justifica-se, não incorretamente, mas unilateralmente, o sucesso da colonização: muito embora o processo fosse penoso, deve-se à ética do trabalho, à persistência na empresa de desbravar e amansar a terra, a conquista do espaço à civilização. A religião como disciplina moral e a família como ordem patriarcal e unidade de produção e consumo.

Há de se reconhecer que os desafios impostos pelo projeto de ocupar espaços de floresta e transformá-los em unidades produtivas, sobrevivendo distante de centros urbanos e com mínimos recursos, muitas vezes mesmo na miséria, é tarefa difícil. A experiência dos colonizadores pioneiros europeus o evidencia. Também por isso nem todas as tentativas de colonização logravam êxito. Há relatos tanto de colônias que não prosperaram como de outras nas quais os colonos e colonas adequaram-se ao meio, vivendo mais ao modo de “caboclos” que à maneira propriamente colonial (SEYFERTH, 2002). De qualquer modo, a batalha da civilização é sempre destacada. Batalha árdua é verdade, mas que se considera vencida. Este é o êxito maior dos pioneiros, pelo trabalho, a autoridade e a fé, submeter natureza à cultura. Aqui podemos observar o predomínio de uma das separações ontológicas proporcionadas pela cosmovisão de modernidade, isto é, a “separação religiosa, judaico-cristã, entre Deus (o sagrado), o homem (o humano) e a natureza” (LANDER, 2005, p. 23-26).

A obra de Cristina Baumgarten, “A geografia da esperança: um romance dos pioneiros de Blumenau” (2002), considerada um “romance histórico” pela autora, também é representativa do discurso acerca da colonização (nesse caso alemã) e do pioneirismo no sul do país. O texto do romance se confunde com o relato histórico, dividido pela ótica dos pioneiros. O prefácio, escrito pelo então prefeito de Blumenau, Décio Lima, tece loas ao pioneirismo relacionado à colonização da cidade, ou a “saga dos colonizadores alemães”, a “trajetória dos pioneiros”, indicando como é “impossível descartar nossas modernas conquistas da herança de persistência dos primeiros blumenauenses”, considerada a “razão para nosso progresso” e contribuindo para o “fortalecimento de

nossas convicções e valores mais puros” (LIMA *in* BAUMGARTEN, 2002, p. 03). A associação do pioneirismo com o progresso e a modernidade é invariavelmente o canal de ligação com o legado universalista histórico ocidental, mais precisamente europeu. A saga, as dificuldades de um início precário e a vitória por meio da disciplina do trabalho (e da religião em outros momentos) são os elementos que destacam esses colonizadores de outros ocupantes/habitantes da região.

O que se distingue, no fundo, não são simplesmente os modelos de “colonização” (ocupação e relação com a vida orgânica, a “terra”), mas os próprios agentes, os seres humanos, pois justifica o “sucesso” do empreendimento devido ao escopo moral e ético (cultural) de determinados povos em relação a outros, onde a colonização alemã ocupa o topo da hierarquia, seguida por outros europeus não ibéricos (italianos, poloneses, suíços, franceses, dinamarqueses etc.) e pelos ibéricos (espanhóis e portugueses). No imaginário do pioneirismo a colonização lusa figura como rudimentar, atrasada e pouco sedimentada no trabalho, particularmente agrícola. “Caboclos” e “indígenas” ficam excluídos da história local nesse pensamento eurocêntrico. Ao longo do romance a autora narra as dificuldades e méritos da colonização por meio das personagens características desses espaços coloniais. É uma das obras que reafirma o ideal colonizador e o benefício da colonização para a sociedade, mesmo que sub-repticiamente. As imagens giram em torno do trabalho, da culinária, dos campos, das festas, das dificuldades, dos méritos. Uma das personagens trata-se de Hermann Blumenau, isto é, não necessariamente uma personagem, mas o próprio fundador da colônia Blumenau. É um romance laudatório, como tantas outras literaturas memorialísticas oriundas dos espaços de colonização do sul do país. Além de romances há literaturas memorialísticas e biografias escritas e publicadas por todo o sul do país. Elas ajudam a contar partes da história da colonização e do pioneirismo. Entre elas podemos destacar Beal (2009) com “Tempo de heróis: a parte esquecida da história de Toledo, que o tempo não conseguiu apagar”; Niederauer (2004) com “Toledo no Paraná: a história de um latifúndio improdutivo, sua reforma agrária, sua colonização, seu progresso”; Buchele (2002), “O pioneiro: Caetano Chiuchetta (1900-1995)”; e Silva (1987), “O oeste catarinense: memórias de um pioneiro”, entre outros. Conforme destaca Santos (2014, pp. 44-45):

Ao construir o lugar do pioneiro, colonizador e civilizador para si, os imigrantes italianos e seus descendentes determinaram também o lugar dos

outros moradores da terra. Para os negros e índios foi atribuído o papel de selvagens e incultos, para os descendentes de portugueses o papel de pessoas sem refinamento e de maneiras rudes, julgamento já expresso no apelido pelo qual eles são conhecidos: “pelo duro” - uma designação regional para o que em São Paulo se conhece como “casca grossa”.

Nas palavras de Porto-Gonçalves (2005, p. 10), no imaginário regionalista brasileiro “há o nordestino, o sulista e o nortista, mas não há o sudestino, nem o centro-oestista. Afinal, o sudeste é o centro e, como tal, não é a parte. É o todo!”. Em termos de Brasil, a região centro-oeste é compreendida como uma extensão do centro. No excerto a seguir, extraído do texto “Os desbravadores” presente no “Memorial do Pioneiro”, monumento erguido na cidade de Londrina-PR, em memória dos pioneiros, consta o seguinte:

Mesmo antes de 1929, quando chegou a primeira caravana da cia. de terras Norte do Paraná, alguns homens de coragem se aventuraram na grande floresta que dominava a terra vermelha. Foram eles os desbravadores da futura Londrina. A eles nosso respeito e admiração.

Monumentos em homenagem à memória dos colonizadores pioneiros europeus estão dispostos por cidades de todo país. No sul, há vários. Há monumentos a pioneiros e desbravadores desde as capitais até as pequenas cidades do interior. A prefeitura da cidade de Toledo-PR, por meio do museu municipal, construiu um monumento em 2011. No dia cinco de novembro de 2014, a prefeitura municipal de Nova Santa Rosa, interior do Paraná, inaugurou seu “Memorial ao Colonizador”. Destaco uma parte da reportagem (feita por um noticiário local)<sup>106</sup> e o discurso do então prefeito da cidade, Rodrigo Fernandes (fala do prefeito entre aspas):

O Memorial ao Colonizador, de acordo com o prefeito de Nova Santa Rosa, Rodrigo Fernandes, foi uma forma que a administração municipal

---

<sup>106</sup> Informações extraídas do sítio eletrônico “aquiagora.net” no dia 15-03-2015. Disponível em: <http://aquiagora.net/noticias/ver/44656/>

encontrou de reconhecer e homenagear os pioneiros, os colonizadores de Nova Santa Rosa. Além do prédio do Memorial, em estilo germânico, também foram gravados em placas de alumínio os nomes dos pioneiros, que chegaram entre 1950 e 1959 ao município. “Escolhemos os primeiros dez anos como critério sociológico, como uma forma de homenagear aqueles que chegaram nesse período e iniciaram a construção de Nova Santa Rosa. Esta é uma obra que coloca o nome dos colonizadores e de sua descendência mais uma vez na história do Município, porque antes eles faziam parte da história, mas agora, além disso, o poder público expressa em um Memorial e em placas o reconhecimento e orgulho pelo legado dos nossos pioneiros”, enfatiza o prefeito de Nova Santa Rosa, Rodrigo Fernandes.

Convencionalmente, os colonizadores pioneiros são identificados aos europeus, nesse caso germânicos, reconhecidos como os portadores da alvorada da história local, muito embora saibamos que toda essa região era ocupada há milênios por civilizações originárias. Porém, dificilmente se vê em uma cidade um monumento aos povos originários.

Mas há algo ainda mais curioso nesse discurso. Segundo o prefeito, “escolhemos os primeiros dez anos como **critério sociológico**, como uma forma de homenagear aqueles que chegaram nesse período e iniciaram a construção de Nova Santa Rosa” (*Grifos meus*). Seriam as ciências sociais, a sociologia no caso, coniventes aos interesses dos dominadores? Como a sociologia estabeleceu um critério temporal para o pioneirismo? Quais seriam os indicadores criados para tais pressupostos metodológicos?

Sabemos que as ciências humanas e sociais contribuíram e contribuem para a naturalização das relações sociais surgidas a partir da modernidade/colonialidade. De acordo com Lander (2005, p. 35), “com as Ciências Humanas dá-se o processo de cientificação da sociedade liberal, sua objetivação e universalização e, portanto, sua *naturalização*”. Não é incomum os discursos político e científico partirem de um mesmo indivíduo, embora algumas vezes essa atitude seja escamoteada e/ou intolерada – especialmente entre os últimos. Vejamos então quais as características do discurso do pioneirismo a

partir da enunciação científica, particularmente dos relatos historiográficos.

## 5.2 O discurso do pioneirismo desde as Ciências Humanas e Sociais

Por meio da leitura crítica dos textos acadêmico-científicos que mobilizam a categoria “pioneirismo”, boa parcela concentrada no campo historiográfico, é possível evidenciar como esse discurso, mesmo nas Ciências Humanas e Sociais, está impregnado por um pensamento eurocêntrico, pautado na colonialidade do saber. Em alguns casos produzindo uma naturalização que toma “pioneirismo” como sinônimo exclusivo de povoamento do tipo colonização racional/sistemática, identificando os pioneiros colonizadores, basicamente, aos imigrantes não ibéricos – com pequenas variações, porém, mormente marginalizando ou excluindo os povos originários. Como veremos, mesmo os trabalhos mais críticos sobre pioneirismo não ultrapassam, nas análises, os limites epistemológicos da colonialidade do saber.

De acordo com a perspectiva aqui delineada o discurso das Ciências Humanas e Sociais também comportam imaginários. Na medida em que o dito “prever para prover” pode ser lido como uma das máximas científicas, por exemplo, podemos perguntar, juntamente com Bachelard (1998), como prever sem mobilizar a imaginação? Ou ainda “como elaborar hipóteses, diretrizes para as investigações, sem o recurso da imaginação?” (TEVES, 2002, p. 60). Concordo que “imaginação” não é o mesmo que “saber científico” – produto dos filtros da lógica e da empiria; porém a imaginação está na raiz do fazer científico, como pulsão criativa, como especulação do (im)possível. Capacidade imaginativa que também repousa na criação das letras, da geometria, da matemática, da astronomia, das artes. O método científico não exige, necessariamente, uma abstração entre compreensão e explicação, pois se trata de dimensões inseparáveis do processo intelectual. Além disso, a Ciência não reconhece um padrão teórico e metodológico absolutamente universal (FEYERABEND, 2011). Como não há uma única interpretação crível sobre os fenômenos, o cientista pode ser aproximado do escritor, daquele que também “cria” em vez de limitar-se a “descobrir” (TEVES, 2002).

Segundo Baczko (1991, p. 12), “as ciências humanistas puseram em evidência que todo poder, e particularmente o poder político, estão rodeados de representações coletivas e que, para ele, o âmbito do imaginário e do simbólico é um lugar estratégico”. Isso também inclui o poder do discurso científico, articulado como colonialidade do saber.

Nas palavras de Castoriadis (1982, p. 13) “todo pensamento, qualquer que seja ele e qualquer que seja seu ‘objeto’, é apenas um modo e uma forma do fazer social-histórico”. Isto é, para satisfazer a necessidade de sentidos, a humanidade os cria. Portanto, o imaginário não é um “reflexo” da realidade, como num jogo de espelhos, mas parte instituinte da realidade mesma. Não é mera “imagem de algo”, mas criação incessante.

No Brasil, o discurso do pioneirismo emerge nos campos literário e científico em meados do século 20. Na década de 1940 o discurso geográfico operacionalizou a categoria “zona pioneira” ou “frente pioneira”, considerando pioneiros os agentes das frentes promotoras da expansão da sociedade nacional, em detrimento dos que já habitavam o território. “Quando difundiram no Brasil o conceito de frente pioneira, os geógrafos mal viam os índios no cenário construído por seu olhar dirigido” (MARTINS, 2009, p. 135). O geógrafo alemão Leo Waibel, por exemplo, publicou, em 1949, artigo intitulado “Princípios da colonização europeia no sul do Brasil” e, em 1955, “As zonas pioneiras do Brasil”. Nos fundamentos da concepção de “frente pioneira” há ideia de que o pioneirismo é a introdução de uma novidade, um novo modelo de relações sociais baseado no mercado e na burocracia, na contratualidade das relações. Pressupõe, portanto, o que se compreende por relações sociais modernas. O discurso do pioneirismo, particularmente na historiografia, se baseou na categoria “frente pioneira” da geografia para associar aos princípios da colonização não ibérica. No entanto, a categoria “pioneirismo” não é idêntica à “frente pioneira”, enquanto a segunda pretende servir mais como categoria descritiva explicativa do processo de expansão da colonização europeia, a primeira é incorporada também como substantivo delimitador de diferenças étnico-raciais, isto é, também está interessada em demarcar as fronteiras socioculturais dos colonizadores pioneiros.

As raízes do discurso do pioneirismo também contemplam outras áreas das ciências humanas e sociais. Os estudos sobre questões relacionadas à colonização e pioneirismo chegaram ao Brasil por meio da sociologia rural. Esse campo da sociologia se desenvolveu a partir da década de 1920, majoritariamente na academia estadunidense. Em 1935 foi criada a “Sociedade Americana de Sociologia Rural”. Logo, as metodologias oriundas desses estudos, aplicadas cartesianamente nos

EUA e com incentivo da “Lei Purneil” (1925),<sup>107</sup> foram estendidas à Europa e América do Sul.

Assim, um dos sociólogos rurais que ficou conhecido por suas pesquisas na “América Latina”, principalmente em Brasil e Colômbia, foi Thomas Lynn Smith (1903-1976). Seus trabalhos influenciaram outros tantos no Brasil, como o de Manuel Diegues Júnior, onde a aproximação entre a temática do pioneirismo e a imigração não ibérica foi tema central da obra “Imigração, urbanização, industrialização” (1964). O autor concentra sua análise na contribuição dos imigrantes para o desenvolvimento brasileiro. Os fundamentos epistemológicos da pesquisa são os mesmos que dirigem aquela já citada concepção eurocêntrica de “desenvolvimento”. Embora caracterize uma densa síntese para a compreensão da imigração no Brasil, o texto é carregado de elogios ao pioneirismo nas áreas de colonização não ibérica e o desenvolvimento modelar das cidades oriundas dos núcleos coloniais. O trabalho de Diegues Jr. é um exemplo visível hoje da orientação eurocêntrica e desenvolvimentista de parte da sociologia rural brasileira.

Contudo, a orientação “imperialista” dessa vertente sociológica não passou despercebida à crítica. Martins (2001), por exemplo, comenta sobre as mazelas sociais provocadas por uma sociologia rural que estava a serviço da inovação e não do conhecimento e das populações rurais. Segundo ele, uma das grandes falácias da sociologia rural é “a da função emancipadora da modernização técnica e econômica” (MARTINS, 2001, p.31). E continua:

Sabemos todos que a sociologia rural, a pretexto de se tornar uma força auxiliar da modernização e da remoção das resistências sociais à mudança, contribuiu abertamente para a violação de modos de vida e visões de mundo e de culturas tradicionais em que a pobreza, ao menos, revestia-se de padrões sociais de dignidade toleráveis. (MARTINS, 2001, p. 34)

Pouco antes de Diegues Jr. – mais precisamente em 1955 – Vianna Moog havia publicado “Pioneiros e Bandeirantes: paralelo entre duas culturas” (2000). Obra estimulante e intrigante, de vultosa

---

<sup>107</sup> Tal Lei “tornou possível que as estações agrícolas empregassem sociólogos rurais o que representava o reconhecimento nacional da sociologia rural como instrumento importante do desenvolvimento agrícola norte-americano” (RIOS, 1979, p. 92).



erudição. Metodologicamente, Moog mobiliza tipos ideais baseados numa comparação entre o processo de colonização estadunidense e o brasileiro, destacando a seguinte questão: porque o Brasil, mesmo com um histórico de ocupação cronologicamente anterior, mantém-se numa situação de atraso perante o progresso pujante dos Estados Unidos da América? Na concepção do autor os pioneiros são desbravadores “com ânimo de estabilidade”, enquanto os bandeirantes são predadores que vem e vão apenas preocupados em explorar, não em povoar e cultivar. Não muito longe da diferenciação estabelecida por Hollanda (1995) entre espanhóis “semeadores” e portugueses “ladrilhadores”.

Sua resposta, em síntese, é que o Brasil foi marcadamente “conquistado” por bandeirantes, diferentemente dos EUA, “colonizado” por pioneiros. Na sua análise, o plano simbólico, especialmente a religião protestante, é o canalizador de uma ação colonizadora positiva, em oposição à mera conquista e exploração dos povos e territórios. Moog se referia em grande medida ao contingente de “alemães protestantes” imigrados para os EUA durante o século 19. No Brasil, como sublinha Seyferth (2002), os alemães também eram vistos como os imigrantes mais desejáveis. É plausível supor que o autor detinha uma visão positiva do pioneirismo nas colônias do sul do Brasil, que se distinguiam do bandeirantismo e aproximavam-se mais do modelo estadunidense de colonização.

A obra de Moog é altamente indicativa do imaginário subjacente ao discurso do pioneirismo e sua posição eurocêntrica, onde o processo de colonização é divisado a partir do lugar do colonizador europeu. O que está em jogo é, comparativamente, a eficiência dos modelos de colonização e os tipos de ação social singulares a cada um, isto é, o predomínio da racionalidade para fins dos bandeirantes em contraste com o predomínio de uma ação racional voltada à valores do pioneiros estadunidenses. Mas seria mesmo essa a opção correta, ou a única, para se interpretar nossa nação? Porque os EUA são considerados a referência ideal? Qual o sentido epistemológico dessa metodologia comparativa?

O método comparativo é comum ao pensamento eurocêntrico, por meio do qual se define um modelo métrico/universal de “civilização”, baseado na cosmovisão de modernidade, e, a partir disso, mede-se a distância entre as civilizações “atrasadas” e a referência métrica, representada basicamente por Europa ocidental e Estados Unidos da América – ou Norte global. Ou seja, o “hemisfério Sul” é definido em termos de suas supostas ausências com relação à norma, instituída pelas nações colonialistas. Esse tipo de dualismo é basilar no

pensamento eurocêntrico, como um modelo explicativo concentrado nas supostas qualidades superiores da “civilização branca”. Opõe, assim, civilizados vs. selvagens; racionais vs. irracionais; modernos vs. tradicionais; desenvolvidos vs. atrasados; ocidente vs. oriente; norte vs. sul; ciência vs. religião; história vs. mito; branco vs. negro; ariano vs. judeu (etc.). Stuart Hall (1996) evidencia como o Ocidente representou todos os povos do mundo a partir da diferença com o “resto” do mundo. São características de um pensar eurocentrado, colonialidade do saber que toma a história da Europa ocidental como ponto arquimediano para pensar o particular por meio do universal, representado pelo Ocidente.

Observando como a chamada América Latina tem sido historicamente tomada como objeto pelas ciências humanas e sociais, quanto nossas identidades nacionais também são devedoras desse filtro eurocêntrico? Haveria influências “estrangeiras” sobre as possíveis respostas para a pergunta “quem somos nós”? O imaginário de superioridade dos EUA com relação ao restante da América, por exemplo, pode ser divisado na história ao menos desde meados do século passado. A academia estadunidense foi a primeira a institucionalizar estudos científicos sobre o objeto que acabara de criar. Os chamados *Latin American Studies* são produto da abordagem proveniente dessa iniciativa – historicamente paralela à Guerra Fria – (FERES JR, 2005), cujo objeto a ser entendido e explicado foi o(a) “Outro(a)”. Moog parece ser arrebatado pela fulminante sedução explicativa do pensamento eurocêntrico em combinação com o afã emergente do *american way o life*, estabelecido com o triunfo dos aliados na Normandia dez anos antes da publicação da obra. O resultado da pesquisa é uma reflexão histórica e sociológica arguta, porém não despojada de um cordial gesto de subordinação intelectual ao “país da liberdade”. Índícios interessantes de geopolítica do conhecimento (CONNEL, 2012; MIGNOLO, 2002).

Todos esses discursos, sejam literários ou científicos, contribuem para criar e legitimar o discurso do pioneirismo. É possível perceber como esse imaginário social é construído tanto pelo discurso mais popular como pela academia, que acaba criando uma aparência de legitimidade e verdade ao discurso do pioneirismo, na medida em que o reproduz praticamente sem reflexão crítica sobre a cosmovisão e a tradição epistemológica que representa. Para Castoriadis (1982), a “realidade social-histórica” de uma coletividade humana é uma “criação”. A espécie humana não detém uma essência, uma determinação *a priori*. O imaginário social é responsável pela linguagem, costumes, valores e instituições. A sociedade e a cultura,

nessa concepção, estão em movimento, não se definem por uma única possibilidade de ser, permitindo o fluxo ininterrupto do devir.

O imaginário social pode estimular a criação de identidades e instituir visões que tendem à legitimação do poder, por meio de imagens/identidades tais como o “guerreiro valente”, o “cidadão de bem”, o “militante comprometido” ou “pioneiro colonizador” (etc.). Estas representações do imaginário social possuem uma realidade particular concentrada em si mesmas e no impacto que podem causar sobre os comportamentos coletivos. “Deste modo, todo poder se rodeia de representações, símbolos, emblemas, etc. que o legitimam, o engrandecem, e que necessita para assegurar sua proteção” (BACZKO, 1991, p. 08). Nesse sentido, o discurso do pioneirismo é a expressão de um poder simbólico ligado ao processo de colonização europeia. Discurso que tende tanto à legitimação das ações dos colonizadores como à invisibilização das histórias locais anteriores à chegada dos estrangeiros europeus. Vejamos outros exemplos.

No texto “O elogio da colonização” Maria (2011) analisa a construção da memória histórica oficial da cidade de Coronel Vivida-PR por meio da obra “História de Coronel Vivida”, de autoria de João David Folador.<sup>108</sup> Folador é responsável pela reprodução de um imaginário sulista onde “negros” e “indígenas” são alegorias. Como se lê abaixo:

Em linhas gerais, são estes os *elementos sociológicos e históricos responsáveis pela formação do povo sulino*, do Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina. É uma cultura típica, *completamente diferente daquela de outras regiões do Brasil*, ainda não suficientemente estudada e explicada. Uma cultura poderosa, forte, vibrante e vigorosa, integrada pela imagem do bandeirante e estancieiro e pela imagem do imigrante europeu, o colono, o pioneiro. (FOLADOR *apud* MARIA, 2011, p. 37)

Esse mesmo padrão discursivo, baseado num conjunto identitário e em um elogio a essas características como um valor supremo, é recorrente mesmo na literatura acadêmica mais especializada sobre o tema. No ano de 2001 o ex-prefeito e empresário da cidade de Joinville-

---

<sup>108</sup> FOLADOR, João David. História de Coronel Vivida. Curitiba, PR: Imprensa Oficial do Paraná, 1992.

SC, Baltasar Buschle (1918-2009), prefaciou uma caudalosa obra historiográfica dedicada à memória dos pioneiros da cidade.<sup>109</sup> Segue trecho inicial:

É muito ampla a bibliografia sobre a história da fundação de Joinville, dos seus imigrantes, de suas origens, da odisséia de suas vidas, das circunstâncias de sua emigração e do início de uma nova vida em outro continente, para a construção de uma nova pátria. Tudo o que sobre isso se pesquisou ou escreveu merece nosso respeito e admiração e haverá de perpetuar os nomes dos pioneiros na história da Colônia Dona Francisca e de Joinville. (BUSCHLE *in* BÖBEL, 2001, p.09)

O prefaciador inicia o relato histórico pela evolução da espécie humana, afirmando a supremacia da revolução agrícola (fixação do ser humano na terra, agricultura) e o “avanço em milhares de anos” que isso possibilitou para a humanidade. O argumento é basicamente evolucionista. A sequência do argumento deixa transparecer certo caráter eugenista no discurso. Na página dez o autor afirma que “dezenas de séculos de vida migrante também prepararam geneticamente o homem para buscar novos territórios visando melhores condições de vida tanto em subsistência quanto em segurança e conforto” (BUSCHLE *in* BÖBEL, 2001, p.10). Em resumo, a migração gera uma predisposição genética para “colonizar”. A narrativa linear concentra suas referências na história da Europa e em suas realizações, como se lê abaixo:

Os séculos XVIII e XIX foram plenos de novas causas que reacenderam no instinto humano a chama migratória, então já facilitada por meios de locomoção como carroças, trens, navios e também pelo acúmulo de economias, resultado de uma civilização já estabelecida, social e etnicamente delimitada. (BUSCHLE *in* BÖBEL, 2001, p. 10)

---

<sup>109</sup> “Joinville - Os pioneiros” foi editado em dois volumes (2001 e 2005) pela editora da Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE), sob autoria de Maria Thereza Böbel e Raquel S.Thiago.

Por um lado o relato é concentrado na temporalidade histórica e nas invenções europeias, algumas apanhadas de outras civilizações (GOODY, 2008) e convertidas à história universal do ocidente. Por outro, sublinha o acúmulo das economias por parte dos países que constituem a Europa ocidental, mas não toca no assalto empreendido contra os povos das Américas pela colonização. Sobre escravização negra, nenhuma palavra. O centro da narrativa é a Europa e os países ditos civilizados. E o acúmulo econômico, “resultado de uma civilização já estabelecida, social e etnicamente delimitada”. Novamente a etnia surge como delimitação de fronteiras entre civilizações, com a civilização branca europeia bem delimitada. O termo “pioneiros” surge de maneira autoevidente. Indica algo que parece “natural”: os germânicos (ou majoritariamente eles/as) colonizaram Joinville. São, portanto, seus pioneiros. O título da obra sustenta a categoria sem nenhuma reflexão crítica sobre ela. Logo, assume um discurso altamente complexo, prenhe de conotações e temporalidades, como algo dado. Um dado da realidade dotado de sentido próprio e com caráter espaço-temporal unilinear e universalista.

O restante da obra é praticamente constituído pela catalogação de uma vasta documentação historiográfica, que vai de listas de passageiros de navios de imigração a notícias de jornais da época. Seyferth (2012, p. 19) afirma que “os jornais e outras publicações periódicas destinadas aos colonos tinham caráter informativo e noticioso, mas também veiculavam princípios identitários de natureza primordialista e cultural através de matérias que muitas vezes eram marcadamente etnocêntricas”. Entre essa documentação, destaco abaixo fatos que considero ilustrativos para a definição do pioneirismo. Eles denotam valores culturais locais da época, assim como revelam questões conflituosas com visibilidade pública.

Um anúncio publicado no jornal *Kolonie Zeitung*, em cinco de março de 1881, exprime a representação desses imigrantes com relação ao chamado “caboclo”. Assim se lê: “Cambada de caboclo! Será possível que o comandante do Babitinga ainda não recebeu a medalha de couro por sua gentileza e consideração? O que pode tê-lo levado a cancelar sua viagem regular na quinta-feira?” (BÖBEL, 2005, p. 525). “Medalha de couro” conotava chicoteamento. Como se sabe o chicoteamento era um tratamento dispensado aos escravizados(as), pessoas às quais se negava a humanidade, considerados objetos na legislação, ou “bens semoventes”, caracterizada por aquela espécie de propriedade que se pode mover no espaço.

Em outra edição do *Kolonie Zeitung* (20-02-1875) há um trecho que revela os conflitos existentes entre os pioneiros colonizadores e os autóctones:

[...] também não houve, no ano que passou, preocupações quanto aos bugres e seus ataques. Para combatê-los e para proteção contra eles, foram mandadas à Direção da Colônia local 30 carabinas com munição [...]; além disso, o Governo liberou 100 mil-réis mensais para a contratação de guardas [...]. (BÖBEL, 2005, p. 310).

Além da existência de conflitos, fica evidente a subscrição do Governo Imperial com relação ao assassinato dos indígenas que resistiam contra a invasão de suas terras. Cabia aos pioneiros colonizadores dominar aquele ambiente ainda hostil. Na página 177 se lê outra notícia do mesmo jornal, cujo conteúdo refere-se a confrontos entre “índios” e “colonos”. O subtítulo da seção destinada a tratar do assunto, onde também constam fragmentos de textos do antropólogo Silvio Coelho dos Santos, é o seguinte: “Bugres preocupam os colonos, especialmente após ataque à propriedade do Sr. Wennermark, conforme informações publicadas no *Kolonie zeitung*” (BÖBEL, 2005, p. 177). A passagem extraída do jornal é basicamente uma defesa dos colonos contra os indígenas. Entre outras coisas, os acusam de “criminosos”. A notícia incita os colonos a armarem-se e se organizarem para “proteger-se” dos ataques. Não obstante, o próprio trecho transcrito da obra de Silvio Coelho dos Santos no livro apresenta como eram coordenados e bem amparados pelo governo atos de genocídio indígena promovido em prol da colonização. É a consagração de um rótulo que tende a endossar a primazia do projeto colonizador, ainda que ele tenha envolvido genocídio. Como se o confronto fosse inevitável, fizesse parte da necessidade exigida para a colonização e para a civilização, já que os pioneiros são os portadores da “modernidade”.

Há obras de historiografia que se apropriam de determinados agentes da colonização para traçar o relato histórico. Entre elas destacam-se pessoas chave na colonização de determinadas áreas, como líderes políticos e religiosos, como no caso de Hermann Blumenau no romance de Baumgarten (2002). Ermembergo Pellizzetti é outra dessas “personagens” que emergem nos discursos sobre a colônia Blumenau, fundada em 1850. Participante da classe média urbanizada italiana, não

era agricultor. Foi líder comunitário na região de Blumenau, no chamado Vale do Itajaí, para o qual vislumbrava uma agenda política socialista. Na obra “Pioneirismo italiano no Brasil meridional” (1981), Beatriz Pellizzetti conta a história do pioneirismo a partir de documentos que remontam à trajetória desse “pioneiro líder”.

Em 1939 Ermemberg escreveu este elogio aos pioneiros no sul do Brasil: “minha admiração e simpatia se estende a todos os pioneiros de qualquer raça, a começar pelo intrépido caboclo”. O esforço em universalizar o pioneirismo é coerente com a postura socialista-anarquista de Pellizzetti. Mas há um limite. A fronteira da diferença colonial também permeia parte do discurso socialista. O “intrépido caboclo” já não é mais um “indígena”, pois caboclos eram consideradas os sujeitos chamados miscigenados, nesse caso entre “indígenas” e “brancos”, em geral portugueses oriundos das missões jesuíticas ou da expansão bandeirante. Os povos originários são mantidos fora da definição de pioneirismo. Pioneiros são os primeiros povos “civilizados” a habitar a floresta. Isso fica evidente na continuação do discurso: “[...] dos pioneiros que vieram primeiro habitar essa *floresta virgem*”. Isto é, absolutamente selvagem. Desprovida de civilização, de humanidade. O pioneirismo é visto como o marco inicial de civilização no sul do Brasil. Os povos originários ficam excluídos, pois a emissão histórica/cultural da civilização é atribuída aos estrangeiros europeus. Ao fim do trecho, o elogio: “E estes filhos, e seus filhos, devem orgulhar-se de serem os descendentes de rudes, laboriosos e honestos pioneiros”. (PELLIZZETTI *in* PELLIZZETTI, 1981, P. III).

No prefácio da obra, Victor Antonio Peluso comenta sobre Pellizzetti, o pioneiro, e sobre a colônia Blumenau como um local de manutenção da liberdade. Porém não comenta que essa liberdade era restrita aos imigrantes europeus e seus descendentes. Embora proibida a existência de trabalho escravizado, houve cativos negros e negras em número considerável nas colônias do sul do país. Mesmo amante da liberdade, Dr. Blumenau<sup>110</sup> mandou exterminar povos originários nas redondezas da colônia (WITTMANN, 2007). Assim como na “contra história do liberalismo” (LOSURDO, 2006), nesse caso a liberdade também possui “fronteiras étnicas”. Melhor dizendo: é válida universalmente apenas do lado branco da diferença colonial (MIGNOLO, 2003). O pioneirismo é concebido tal como um empreendimento – “pioneirismo e liderança sob o ângulo sócio-econômico” (PELLIZZETTI, 1981, p. 08).

---

<sup>110</sup> Líder da colonização alemã em Blumenau.

A autora, Beatriz, abre o texto afirmando que “a problemática central desta tese é a contribuição do pioneirismo italiano do Vale do Itajaí, focalizando o estudo de caso de um pioneiro líder” (1981, p. 01). Obra de historiografia instigante, informativa, com reprodução abundante de documentos e fotografias. No entanto, a categoria “pioneirismo” aparece de maneira autoevidente. Não há nenhuma problematização dessa noção, de seus fundamentos sociais, históricos, metodológicos e epistêmicos. Isto é, a categoria é naturalizada. Possivelmente extraída sem maiores cuidados críticos da obra do geógrafo Leo Waibel (1958), na qual operacionaliza a categoria “frente pioneira”, uma noção unilateral, indicando o avanço da sociedade nacional sobre as chamadas “terras devolutas”, mas que perde de vista a relação, uma vez que a geografia do período não considerava os povos originários na frente pioneira. A noção de “frente de expansão”, que é oriunda da antropologia, foi a categoria que relevou a existência dos povos originários nas fronteiras do processo colonial europeu (MARTINS, 2009).

O pioneirismo é o discurso de um lado da fronteira. Do outro, há histórias locais subjugadas ou extintas. Entretanto, para a autora, metodologicamente, a função do(a) historiador(a) “é sempre uma restauração histórica, onde o restaurador, *necessariamente neutro*, esforça-se por isolar-se para dar à obra um caráter científico. Sem dar juízo de valor, nem consertar a História porque ela não é justa [...]”. Se a historiografia é equivalente a um relato da história (LE GOFF, 2003), isto é, uma narrativa historiográfica construída sobre fatos e sujeitos, então, embora não se possa “consertar a História”, pode-se “consertar” a historiografia, trazendo à tona fatos, evidências e novos sujeitos, ou então por ela abstraídos em suas análises, que detém o poder de redimensionar a história conhecida, uma vez que suas vozes foram silenciadas. A história do pioneirismo não é a história dos imigrantes europeus, apenas. É a história de um encontro onde um dos lados ficou invisibilizado pelo discurso do “pioneiro colonizador”. O encontro é como uma “encruzilhada” na qual entram em relação ontologias distintas. Assim, o pioneirismo é simultaneamente a história do desenvolvimento de uma determinada civilização no sul dos trópicos e da decadência de outras. Decadência historicamente impulsionada pelo processo colonizador do qual o discurso do pioneirismo é uma das consequências atuais. Como uma reverberação histórica e sociocultural, e também como forma de dar legitimidade histórica e cultural à dominação e exploração.



Vemos como o discurso literário e científico contribuem para a construção e legitimação do pioneirismo no sul do Brasil. Com mais ou menos intensidade, é bastante comum nas Ciências Humanas e Sociais uma mobilização essencialista da categoria. Eventualmente vemo-la se prestar mais a um modelo de ética do que a uma categoria de análise propriamente dita. Nas palavras de Martins (2009, pp. 12-13),

as limitações dos estudos sociológicos, antropológicos, históricos e geográficos sobre os problemas da fronteira e sua expansão interna, em diferentes países, especialmente no Brasil, podem ser facilmente reconhecidas no domínio que neles têm o favorecimento epistemológico da ideologia do pioneiro. Mesmo os autores que substituíram a figura mítica do pioneiro pela suposição equivalente de que na fronteira está a ponta da história e sua dimensão modernizadora e transformadora da sociedade, sua realidade mais dinâmica, trabalham, no fundo, com uma versão que desloca para o social uma história até então centrada na personalidade do pioneiro, do suposto herói da conquista das terras novas.

Esse pensamento eurocêntrico que lastreia o discurso *do e sobre o* pioneirismo está difuso por boa parte da literatura científica especializada – embora haja vozes dissonantes. Podemos perceber que, muito embora a História seja muitas vezes vista como a “mais segura das ciências humanas” (SANTOS, 2002, p. 13), ela também está sujeita ao imaginário social dos historiadores e historiadoras. Imaginário social não é sinônimo de algo ilusório. Não há uma oposição e sim uma relação íntima entre imaginário e realidade. O imaginário também é realidade, sempre referente ao conjunto de uma coletividade humana e às representações ligadas aos sujeitos(as). O imaginário é um potencial criador, uma “força criadora”. É capaz de instituir realidades e consagra-las. Ambivalente, serve tanto à transformação quanto à reprodução das relações sociais. Até mesmo categorias racionais são imbuídas por significações imaginárias. Nesse sentido, mesmo textos de autores consagrados na historiografia regional do sul acabam incorporando a imagem um tanto idílica do colonizador pioneiro.

Conforme Carola (2010, p. 562), em Santa Catarina a historiografia sobre a colonização “está solidamente edificada sobre os fundamentos da ideologia do progresso. A vertente conservadora

destaca a ‘saga dos pioneiros’, o sacrifício e o sucesso das primeiras gerações”. Uma das primeiras obras a apresentar um panorama geral acerca da colonização de Santa Catarina foi publicada por Jacinto Antonio de Mattos, em 1917. A obra intitulada “Colonização de Santa Catarina” é uma compilação de informações sobre as principais experiências de colonização ocorridas no território de Santa Catarina entre 1640 a 1916, onde há alguns relatos dos conflitos com os povos originários, porém escassos. Além de Matos, há também as obras de Oswaldo Rodrigues Cabral e da historiadora Maria Luiza Renaux Hering (1987), a segunda, particularmente, sobre a história da colonização no Vale do Itajaí, onde é exemplar uma lógica da “evolução” e do “progresso”. Também se destaca a obra de Klaus Richter, “A Sociedade Colonizadora Hanseática de 1897 e a Colonização do Interior de Joinville e Blumenau” (1986), na qual o desmatamento implicava no progresso da colonização.

Há também a obra “Vencer ou Morrer: camponeses trentinos (vênetos e lombardos) nas florestas brasileiras”, do sociólogo italiano Renzo Maria Grosselli (1987), a qual sustenta que os(as) imigrantes europeus enfrentaram três forças naturais: o clima tropical, uma floresta virgem imponente e os ditos bugres, enfatizando um cenário de disputa e conflito entre civilização e mundo selvagem. São todas análises com algum viés eurocêntrico, que procuram ressaltar os aspectos positivos da colonização europeia de Santa Catarina abordando o fenômeno por meio da ótica nacionalista ou desenvolvimentista sem um posicionamento crítico a respeito do mesmo. Mais recentemente, Piazza (1982) escreveu a história da Colonização de Santa Catarina, concentrando-se na “evolução histórica”, ou seja, a prosperidade e o progresso das colônias que obtiveram êxito, assim como as razões do fracasso das que sucumbiram. Embora todas as obras indicadas detenham perspectivas eurocêntricas dignas de destaque, me atenho à obra de Piazza por ser a mais recente e metodologicamente disciplinada entre elas.<sup>111</sup>

Na obra “A colonização de Santa Catarina”, publicada em 1982 pelo historiador Walter Fernando Piazza – com apoio do Banco Regional de Desenvolvimento do Extremo Sul (BRDE) –, as categorias “colonização” e “pioneirismo” recebem uma abordagem metodológica mais atenta e reflexiva, embora o autor deixe transparecer a colonialidade do saber subjacente. Inicialmente Piazza postula uma diferenciação entre as categorias “colonização” e “povoamento”. Na

---

<sup>111</sup> Para mais informações cf. Carola (2010).

primeira definição de “colonização”, extraída de obra do sociólogo Thomas Lynn Smith, afirma que colonização

não se refere à introdução dos povoadores originais no Brasil [os indígenas] mas aos programas ou projetos de subdivisão de grandes *propriedades* por organizações *públicas* e *particulares* visando a colocar *famílias de agricultores* nos lotes assim criados [...] a fim de implantar nessas áreas comunidades de *pequenos proprietários rurais*. O “povoamento” tem sentido idêntico, porém mais amplo. Inclui os programas independentes ou espontâneos pelos quais o pequeno agricultor adquire o *domínio da terra*. [...] Essas expressões “colonização” e “povoamento” juntas, quando empregadas em relação ao Brasil do século XX, abrangem todos os processos pelos quais se facilita o acesso de uma classe de pequenos *proprietários* à *propriedade da terra*. (PIAZZA, 1982, p.25. *Grifos meus*)

Embora circunscritas temporalmente ao século 20, o comum em ambas noções é que ignoram os povos originários. Mesmo os denominados caboclos, que também povoavam a região sul do Brasil quando da chegada dos imigrantes não ibéricos a partir do século 19, ficam de fora dessa circunscrição, pois dominaram as terras somente até o momento em que ficou decidido que não detinham sua propriedade legal a partir da Lei de terras (1850). O caso mais expressivo desse desalojamento, em prol da colonização estrangeira, foi a Guerra do Contestado (1912-1916). Em suma, colonizar é uma iniciativa que pressupõe exploração da terra, produção de excedentes e ocupação racional-sistemática do território. Tirar proveito econômico da terra é ir além do simples povoamento, nos diz o autor, é colonizá-la. Mas esses “benefícios de ordem econômico-social” (PIAZZA, 1982, p. 26) consideram apenas uma concepção muito estreita de economia e de sociedade, plasmada na cosmovisão de modernidade.

Nesse sentido, “colonização” é uma categoria eurocêntrica na medida em que só permite definir um território como colonizado a partir do momento em que é tocado pela legalidade de tipo europeu e pelas iniciativas comerciais. Há novamente a fronteira da diferença colonial como limite da cosmovisão ocidental de modernidade. A colonização

diz respeito à invasão de territórios alheios em prol da expansão do sistema mundo colonial/moderno, por isso não é universal e sim parte de uma realidade imperialista. A expansão desse sistema social é uma das intenções explícitas da manipulação do discurso do pioneirismo. Afinal, “num país de imensas possibilidades territoriais, quando as populações vivem cingidas ao litoral, a abertura de *‘frentes pioneiras’* deve ser sentida como uma *necessidade inadiável*” (PIAZZA, 1982, p. 26. *Grifos meus*).

A partir dessa base bem definida, o autor passa a descrever e analisar a história da colonização de Santa Catarina. Trata-se de um discurso desdobrado a partir da lógica da “epistemologia do pioneiro”. A começar pelos títulos dos itens. Assim, o item dois intitula-se “A rivalidade luso-hispânica e o vazio demográfico” (PIAZZA, 1982, p. 27). O conflito com os povos originários/índigenas fica invisível. De um lado, competição entre nações ibéricas. De outro, um “vazio demográfico”. O item seguinte (3) leva o título de “Os primeiros povoadores: desterrados, naufragos e sacerdotes” (PIAZZA, 1982, p. 31). Perfeitamente de acordo com a circunscrição da categoria “povoamento”, elaborada no início da obra, a oração invisibiliza novamente os povos originários. Não houvesse favorecimento epistemológico do pioneiro, seria desnecessária a apelação a termos como “saga” (p. 50, 58), “epopeia” (p. 58, 61, 249) e “odisseia” (p. 58) para descrever os colonizadores e suas ações.

Embora no final da parte IV da obra o autor faça um aceno de 15 linhas para “a escravidão negra e o contexto populacional” (PIAZZA, 1982, p. 199), o conteúdo é apenas figurativo. O eurocentrismo embutido no imaginário do autor deixa rastros. Atentos, topamos com a fronteira da diferença colonial aqui e ali: “Mas, nem tudo, nesta colônia, era positivo, havia, de um lado, as incursões de indígenas, e, de outro, pragas e gafanhotos” (PIAZZA, 1982, p. 208). Os “índigenas desagradáveis” são colocados como problema “natural”, ao lado de “pragas e gafanhotos”. “A sociedade colonizadora [Hanseática] propunha-se a introduzir, anualmente, seis mil imigrantes, exceto africanos e asiáticos” (PIAZZA, 1982, p. 210). O interesse na pequena propriedade e policultura familiar combinava-se com o projeto de branqueamento, por isso a preferência por europeus “latinos”. Em outra passagem os povos originários aparecem como “domesticáveis” (PIAZZA, 1982, p. 38). Já na página 32 o autor se refere da seguinte forma a três homens naufragos ao sul da ilha de Santa Catarina: “[...] os primeiros habitantes europeus recenseados: Henrique Montes, português, Melchior Ramires, espanhol, e Francisco Pacheco, negro,

além de outros seis”. Francisco Pacheco é desprovido de nacionalidade, a marcação social é sua “raça”, um traço evidente da colonialidade do poder/saber subjacente à análise. Fica subentendido no discurso do autor que nacionalidade é coisa de branco, ou melhor, de indivíduos civilizados, cidadãos, um atributo daqueles que estão posicionados do lado dominante da diferença colonial. Em 1777, segundo o autor, os espanhóis “invadiram” a ilha de Santa Catarina. Novamente a diferença colonial fica evidente: enquanto os portugueses “descobriram” (PIAZZA, 1982, p. 19) o Brasil, os espanhóis “invadiram” (PIAZZA, 1982, p. 69) as posses portuguesas. Isto é: povos originários são desconsiderados, pois não há referência a invasão portuguesa nos territórios originários, mas sim à invasão espanhola nos territórios colonizados pelos portugueses.

Historicamente, a política do *uti possi de tis* (direito de posse) foi utilizada para legitimar e legalizar a colonização dos territórios sob domínio de Portugal. Esse princípio do Direito Internacional indica que os habitantes que ocupam determinado território detêm direito sobre ele. Com exceção, evidentemente, dos povos colonizados. Os territórios ocupados pelos povos originários, por exemplo, vastas áreas pelas quais se deslocavam, foram considerados *terra nullius* (que não pertence a ninguém). Prevaleceu o modelo europeu de relação com a terra: a propriedade imperial e, após 1850, a propriedade privada. Outras formas de assentamento na terra foram desconsideradas. Cortesia do universalismo (excludente) do direito romano-ocidental. Sabemos que a perseguição e domínio dos povos originários, assim como sua matança, foi uma prática cotidiana. Tudo para usurpar-lhes os territórios, já que não gozavam do direito com base no *uti possi de tis*.

Conforme o mapa da colonização do médio e extremo oeste de Santa Catarina (incluído na obra de Piazza), na primeira década do século 20, uma pequena proporção territorial ficou reservada aos povos originários entre as terras da colonizadora Bertaso Maia & Cia e da colônia militar. Com o avanço da república e do século 20, o dito vazio demográfico foi gradualmente preenchido pelos colonizadores e pelos novos movimentos migratórios internos; os povos originários marginalizados em alguns aldeamentos entre terras privadas ou em periferias urbanas, pois as cidades começam a despontar. O desenvolvimentismo do pós Estado Novo emprestou ares de modernidade com a fomentação da industrialização e a abertura econômica do país, o desenvolvimentismo é explícito no bordão “50 anos em cinco” do presidente Juscelino Kubitschek (1956-1961). Logo, o sul do país – um século antes um local basicamente rural – desponta

como potência regional em termos agrícolas e industriais. A modernização é atribuída à ação dos imigrantes. Especialmente dos primeiros desbravadores e investidores locais, os colonizadores pioneiros. Segundo Piazza (1982, p. 295)

não se pode, categoricamente, dizer que a imigração europeia – alemã, italiana, francesa ou de qualquer outra nacionalidade – trouxe contribuição à “modernização” da então Província, hoje Estado de Santa Catarina, mas, os exemplos, até agora estudados, falam pela positividade da ação “modernizadora”, como a origem rural ou urbana, a atividade profissional exercida na Pátria de origem, e, ainda, na medida do possível, *a reconstituição da mentalidade de que era portador o imigrante*, no momento da imigração. (*Grifos meus*)

Que mentalidade era essa? Pode-se dizer, em termos gerais, que se tratava de uma mentalidade ocidental fundada na cosmovisão de modernidade e nas separações próprias dessa sociedade, caracterizado por determinado conjunto de valores, costumes, memórias, significados, traços identitários, noções de espaço-tempo e formas de conhecimento animadas por concepções um tanto particulares de “história”, “civilização”, “progresso”, “modernidade”, “raça”, “trabalho”, “ciência”, “religião” (entre outras). Imaginário que toma a Europa como centro da humanidade, culminação do processo evolutivo e, assim, referência supostamente universal de civilização e história.

Há uma vasta gama de obras que apresentam o mesmo padrão eurocêntrico nas inflexões sobre e/ou a partir do pioneirismo. É notável o fato de que mesmo quando a categoria “pioneirismo” recebe uma atenção crítica e reflexiva por parte das Ciências Humanas e Sociais, nem sempre é destacado o outro lado da realidade da colonização. Em pelo menos um caso conhecido, entretanto, observou-se uma crítica radical<sup>112</sup> que toca nos fundamentos “europocêntricos” da categoria “pioneirismo”. Em sua tese de doutoramento sobre o discurso do “norte-pioneiro” na região de Londrina-PR, Tomazi (1997) reconhece e sublinha tanto a questão da invisibilização das histórias locais anteriores à colonização quanto a participação das Ciências Humanas e Sociais na consagração desse discurso. Em suas palavras (TOMAZI, 1997, p. 02):

---

<sup>112</sup> Que perscruta a raiz da questão.

A simples enunciação da expressão "Norte do Paraná" faz aflorar um conjunto de ideias e imagens identificadas com: progresso, civilização, modernidade, colonização racional, ocupação planejada e pacífica, riqueza, cafeicultura, terra roxa, pequena propriedade, terra onde se trabalha, pioneirismo, etc. [...] Este conjunto de ideias/imagens aparecem na maior parte dos textos acadêmicos ou não, como se fossem um dado, uma explicação, inquestionáveis.

Além de criticar a figura do “pioneiro” como personagem por excelência no processo da “(re)ocupação” da região, o autor dedica todo o segundo capítulo – “A terra não está vazia e a mata não é virgem” – aos povos originários do território em questão, hoje “Norte do Paraná”. A própria noção de “(re)ocupação” operacionalizada no estudo historiográfico indica esse cuidado metodológico – como pode-se ler na página dez.

Tomazi (1997) aprofunda o argumento de que há uma corrente historiográfica poderosa interessada em consagrar uma visão histórica onde a Europa ocupa o epicentro, e as histórias locais, a margem – quando aparecem. Segundo o autor é um discurso que interessa muito ao poder vigente, pois legitima a suposta superioridade da civilização burguesa. Essa história concentrada no Ocidente é a narrativa das civilizações e nações que se comportaram como agentes civilizadores sobre as civilizações então ditas “tradicionais”. “Civilização”, “progresso” e “modernidade” são os motes discursivos mobilizados para justificar essa ação de dominação. Neste sentido, “a Europa (os europeus) procurou submeter e civilizar o resto do mundo, tomando-se assim os condutores, transportadores da civilização aos povos mais afastados dela, considerados atrasados” (TOMAZI, 1997, p. 31).

Tomazi concentra-se no argumento materialista-ontológico. Não há consideração mais detida sobre algo equivalente à colonialidade do poder/saber ou à diferença colonial. O que prevalece é o arranjo metodológico privilegiando as relações de classes sociais, no sentido marxista do termo. Assim, a crítica toda acaba sendo reduzida à ação da burguesia, pela ótica marxista, já que boa parte dessa perspectiva é fundamentada no racionalismo (FEYERABEND, 2011) e, logo, exclui a ação política e social de outros sujeitos e cosmovisões como partícipes no processo histórico, um traço colonial da teoria crítica (PAULA JÚNIOR, 2010). Ficam à margem tanto os agentes da religião como

outros tantos agentes da modernidade que se comportavam de maneira ambivalente com respeito à incorporação e transmissão da “cultura ocidental”. Assim como os originários como agentes enunciativos. Quem fala por esses é basicamente o autor.

O historiador Arias Neto, em artigo publicado em 1995, também identifica a origem de classe e o sentido elitista do discurso do pioneirismo no norte do Paraná, concluindo que “é possível verificar que as ideias de Eldorado e pioneirismo possuem conteúdos definidores de toda uma determinada ordem social que se implantou e podem identificar o que era o Norte do Paraná nos anos quarenta e cinquenta” (ARIAS NETO, 1995, p. 77). Uma parcela considerável dos estudos acerca do pioneirismo fazem uma distinção com base na relação social de classes. Esse é um eixo fundamental que se torna mais abrangente se articulado com a dimensão simbólica do poder, incluindo o processo de produção e legitimação de identidades e epistemes – onde o modelo de produção que prevalece é a universidade, em paralelo à indústria como lócus consagrado na produção de bens materiais. Estou convencido de que é preciso considerar, concomitantemente às relações de produção material, as relações de produção de conhecimento, isto é, a colonialidade do saber, a geopolítica do conhecimento e a identidade em política (MIGNOLO, 2008) para incorporar a perspectiva da luta de classes com as lutas epistêmicas.

Lângaro (2012) observa as relações entre “história” e “memória” no município de Toledo-PR entre 1950-2010, identificando o discurso do pioneirismo como memória pública, marco histórico fundamental e mito de progresso no local. A análise demonstra como parte da historiografia regional incorporou a narrativa de alguns grupos sociais que enfatizavam a proeminência de migrantes descendentes de “europeus” como os detentores da história local. As ações de criação desse discurso são atribuídas a um “bloco social”, o equivalente a uma elite estabelecida material e simbolicamente. O trabalho é elucidativo. Entretanto, não saltam na pesquisa considerações de ordem epistemológica, cosmológica, arqueológica ou mesmo antropológica com alguma radicalidade que permita colocar em cheque os aspectos mais obscurecidos desse processo complexo e dinâmico designado como “colonização”.

A dissertação de Heinst (2003), no campo da historiografia, segue o mesmo padrão crítico, porém, eurocêntrico, de análise. A orientação metodológica indica uma possível bifurcação da pesquisa, já que a autora postula que “o mais inquietante para o historiador não é descobrir e apontar quem realmente são os *pioneiros*, mas, desconfiar de um



modelo de história que se institui como uma história única e contínua” (HEINST, 2003, p. 11-12) e que, mais que isso, pretende “questionar porque é tão importante, para essas duas leituras sobre a história da cidade – a dos textos escritos e a dos relatos de memórias – se afirmarem como detentores da verdade sobre a história da cidade”. O resultado da pesquisa, entretanto, não vai além da diferença colonial. Não chega a ser exclusivamente um “assunto de brancos”, pois implica “pobreza”; mas restringe-se a um “assunto moderno”, já que não ultrapassa as relações mais convencionais ao modelo social oriundo da modernidade/colonialidade. Em suma, não implica as demandas originárias.

Estes textos representam uma única visão sobre a história da cidade, fazendo uma leitura linear do passado, historicizando as origens da cidade, chamando a atenção para as potencialidades do local, e elegendo aqueles que são considerados os moradores *pioneiros*. Neste aspecto, os moradores pobres foram excluídos da memória sobre a história da cidade. (HEINST, 2003, p. 15)

Quem conta a história são os vencedores. São os dominantes que promovem a reconstrução da memória oficial selecionando as recordações que devem ser lembradas e aqueles que precisam ser esquecidas, referenciando-se sempre aos contextos históricos a partir das quais as evocam. Os vencedores são os dominantes, que coincidem com o domínio da propriedade dos meios de produção material e simbólica. Logo, temos novamente o discurso do pioneirismo identificado a uma classe social, embora outras classes também possam reclamá-lo para si, mas sem expressividade pública, sem poder para se consagrar-se no imaginário social. Esse viés metodológico, embora represente uma parte significativa das relações sociais envolvidas no discurso do pioneirismo, fica aquém de uma abordagem mais complexa, relacional e crítica da realidade em questão. Está submerso na colonialidade do saber. Ou seja, limita-se a uma relação entre classes sociais, contornando a coletividade epistêmica e a inferiorização e/ou subjugação do potencial compreensivo e classificatório da alteridade. Além disso, o discurso do pioneirismo, ainda que fomentado por uma classe social bem estabelecida para imperar como relato histórico hegemônico, também é apropriado pela classe trabalhadora. Segundo Seyferth (2012, p. 34):

Nas representações, a noção de pioneiro não é redutível apenas às listas de imigrantes das primeiras levas; ela abarca a imigração em geral. Nesse sentido, é uma categoria genérica, apropriada por todas as classes sociais, sobretudo em tempos festivos, e que qualifica a outra categoria – colono! A nacionalidade dos antepassados, evidenciada na expressão de origem, que remete à forma primordialista e etnocêntrica da concepção de identidade, tem importância como um qualificador étnico; a experiência compartilhada na situação colonial, porém, se sobrepõe à ascendência sinalizando a ideia de cultura comum, mais apropriada ao reconhecimento da diferença.

É importante reconectarmos as versões para que o diálogo seja simétrico e horizontal, podendo ou não chegarmos a um resultado final preciso ou mesmo coerente. De qualquer modo, percebe-se que há um silêncio mesmo nas pesquisas mais críticas sobre pioneirismo, acerca de olhares e perspectivas interculturais que transcendam a diferença colonial e reposicionem as epistemes social e historicamente relacionadas horizontalmente, em diálogo intercultural (WALSH, 2012). O discurso racionalista prevalece como diretriz epistemológica acerca do pioneirismo. Outros discursos, outras epistemes, ficam fora da relação ou então são posicionadas enquanto objeto da análise científica. Como se os povos originários não tivessem voz própria, ou fossem incapazes de interpretar e entender a realidade que os cerca.

Como dito, há diferentes abordagens sobre a questão do pioneirismo, mesmo no campo humanístico. O historiador Jaci Poli (2006), por exemplo, considera que o luso-brasileiro, representado pelo “caboclo”, é o “verdadeiro pioneiro”. Segundo Poli, um levantamento dos casamentos realizados no início do século 20 “em Xanxerê, Abelardo Luz, Xaxim, Chapecó e Modelo [todos municípios em Santa Catarina] confirmaram o fato de que o luso-brasileiro foi o *verdadeiro pioneiro* na penetração e desbravamento do sertão catarinense” (POLI, 2006, p. 151. *Grifos meus*). Essa passagem exemplifica a disputa discursiva que há em torno da definição do “pioneirismo” no local. Isso é, no entanto, bastante comum em locais onde houve a prática da chamada colonização racionalizada. A passagem indica, além disso, uma apropriação essencialista da categoria “pioneirismo”. Em alguns momentos fica explícito o lugar de fala eurocêntrico do autor, quando

afirma, por exemplo, em uma passagem sobre a colonização: “como a picada teria que passar pelo território de *índios hostis à presença do branco* [...]” (POLI, 2006, p. 154. *Grifos meus*). Serão mesmo os “índios”, “hostis”? E os “brancos”, não seriam também *hostis* à presença dos “indígenas”? De qualquer modo, nos informa que “por essa situação de vida, os caboclos começaram a alimentar muita aversão aos colonizadores *de origem*” (POLI, 2006, p. 172. *Grifos meus*). Apenas aos colonizadores reserva-se uma origem, sugerindo que há outros colonizadores, porém “sem origem”. A noção de “origem” – ou “de origem” – está na raiz do imaginário identitário que embala a diferença colonial no sul do Brasil. Conforme destaca Regina Weber (2002, p. 210). “O termo ‘de origem’ pressupõe apenas determinadas origens. É preciso ser descendente de europeus que se dedicou ao trabalho na terra”. Isto é, como o próprio Poli (*Idem*) deixa transparecer, a categoria pioneirismo vai até um limite. Os chamados caboclos, por ser resultado da miscigenação entre “portugueses”, “espanhóis” e “indígenas”, são vistos como os agentes do pioneirismo, os primeiros colonizadores a ocupar e trabalhar a terra no sul. Entretanto, sabe-se que os povos originários ocupavam e trabalhavam essas terras centenas de anos antes dos europeus (NOELLI, 2000). Porém, não são reconhecidos como os primeiros colonizadores pioneiros porque seus modos de ocupação e trabalho são compreendidos como “espontâneos”, “naturais” ou “incivilizados”, pois para a cosmovisão de modernidade estavam completamente submetidos à “natureza”. A categoria eurocêntrica de “colonização” revela uma visão antropocêntrica, centrada na capacidade de dominação na “natureza” pelo “homem” e não na vida mais harmoniosa com o ambiente, no *buen vivir* em sintonia com a vida orgânica do planeta, com a *Pachamama*. Do ponto de vista eurocêntrico “colonização” e “pioneirismo” supõem dominação, exploração e controle relativo do que se compreende por “natureza”, numa perspectiva utilitarista de relação com a terra e calcada nas separações próprias da cosmovisão de modernidade (LANDER, 2005, p. 23-26).

Santos (2014, p. 41) compartilha a ideia de que “a ideologia do ‘pioneiro’ é na realidade uma adaptação, com contornos étnicos, da ideologia capitalista do enriquecimento através do trabalho”. O texto trás a tona o jogo de dominação identitária envolvido no poder de definir discursivamente a realidade. Mobilizando a categoria foucaultiana de discurso articulada à concepção de hegemonia tal como em Gramsci, logra relacionar esse tipo de manipulação simbólica com o poder de uma “elite dirigente na cidade, tanto política como economicamente falando” (SANTOS, 2014, p. 46), que age para

legitimar as práticas e o exercício do poder. Embora Santos (2014) apresente-nos uma problemática bem elaborada entre o âmbito material – representado pela economia – e o simbólico – identidade étnica –, a dominação propriamente epistêmica não é contemplada. Mas a realidade social é classificada e ordenada segundo a matriz eurocêntrica, que dá sentido às relações sociais e à própria sociedade. Como observam Guilherme (2013) e Andrade (2009), a própria nomeação das ruas e prédios públicos das cidades legitimam o pioneirismo. Ou seja, o poder político está imbricado com o discurso do pioneirismo, indicando como *“la imaginación esta en el poder desde siempre”* (BACZKO, 1991, p. 12).

No trabalho de Andrade (2009) sobre a construção da identidade dos pioneiros colonizadores em Tangará da Serra (MS) como “moderna”, “progressista”, “trabalhadora” (etc.), os sujeitos que constituem a contra referência são os moradores de Barra dos Bugres, localidade vizinha identificada como “atrasada” pelo discurso do pioneirismo. Essa população é composta pelos chamados posseiros e pela prole oriunda das relações entre povos originários e lusos, sobretudo bandeirantes. Os termos “bugre”, “caboclo” ou mesmo “brasileiro” são utilizados como marcadores identitários depreciativos, indicando um conjunto de valores opostos à identidade dos colonizadores pioneiros – mais bem adequada aos interesses e ao “espírito nacional”. Da perspectiva do pioneirismo, há um elo identitário entre “pioneiro civilizado” e “bugre atrasado”. A “origem selvagem” do sujeito definido como bugre é o que fundamenta o imaginário do seu suposto anacronismo histórico existencial. Nas palavras de Andrade (2009, pp. 132-133),

O elemento autóctone foi relegado ao ostracismo, foi alijado da construção da memória dirigida pelo discurso do pioneirismo. Os embates entre os diferentes grupos, no presente, não permitiram que os indígenas conseguissem espaço na memória e no âmbito do que é considerado como histórico em Tangará da Serra.

A indicação é pontual, mas não chega a ser analisada a fundo. Também não há uma reflexão suficientemente elaborada sobre o sentido mais profundo da diferença identitária do “pioneiro civilizado” vs. o “índio selvagem” – representado pelo termo “bugre”, limitando o argumento da análise. Mesmo a relação entre o termo “bugre” e a

negatividade atribuída a ele por meio da relação com os povos originários, embora tangenciada, não é analisada como um elemento central da pesquisa. Assim, embora crítico, o estudo apresenta uma orientação eurocêntrica na medida em que não avança a crítica no sentido de trazer à tona, também, a colonialidade o saber implicada na construção discursiva dessa categoria. Minha crítica não diminui os méritos da pesquisa. Apenas acrescenta complexidade.

Maria (2011, p. 38) também demonstra que “a desqualificação dos antigos moradores da região é o ponto de partida para o discurso de legitimação das famílias” consideradas pioneiras em Coronel Vivida (PR), evidenciando a construção parcialista desse discurso por meio da obra historiográfica que conta a história oficial do município. O autor identifica o mesmo padrão do pioneirismo: “uma cidade que nasce sobre o discurso do progresso, da civilização e do cristianismo desde as suas raízes” (MARIA, 2011, p. 41). Nesse caso o autor atribui um lugar mais central aos povos originários na composição de suas análises, embora não traga à tona as memórias dos vencidos, concluindo que

a memória que se quer construir ou selecionar para a cidade é lapidada em torno desses ideais: a civilização europeia e o progresso. Os mestiços, negros e indígenas continuam figurando como preguiçosos, incultos, não civilizados, atrasados, hora inimigos selvagens, hora fiéis colaboradores das iniciativas e do pioneirismo desbravador dos ocupadores europeus. (MARIA, 2011, p. 43)

Aqui há identificação do discurso do pioneirismo com características típicas da cosmovisão ocidental. No entanto, não há propriamente uma consideração crítica sobre essa cosmovisão. Já Marquetti (2006), analisando a colonização da região oeste de Santa Catarina por meio das histórias dos crimes, ensaia saltar por sobre a diferença colonial; mas receia: “indígenas e caboclos foram responsáveis pela proto-colonização da região” (MARQUETTI, 2006, p. 320). “Proto-colonização” mantém subjacente a noção de que a colonização é interdita a “indígenas” e “mestiços”, indicando que a referência métrica que fundamenta e define a categoria “colonização” ainda é a ocidental, linear, baseada nos europeus – pois os ditos caboclos também entram na categoria de “proto-colonizadores”. De qualquer modo, ainda que não rompa com a colonialidade do saber, a análise do texto apresenta os povos originários e os ditos caboclos em

primeiro plano, pois aparecem em diversos autos criminais, descritos, nos autos, quase sempre como imorais ou avessos à ética institucional, uma vez que os autos eram escritos por “brancos”.

Algo semelhante ocorre com o trabalho de Rompatto (2012) sobre a região noroeste do Paraná. Assim como Tomazi (1997), o autor considera que o processo de povoamento racionalista/capitalista dessa região deve ser visto como uma “(re)ocupação”, pois, quando o Estado e as companhias colonizadoras decidiram ‘povoar’ a região, ela já era ocupada por populações indígenas e caboclas” (ROMPATTO, 2012, p. 15). Embora não camufle a existência de civilizações anteriores, a categoria “(re)ocupação” mantém a noção de que a novidade da colonização europeia torna as colonizações e os pioneirismos originários impossíveis, isto é, desconsidera *a priori* essa possibilidade. Como se essa categoria fosse essencialmente limitada à civilização ocidental. Assim, enquanto alguns colonizam, outros (tão-somente) ocupam. Subentende-se que a colonização é uma (re)ocupação, mas a ocupação (originária) não é uma colonização.

A construção da história oficial de São Miguel do Oeste-SC segue o mesmo padrão. Ali, também, segundo Silva (2004, p. 39), ficaram excluídos desse “passado rememorado, caboclos, indígenas, afrodescendentes”, além de “alemães luteranos, mulheres de diferentes grupos étnicos e classes sociais, além de colonizadores pobres, principalmente os das áreas rurais do atual município”. Silva evidenciou como, embora mobilizado no desfile de posse dos primeiros políticos eleitos da cidade, em 15 de novembro de 1954, o discurso sobre uma suposta unidade sociocultural entre todas as etnias ali presentes não se realizou. A história oficial da cidade privilegia os ditos colonizadores pioneiros. Muito embora perceba que na época do discurso os povos originários eram vistos como “intrusos” e/ou “mão-de-obra barata a ser utilizada em madeireiras” (SILVA, 2004, p. 96) pela elite dirigente e que não ocupavam nenhum espaço de poder ali, o autor não destaca o fato de, entre os eleitos, não haver nenhum representante “indígena”. O trabalho é instrutivo e faz a relação histórica e antropológica entre “povos originários” e “estrangeiros”, mas fica ainda aquém da diferença colonial, sem considerações epistemológicas críticas que tragam à tona a colonialidade do saber/poder inculcada no discurso do pioneirismo, assim como sua exclusão dos espaços de poder. Podemos notar que mesmo os trabalhos críticos sobre “pioneirismo” tendem a seguir certo padrão eurocêntrico. Embora os intuam, nenhum trabalho faz uma reflexão sobre diferença colonial ou sobre colonialidade do saber implicada no pioneirismo. Praticamente não há reflexões em âmbito epistemológico.

Há duas ou três décadas emergiu uma corrente da historiografia voltada a recontar a história do Brasil considerando os povos originários como sujeitos e agentes do processo de colonização do país. Essa reconstrução é fundamental na medida em que trás à tona as complexidades das relações sociais e os meandros que o olhar estrutural e dualista passa ao largo. Creio que o lado positivo dessa perspectiva é retomar os indígenas como agentes/sujeitos históricos com alguma margem de escolha e negociação com o poder; no entanto, o lado negativo é que, em geral, mantém o olhar sobre as histórias locais desde o olhar do sujeito do conhecimento sobre um objeto, no qual os povos originários ocupam o segundo polo, uma vez que o discurso histórico não incorporam a narrativa própria desses sujeitos como enunciadores da história e não exclusivamente participantes dela, ou seja, a historiografia, mesmo que interdisciplinar, se limita a pensar **sobre** e não **com** esses sujeitos.

Considerando que a Academia é um espaço de poder, o poder de classificar, definir e legitimar práticas e valores sociais como verdades, assim como de afirmar quem e como são os “Outros(as)”, e que a prática acadêmica/científica também está impregnada pelas determinações do imaginário social, percebemos como o exercício do poder não apenas imbrica-se ao imaginário coletivo como é reforçado e multiplicado por ele, por meio da apropriação de símbolos e conjugação de novas relações de sentido (BACZKO, 1991, p. 16). Mesmo a inflexão científica sobre o pioneirismo acaba construindo esse “objeto” em retroalimentação com a identidade cultural de “pioneiros colonizadores”, gerada a partir do pensamento eurocêntrico ligado à cosmovisão de modernidade. Assim, o discurso do pioneirismo, articulado a formas de conhecimento e legitimação de “verdades”, pode auxiliar a gerar e manter padrões de comportamentos e convenções sociais mobilizando a construção de uma identificação cultural para melhor definir os sujeitos incluídos nessa classificação, contribuindo para a manutenção de determinada organização social. As abordagens eurocêtricas da categoria “pioneirismo” colaboram para a criação e o reforço da identificação em torno desse discurso, contribuindo para a reprodução de seu viés essencialista e acrítico.

## 5.2 Pioneirismo como identificação ao contexto nacional

Como se percebe, há uma realidade complexa articulada ao discurso do pioneirismo. Sua gênese histórica, a construção de seu sentido e o conteúdo que carrega conforma uma identidade cujo sujeito

é o homem branco, cristão, heterossexual, aventureiro, patriarca, trabalhador que projeta o futuro a partir do presente como forma de acumular subsídios para garantir a segurança e a prosperidade para si e para os seus. A imagem do pioneiro colonizador exprime a “atitude viril” do desbravador, empreendedor. Daquele sujeito disposto, honrado. Religiosamente submetido à ética do trabalho como caráter moral – especialmente no âmbito discursivo. No terceiro quartel do século passado, Memmi (2007, p. 37) já observava que agradava ao colonizador ser representado

como um homem de grande estatura, bronzeado pelo sol, calçado com botinas, apoiado em uma pá – pois ele gosta de pôr mãos à obra, fixando seu olhar ao longo no horizonte de suas terras; entre duas ações contra a natureza, ele se devota aos homens, cuida dos doentes e difunde a cultura, um nobre aventureiro, enfim, um pioneiro.

Quem são os sujeitos definidos como “pioneiros” creio já estar bem explícito. São os colonizadores europeus. Particularmente os imigrantes não ibéricos chegados ao sul do Brasil a partir do século 19 – e parte de sua prole – identificados, sobretudo, dentro da “construção trinária” sublinhada por Weber (2002) composta por “alemães”, “italianos” e “poloneses”. Mas o que vem a ser um “pioneiro”? Dizendo de outra forma, como se define a identificação cultural que caracteriza um pioneiro? O foco se desloca do âmbito imaginário para a especificidade identitária que anima o pioneirismo, que lhe dá vida, sentido e objetivação na realidade. Isto é, seu processo propriamente identitário de constituição, as práticas de significação e os significados envolvidos nesse processo. Suas características mais peculiares, portanto. Nota-se como despontam

as “virtudes inatas” dos imigrantes: trabalhadores, honestos, bons católicos, criativos, persistentes. Tomando como premissa que estas virtudes são transmitidas através do sangue, espera-se que os descendentes de imigrantes mantenham as mesmas qualidades e que os brasileiros, especialmente os descendentes de negros e índios, vistos desde tempos imemoriais como preguiçosos, não as tenham. (SANTOS, 2014, p. 50)



Há uma articulação entre identidade e discurso, na qual o pioneirismo consiste numa identificação de certos sujeitos com características de determinada cosmovisão e a diferenciação com outras. O discurso do pioneirismo com relação aos povos indígenas manifestou-se como uma definição de determinadas características internas do grupo em contraste em oposição assimétrica às supostas características de outras coletividades. Há no discurso do pioneirismo um dualismo que nutre as relações sociais e lhes dá sentido, pois “assim como a burguesia propõe uma imagem do proletário, a existência do colonizador demanda e impõe uma imagem do colonizado” (MEMMI, 2007, p. 117).

Essas características podem destoar mesmo dentro das fronteiras étnicas, pois os significados atribuídos a elas são algo fugazes. No entanto, as referências contidas no imaginário identitário proporcionam lugares comuns entre as diferentes identidades – como as identidades nacionais. No pensamento eurocêntrico, por exemplo, a cosmovisão ocidental da realidade tende a estabelecer uma universalidade relativa. As identidades culturais originadas no interior desse imaginário, por mais que destoem entre si, tendem a posicionar os sujeitos de acordo com certas normas comuns a esse lugar sociocultural. A mudança pode ocorrer quando há influência, absorção ou aderência de imaginários identitários externos à lógica própria de surgimento de uma identidade. A identificação com outro conjunto simbólico/imaginário pode contribuir para a criação de novas relações de sentidos pelos sujeitos e, logo, a possível contestação, ou acomodação, desses novos elementos simbólicos aos já incorporados durante a socialização. Logo, as identidades e identificações são mutáveis e, numa sociedade conectada como a contemporânea, por exemplo, pode assumir características diversas.

O imaginário identitário do pioneirismo retém uma espécie de “resíduo étnico” produzido pela urbanização, pelo encontro com o(a) “Outro(a)” e a necessidade de definição de parâmetros de precedência e procedência. Essa diferença colonial no imaginário integra um sistema classificatório que envolve uma id-entidade fundante, e, assim, uma diferença cultural igualmente fundante atribuída a coletividades humanas que representam tal diferença. A diferença colonial é estabelecida a partir da cosmologia ocidental moderna, por meio do imaginário do colonizador europeu, na qual os povos indígenas são considerados inferiores, desumanizados nesse processo identitário antropofágico. Como parte do movimento etnofágico do multiculturalismo típico da globalização capitalista (DÍAZ-POLANCO,

s/d), o discurso do pioneirismo tende a integrar-se ao discurso nacional e contribuir para o apagamento das identidades e histórias locais originárias. O processo de identificação do pioneirismo é distinto do processo de identidade dos povos originários. Enquanto o primeiro se articula a partir de dentro das fronteiras do sistema mundial moderno colonial, o segundo, embora inserido na globalização, emerge a partir das histórias locais calcadas em sensibilidades, temporalidades e espacialidades externas ao projeto moderno. Conforme sublinha Walsh (2002, p. 204),

*los imaginarios de la diversidad cultural  
construidos tanto por los Estados posnacionales  
pós-modernos como por la globalización  
neoliberal en los países del denominado primer  
mundo no son los mismos en construcción desde  
la (pos)colonialidad del Sur.*

O simbólico permite ir além do concreto possível. É o que garante a imagem de uma população como algo unitário, como uma coisa só, isto é, que empresta ares de homogeneidade à heterogeneidade, ou então que permite o predomínio do universal sobre o particular. Enquanto fonte de atribuições mais concretas, a esfera simbólica permite identificações em comum – fenótipo, língua, local de nascimento, parentesco (etc.) –, criando a sensação de uma identidade unitária, de vínculos coesos compartilhados por determinados sujeitos. Não obstante, essa imagem em comum mobilizada numa identidade cultural é, sobretudo, um signo agregado que define os limites, as fronteiras da identidade e, logo, quem é e quem não é permitido no interior de determinado imaginário identitário. Nessa ótica as identidades e identificações não surgem naturalmente, não são inatas; emergem justamente por meio de uma exterioridade plasmada na alteridade, como identidade/diferença (HALL, 2014). A identidade coletiva é formada ao longo do tempo por meio de processos intersubjetivos. Por isso é comum haver uma dimensão imaginária sobre a sua constituição e sua unidade, como no caso do povo ou da nação. A definição dos sinais diacríticos de um “Nós” são o inverso das atribuições dadas ao “Outro”. Por esse preenchimento da identidade atribuído a partir de sua exterioridade ela é considerada, fundamentalmente, fenômeno de uma relação, não substância.

Embora a gênese do imaginário do pioneirismo no sul do país remonte à década de 1930, nota-se como o discurso do pioneirismo se

expande e alastra pelo sul do país com mais intensidade a partir da década de 1960, com a emergência dos centros urbanos onde antes predominavam as colônias agrícolas e, com eles, das universidades.

O tema do pioneirismo veio à tona de modo mais enfático na década de 30 (séc. XX), quando lideranças teuto-brasileiras (categoria de identidade que designa os descendentes de alemães) reivindicaram, inclusive através de matérias em jornais, a criação do “Dia do Colono”, claramente vinculado à colonização estrangeira. O “Dia” devia ser 25 de julho, data que remete à fundação da primeira colônia (alemã) – São Leopoldo – RS. Iniciativa dos alemães, o “Dia do Colono” é comemorado até hoje, numa alusão ao trabalho de desbravamento realizado pelos imigrantes. (SEYFERTH, 2012, p. 18)

A chegada dos imigrantes italianos impulsionou ainda mais a dinâmica da colonização não ibérica no sul do país, e o termo “colono” passa a ser a “designação oficial para o imigrante que adquiria um lote de terra em um projeto de colonização” (SANTOS, 2017, p. 238), convertendo-se em categoria de diferenciação étnica. Além disso, por terem precedido os “italianos” no Rio Grande do Sul, “os descendentes de imigrantes alemães já haviam construído para si a imagem de pioneiros civilizadores, que depois os descendentes de italianos também vão reivindicar” (*Idem*). Com a colonização de novas áreas a oeste de Santa Catarina e Paraná em meados do século 20, o discurso do pioneirismo se expande e emerge com mais vigor a partir da década de 1980, incorporado nas memórias oficiais de muitas localidades a partir de então. Embora não surja no período mais acentuado da globalização, é a partir daí que essa identificação se torna mais abrangente e estabelecida no imaginário social sulista em geral, com fronteiras internas pela demarcação dos “verdadeiros pioneiros”, mas em geral considerando o pioneirismo apenas a partir dos lusos ou, mais frequentemente, dos não ibéricos. Ficando os povos originários excluídos. Assim, o discurso do pioneirismo é um fenômeno marcado pela dinâmica da globalização, quando emerge com maior visibilidade e mais unificado em torno das “origens europeias”, como uma identificação interna às fronteiras do sistema mundo moderno colonial.

É importante notar que as diferenças internas aos colonizadores do sul do país não obedecem a uma lógica identitária dualista. Os “outros” para “alemães” eram tanto os lusos, como italianos, caboclos e indígenas (esses em oposição assimétrica, além do limite da civilização) e *vice-versa*. Mas os “outros” para os “colonizadores”, aglutinados na categoria “europeus”, sobretudo os “pioneiros de origem” (alemães e italianos), eram os “indígenas”. Como observou Bauman, nas relações sociais existem amigos e inimigos; mas também existem “estranhos” (BAUMAN, 1999, p. 62). Assim, desde a perspectiva europeia, os povos originários não são simplesmente inimigos; são a própria alteridade do “nós” europeu, os “estranhos”, compreendidos como opostos. Santos (2017, p. 231) lembra que

a grande imigração europeia para o Rio Grande do Sul distribuiu-se espacialmente em “ilhas” de colonização, principalmente com espaços alemães e italianos mas, em menor proporção, também poloneses, franceses e judaicos. Nesse momento inicial, no final do século XIX, observamos disputas entre os chamados colonos “de origem”, mas também alianças contra “brasileiros” (negros e índios) e luso-brasileiros.

Vimos como o discurso do pioneirismo alinha-se à história ocidental, à cosmovisão de modernidade, ao pensamento eurocêntrico e aos projetos globais, particularmente ao projeto do moderno Estado-nação. Nesse sentido, o discurso do pioneirismo desde o sul, além de uma expressão regionalista, é igualmente uma expressão nacionalista. Conforme argumenta Meinerz (2017, p. 64):

No Rio Grande do Sul não trilhamos um caminho diferente [do imaginário nacional]. Sob a ideia de um estado culturalmente diverso, mas marcadamente resultante da imigração europeia, crescemos aprendendo a pensar um sul que desconhece seus povos originários e igualmente desconsidera a parcela de africanos que para cá vieram construir trajetórias de vida [...]. Esse pensar apreendido na intimidade e nos próprios processos de escolarização contribuiu historicamente para a invisibilidade social e simbólica da presença negra e indígena no sul do Brasil. A própria construção da invenção das

tradições relativas ao que se passou a denominar como *gaúcho* cria um novo personagem pouco conectado com as memórias e histórias de afro-brasileiros e indígenas aqui nascidos.

As noções de progresso, desenvolvimento e modernidade contidas nos fundamentos do discurso do pioneirismo indicam a integração do modelo de colonização relativo ao pioneirismo aos interesses do Estado, ou melhor, das elites econômicas e políticas. A história do pioneirismo como civilização e desenvolvimento da selva em cidade, da natureza em riquezas materiais, vai ao encontro do discurso do Estado como princípio de organização social. A elaboração do imaginário integra os regimes políticos. O imaginário permite atingir as aspirações e as esperanças de uma coletividade. É por meio dele que as sociedades organizam o passado, presente e futuro e constroem suas identidades.

O imaginário do pioneirismo, alinhado ao imaginário nacional, permite a expansão mais ou menos controlada do regime político aos espaços territoriais do sul, assim como a inclusão mais estreita dessas novas unidades produtivas no sistema econômico do país. É certo que nem sempre há consenso. As colônias agrícolas no sul foram vistas pelas elites como problemáticas para a construção da unidade nacional. A predominância das culturas dos locais de origem dos imigrantes eram vistas com desconfiança. Durante o Estado Novo houve campanhas de nacionalização e a partir de 1939 houve repressão de imigrantes e descendentes alemães e italianos no sul, incluindo a proibição da fala das línguas maternas e o regime de campos de concentração (SEYFERTH, 2002).

A partir da década de 1960, entretanto, as coisas começam a mudar e após a redemocratização na década de 1980 passa a haver um cenário mais tolerante com respeito às manifestações étnicas. O discurso do pioneiro colonizador torna-se um discurso mais orgulhoso, que se afirma perante as dificuldades iniciais da colonização e também perante aos imperativos políticos adversos e à opressão sofrida na época da Segunda Guerra (dita) Mundial. A partir daí também como um discurso completamente sintonizado ao discurso nacional, integrativo, vislumbrando o desenvolvimento e o progresso por meio do trabalho e da ordem. O projeto de construção do sul do país como espaço integrado ao sistema nacional está estabelecido. O discurso dos colonizadores pioneiros agora se projeta para além da vanguarda social no sul do país, mas como região mais desenvolvida do país, aquela que tem condições

de levar adiante o projeto de modernidade no país. O protagonismo político de Getúlio Vargas foi sem dúvida um dos canais que abriu esse caminho. Mas o condicionamento discursivo dos sujeitos aliado à ascensão de elites econômicas no sul constituem a argamassa que garante a solidez dessa construção. Certas localidades no interior do sul são identificadas à Europa, consideradas como a “Europa brasileira” e, portanto, como corolário, os locais mais assemelhados ao primeiro mundo, isto é, aos povos que ocupam o lugar proeminente na hierarquia eurocêntrica das civilizações.

A historiografia é marcada por alguma visão teleológica que dá sentido linear para a inteligibilidade da história, ou para a lógica histórica (THOMPSON, 1981). Embora seja fundamental para pensar a colonialidade do poder/saber, há possibilidades de a historiografia, mesmo a crítica, estabelecer um diálogo intercultural fecundo com outras epistemes, se propondo a criar relatos historiográficos “com” a alteridade e não “sobre” ela (BAO; LIMA, 2017), ou seja, deslocando a verticalidade da relação sujeito-objeto para um terreno horizontal, entre sujeito-sujeito, pois “[...] *el sujeto pensante está profundamente conectado com su medio ambiente*” (SCHIWY, 2002, p. 121), sendo parte integrante desse ambiente juntamente com todos os sujeitos que compõe a realidade. A consciência desse relato diz respeito ao conhecimento das estruturas de opressão vigentes no mundo contemporâneo. Na medida em que o relato historiográfico produz realidades e efeitos de poder (RODRÍGUEZ, 2016, p. 166) e a produção de verdade é fundamental para o Estado como instância de dominação, a apropriação essencialista e/ou eurocêntrica da categoria “pioneirismo” por uma parcela da historiografia do pioneirismo no sul do Brasil torna-se um instrumento do poder. O mesmo ocorre com as demais disciplinas das Ciências Sociais, onde a categoria “pioneirismo” e afins – colonização, imigração – contribuem para a criação de uma realidade conveniente ao Estado, que utiliza a legitimidade científica como ferramenta política de legitimação da razão de Estado e das políticas estatais como modelo geral e único de “organização legal” das relações sociais.

Assim, o pioneirismo é um imaginário social que interessa ao poder, pois tem o perfil nacionalista e regionalista condizente. O perfil das histórias locais não cabe no modelo de Estado hegemônico. Como o discurso do pioneirismo legitima o poder do Estado, têm amplo amparo público; já os discursos dos povos originários não tendem, de modo geral, à legitimação do poder, logo, ficam marginalizados. Sabemos como o moderno Estado-nação, enquanto detentor do monopólio da

violência física e simbólica considerada legítima age coercitivamente para suprimir todo imaginário social que não legitime, ou ponha em risco, seu poder e seu domínio. A prática colonial apregoa uma ausência que antecede a colonização, onde os vencidos são despojados de suas histórias e a colonização figura como marco desse apagamento enquanto constrói novas relações sociais nos locais colonizados. O pioneirismo reproduz e legitima o imaginário do moderno Estado-nação, partindo dos mesmos pressupostos para sua constituição discursiva. Enquanto os colonizadores pioneiros integram a comunidade imaginada (ANDERSON, 2005) da sociedade nacional, os povos originários reconstróem suas identidades como comunidades historicamente oprimidas por essa mesma sociedade, procurando espaços de resistência e ação política condizentes com suas demandas por direitos e autonomia.

Em termos não eurocêntricos, na problemática em questão, fica evidente como a narrativa do pioneirismo torna-se expressão do dominador e ferramenta de legitimação simbólica dessa dominação. O escopo desse imaginário fundamenta-se em todo arcabouço ocidental para positivar a usurpação dos territórios indígenas e sua consequente dizimação, fazendo de um ato de violência, humanismo. Nessa ótica, o imaginário do pioneirismo não se remete exclusivamente a uma relação identitária e regional entre os grupos que disputam o poder no interior da nação; reforça a legitimidade da invasão dos territórios e do extermínio dos povos originários, por meio da imposição de sua própria narrativa histórica, baseada na história europeia, e, logo, portadora única e exclusiva do inexorável tempo da modernidade, via progresso. O progresso e a modernidade, em uma palavra, a civilização, ficam restritos, como pode-se observar, aqueles povos considerados “de origem” segundo o pensamento euro-etno-cêntrico.

## 6. “Outros quinhentos”: por um relato histórico intercultural acerca das origens do sul do Brasil

*“Não importa o povo ou etnia a que pertencemos, somos todos irmãos, filhos desta terra”<sup>113</sup>*

O objetivo deste capítulo é interculturalizar o relato histórico acerca das origens do sul do Brasil, almejando fazer da interculturalidade, verbo. Mobilizo argumentos arqueológicos, antropológicos, sociológicos e historiográficos articulados às considerações dos(as) acadêmicos(as) indígenas kaingang, guarani e laklãnõ/xokleng anteriormente analisados, evidenciando a existência de povos originários anteriores aos europeus no local e indicando os limites sócio históricos e epistêmicos do discurso do colonizador pioneiro europeu. Com isso, almejo salientar a possibilidade e a urgência de uma interculturalização para além da diferença colonial fundadora do relato histórico atualmente hegemônico no sul do Brasil, relato que permita a prática de uma hermenêutica pluritópica (MIGNOLO, 2003), isto é, que valorize a constituição pluriversal da origem do sul do Brasil para além de quem tem um “próprio” e um lugar privilegiado de enunciação, incluindo os vários povos conhecidos que participam historicamente da conformação desse local geostórico.

As pesquisas arqueológicas indicam que todos os espaços da região sul do Brasil foram ocupados por povos originários muitos antes da chegada dos povos europeus. Essas ocupações envolviam sedentarismo, agricultura, conflitos entre povos e disputas por territórios e recursos. Há evidências de manejos e cultivos agrícolas entre os povos guarani, kaingang e Laklãnõ/xokleng que colonizaram áreas do sul desde 2.500 anos AP.<sup>114</sup> Segundo Noelli (2000, p. 227):

As populações que começaram a conquistar o Sul do Brasil há cerca de 2.500 - 2.000 AP tinham estrutura, tecnologia, adaptabilidade e densidade demográfica distintas dos caçadores-coletores que

---

<sup>113</sup> Frase pronunciada pelos(as) oradores(as) durante a formatura da primeira turma da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (2015). Disponível em: <http://noticias.ufsc.br/2015/04/diversidade-emocao-e-conquista-a-primeira-formatura-de-licenciatura-intercultural-indigena-da-ufsc/> Acesso em 23-07-2018

<sup>114</sup> Antes do Presente.



viviam ali há cerca de 10.000 anos ou mais. Essas populações implantaram e reproduziram seus sistemas adaptativos baseados na agricultura e, paralelamente, incorporaram as novidades vegetais e animais do Sul, úteis para alimentação, medicina e elaboração de cultura material. Esses povos conquistadores formavam unidades politicamente aliadas em nível regional, com dimensões variáveis conforme o número de unidades locais e suas densidades demográficas.

A partir da chegada de povos europeus nessa região meridional, no século 16, emerge o processo de colonização, modelo que segue um padrão eurocêntrico fundamentado na então incipiente cosmovisão de modernidade, que se acentua e expande após as grandes levas imigratórias de europeus não ibéricos ao sul do país no século 19. A partir desse período inicia-se igualmente a construção do relato histórico hegemônico acerca das origens da região, discurso cujos fundamentos assentam-se na colonialidade do poder/saber.

Os povos e culturas históricas que floresceram e/ou viveram na região ao longo de milhares de anos AP foram classificados, sobretudo, pelos campos da arqueologia e da antropologia. As culturas presentes historicamente no sul abrangem tradições de povos coletores-caçadores não ceramistas, como as tradições Umbu e Humaitá; povos ceramistas representados pela tradição Vieira; povos agricultores e ceramistas oriundos do tronco linguístico Jê tais como kaingang e laklãnõ/xokleng; e povos do tronco linguístico Tupi-Guarani, ceramistas e agricultores. Segundo Noelli (2000, p. 227), “*grosso modo*, houve três levas humanas principais de ocupação que se expandiam a partir de regiões distintas”. A primeira ocupou o sul em torno de 13 mil anos antes do presente até 2.500 AP. Os registros arqueológicos desses povos são chamados por tradição Umbu<sup>115</sup> e Humaitá. Por volta de 2.500 AP houve o avanço de povos ceramistas tupi e macro-jê oriundos da Amazônia e Centro-oeste que “trouxeram consigo modelos de organização sociopolítica e economia baseada no manejo agroflorestal e de adaptabilidade, distintos das populações pré-ceramistas que viviam no Sul” (*Idem*, p. 228).

Em termos de ocupação e disputa por territórios no espaço que atualmente é denominado como sul do Brasil, houve ao menos um processo antes da colonização europeia, levado a cabo pelos guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng. Esses povos ocuparam partes dos territórios

---

<sup>115</sup> Para mais informações sobre a tradição umbu cf. Farias, 2005.

do sul em torno de 2500 anos AP, processo que só seria interrompido com a chegada dos europeus no século 16 e consumado com os imigrantes não ibéricos a partir do século 19 (os autodenominados pioneiros colonizadores). Conforme Noelli (2000, p. 228) os guarani, kaingang e lakalãñ/xokleng “em cerca de 1.000 anos dominaram as margens das principais bacias hidrográficas, expulsando, assimilando ou exterminando as populações que ali viveram por cerca de 10.000 anos”. Esses dados indicam processos de ocupação anteriores aos europeus e como a história do local é muito mais ampla do que a história eurocêntrica da colonização relata. Conforme Nimuendajú (1981) os jês eram povos agrícolas com prática de horticultura e domesticação de plantas.

A família Jê teria se separado por volta de 3000 anos atrás em algum ponto do planalto central brasileiro. A partir daí, Kaingáng e Xokleng teriam migrado em direção ao Brasil Meridional. [...] As relações entre as línguas Jê, no âmbito do tronco linguístico Macro-Jê, mostram que o Kaingáng estaria mais próximo ao conjunto Akwén (Xakriabá, Xavante e Xerente) e Apinayé; enquanto que o Xokleng estaria incluído no grupo das línguas Kayapó, Timbira, Kren-Akarôre e Suyá. (REIS, 2015, p. 72)

Embora não se saiba o momento preciso da chegada desses povos ao sul, “estabelece-se a hipótese de que grupos falantes do proto-Kaingang/Xokleng tiveram suas origens entre as nascentes dos rios São Francisco e Araguaia, e migraram para o Sul por volta de 3.000 anos antes do presente” (MOTA, 2017, p. 172). Santos (1973, p. 30) também indica que os laklãñ/xokleng apresentam filiação linguística aos kaingang que, por sua vez, pertencem à matriz designada como Jê, vulgarmente “tapuia”. Os jês, por sua vez, são vinculados principalmente a grupos que habitaram o planalto central (RIBEIRO, 1995, p. 121). Isso indica como esses povos migraram para o sul do continente a partir de outras localidades, situadas na região onde hoje estão os estados de Mato Grosso do Sul, Mato Grosso e Goiás. No caso do alto Xingu, na região onde fica atualmente o estado de Mato Grosso-MT, “[...] há profundas raízes históricas ligando povos através de amplas áreas geográficas, além de vastas conexões ligando grupos coexistentes aos mesmos processos históricos, quer dizer, estruturas

sócio-históricas articulando regiões em sistemas macrorregionais” (HECKENBERGER, 2001, p. 26).

O atual conjunto de dados etnológicos/linguísticos/biológicos e arqueológicos sustentam a hipótese de que a origem e começo da expansão dos Kaingang e Xokleng começou a partir de uma área fora do sul [...], no Brasil central e áreas vizinhas [...]. As relações entre as línguas da família Jê, dentro do tronco Macro-Jê, mostram que a língua Kaingang pertence ao conjunto que inclui as línguas do grupo Akwen (Xakriaba, Xavante e Xerente) e a língua Apinaye, estabelecidas nos Estado de Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás. (NOELLI, 1999, p. 292)

Entre outros povos presentes no alto Xingu, por exemplo, estão aruak, bakairi e karib, que ali predominaram pelo menos desde mil anos AP. Heckenberger (2001, p. 31) destaca alguns traços centrais da organização e cosmologia esses povos, com destaque para a agricultura:

1) grandes aldeias angulares, mais ou menos permanentes [...]; 2) economias de agricultura intensiva (roças fixas) [...]; 3) integração sociopolítica regional baseada em cultura ideológica comuns e padrões desenvolvidos de troca [...]; 4) ideologias basicamente não-ofensivas [...]; 5) hierarquia social interna e ascensão hereditária à chefia.

Com relação à presença jê meridional no litoral de Santa Catarina, acredita-se que “[...] grupos pré-coloniais Jê teriam ocupado à Ilha de Santa Catarina entre 1200 A.P. e 700 A.P.” (REIS, 2015, p. 95). Portanto, considera-se que os povos kaingang, laklãnõ/xokleng e guarani que ocuparam boa parte dos territórios do sul da América desde 2.500 AP não são uma continuação das tradições Umbu e Humaitá, mas povos pioneiros que chegaram de outras regiões ao sul.

Noelli (2004, p. 24) argumenta que os povos kaingang e laklãnõ/xokleng ocuparam o atual sul brasileiro com as línguas consolidadas. “Os linguistas demonstraram que as línguas Guarani e Xetá pertencem ao tronco linguístico Tupi, cuja maioria dos falantes está situada na porção meridional do sudoeste amazônico” (NOELLI,

2000, p. 229). Já “as línguas Kaingang e Xokleng pertencem ao tronco Macro-Jê, originário do Centro- Oeste do Brasil” (*Idem*, p. 229). No entanto, as diferenças entre guarani e jê não é definida exclusivamente em termos linguísticos, mas também por meio de evidências arqueológicas e antropológicas relacionadas à produção de objetos e relações bio-sociais.

Podemos observar como é possível identificar povos pioneiros no sul do Brasil muito antes da chegada dos europeus. “É muito provável que as populações que elaboravam a Tradição Umbu no Rio Grande do Sul e Uruguai tenham estabelecido relações de contato e troca com as populações Jê e Guarani quando estas estavam colonizando a bacia do Jacuí, passando a elaborar a cerâmica Vieira” (NOELLI, 2000, p. 235). Ou seja, houve uma expansão dos kaingang, laklãnõ/xokleng e guarani ao sul que promoveu a ocupação desses territórios e das populações ali presentes.

Os Guarani, que entre 2.000 e 1.000 AP foram empurrando-os [kaingangs e xoklengs] para longe das proximidades dos grandes rios e principais afluentes, confinando-os nas terras mais altas e frias da Região Sul. Num segundo momento, por volta de 700 AP, foram expulsos do litoral, também sendo empurrados pelos Guarani para cima do Planato Sul-Brasileiro, em áreas próximas do litoral. Depois vieram os europeus, que a partir do século XVI conseguiram vencer os Guarani com epidemias, guerras, escravidão e assimilação, intensificando depois do século XVIII o processo de conquista das terras dos Jê do Sul. No século XX as frentes brasileiras de colonização travaram uma contínua guerra de conquista que os confinou em ínfimas áreas chamadas de “terras indígenas”, tuteladas pela Funai. Os Xokleng quase foram extintos como sociedade no início do século XX. (NOELLI, 2000, p. 241)

No litoral sul, assim como em praticamente toda costa brasileira, também houve povos conhecidos como “sambaquis”. A palavra, que tem origem tupi, significa “monte de conchas”. “Pelo menos no litoral centro sul brasileiro, estes sítios são remanescentes de sociedades com identidade cultural própria e bastante distinta de outros grupos da região

sul do Brasil” (DEBLASIS *et al*, 2007, p. 31). A arqueologia indica a ocupação sambaquieira no sul desde pelo menos 7500 anos AP até 1400 AP (MILHEIRAS, 2010, p. 09). Os sambaquis tinham organização social e territorial estável “[...] envolvendo sedentarismo, demografia expressiva e a construção de estruturas monumentais”. (DEBLASIS *et al*, 2007, p. 33) dentro de um modelo de ocupação que “aponta para um sistema com características organizacionais aparentemente heterárquicas” (*Idem*, 2007, p. 54). A economia era, sobretudo, pesqueira, com utilização de redes e canoas. Os sambaquis foram povos que empreenderam “um esforço claramente intencional em codificar e consolidar sua memória” (*Idem*, 2007, p. 55).

### 6.1 A chegada dos colonizadores europeus

Quando da chegada de espanhóis e portugueses ao sul da América em meados do século 16, além dos xetá, havia guarani por toda região que forma a bacia do Prata, região que atualmente corresponde às fronteiras entre Brasil, Uruguai, Bolívia, Paraguai e Argentina; no litoral o predomínio era dos guarani, denominados “carijós”; os laklãnõ/xokleng habitavam desde o nordeste do Rio Grande do Sul até Curitiba e Guarapuava, no Paraná; os kaingang, assim como os laklãnõ/xokleng integrantes do grupo linguístico Jê, circulavam pelo norte do Rio Grande do Sul, pelos campos de palmas até São Paulo.

Durante o primeiro século da conquista, os guarani do litoral sul foram praticamente exterminados ou escravizados. No entanto, a violência dos colonizadores europeus sobre os povos originários não os destruiu completamente, pois no processo de expansão ultramarina e construção dos impérios europeus houve a prática de estabelecer alianças com uns povos enquanto se guerreava com outros, possibilitando a sobrevivência dos povos que se aliavam ou se submetiam aos colonizadores europeus. Conforme Garcia (2007, p. 12), “Para o caso de Portugal [...] o Império foi construído *com* e não isoladamente *contra* os povos com o quais entraram em contato”. Isso não significa que não estiveram sob o jugo do poder colonial. A dominação e exploração foram a tônica. No entanto, sem as alianças com alguns povos originários a colonização seria um empreendimento praticamente impossível. Os povos originários, ao que tudo indica, não tinham uma articulação política ampla, conservavam interesses próprios e muitas vezes se aliavam aos europeus para satisfazer esses interesses.

Uma das estratégias centrais dos portugueses foram as políticas de atração, contato e aldeamento desses povos. Segundo Garcia (2007,

p. 15), “[...] as políticas de atração dos índios do Império espanhol para o português estenderam-se ao longo de toda a segunda metade do século XVIII e princípios do século XIX”. Para isso utilizavam de mecanismos para a atração, como a distribuição de presentes, muito comum durante esse processo. Mas, ao contrário do que frequentemente se pensa, os povos originários não se deixavam seduzir pelos presentes por serem ingênuos. Conforme destaca Henrique (2017, p. 195), “atribuíam significados próprios aos brindes, traduzindo-os e assimilando-os de acordo com regras determinadas por suas próprias culturas” (HENRIQUE, 2017, p. 195). Além disso, “pesquisas mais recentes têm demonstrado como, em muitos casos, possuir as ferramentas dos ‘brancos’ constitui para os povos indígenas uma forma de ‘pacificação dos brancos’” (*Idem*, p. 208).

Os aldeamentos dos povos originários foram a forma que os portugueses encontraram para sujeita-los à colonização e usurpar-lhes os territórios. Na aldeia, os indígenas eram incluídos nas rotinas de trabalho e religiosas. Havia negociação para o chamado “descimento” desses povos e também para sua manutenção e disciplina às novas relações sociais e às novas práticas. Muitos resistiam à sedentarização, outros fugiam depois de receberem objetos como meio de troca e negociação. Os acordos entre a coroa e a igreja também foram fundamentais nesse processo, pois “visavam não apenas cristianizar os índios, mas ressocializá-los, tornando-os súditos cristãos do rei, com vários papéis a cumprir na nova sociedade que se construía” (ALMEIDA, 2017, p. 26). Nas palavras de Henrique (2017, p. 197):

O aldeamento era um local de transição, onde os índios deveriam aprender o hábito do trabalho regular voltado para a produção de excedentes, além de outros hábitos associados ao padrão de vida tido como civilizado (uso de roupas, língua portuguesa e crenças católicas, entre outros). Depois de “civilizados”, deixavam de ser considerados índios, sendo definidos como “confundidos na massa da população”, o que permitia liberar suas terras para a colonização.

Em alguns casos, ainda, houve aldeamentos voluntários, onde os povos originários projetavam ao poder colonial vigente apelos por proteção de povos rivais ou mesmo por carência alimentar ou doenças. De maneira geral, aventa-se, que, entre seus principais interesses, “terra e proteção eram condições básicas nos acordos de paz. Diante das

guerras, escravizações em massa e crescente redução de territórios livres e recursos naturais, as aldeias coloniais eram, para eles, o mal menor” (ALMEIDA, 2017, p. 26). A própria legislação sobre os povos originários, como visto no primeiro capítulo, lhes garantia direitos e os incluíam em posições de poder relativo na sociedade colonial como chefes de aldeia ou Principais, dando a ideia de que os portugueses estariam dispostos a compartilhar em vez de explorar. No entanto, as concessões feitas pelo império e as bonificações individuais a determinados indígenas, assim como sua inclusão no direito da colônia, não foram muito além de pretextos para garantir o empreendimento colonizador, pois, a medida em que foram consolidando seus domínios, particularmente a partir do século 19, os colonizadores portugueses excluíram os povos originários da esfera política e iniciaram uma política de assimilação e extinção desses povos, com vistas à conformação da nação brasileira.

As guerras coloniais contra os povos originários foram simultâneas aos aldeamentos, “pois diminuía as possibilidades de sobrevivência dos índios nos sertões e os levavam, grosso modo, a acordos com os portugueses para o ingresso nas aldeias” (ALMEIDA, 2017, p. 25). Nos aldeamentos, uma vez inseridos na ordem ali estabelecida, os povos originários passavam por uma disciplina para “conversão”, isto é, para incorporar os hábitos europeus e abandonar os próprios. Ali também eram explorados, forçados a trabalhar nas atividades das aldeias. Segundo Cunha (1992, p. 146), “a escravidão indígena perdurou surpreendentemente até pelo menos os meados do século XIX. Vendiam-se crianças (Circular 9/8/1845) e adultos eram disfarçadamente escravizados também (Aviso 2/9/1845)” (CUNHA, 1992, p. 146).

A partir do Tratado de Madri (1750) e da chamada “reforma pombalina” na segunda metade do século 18, as políticas de aldeamento passaram a uma nova dinâmica na qual a assimilação foi acentuada, e, as aldeias, extintas ou aglomeradas em vilas como forma de criar uma população nacional mais ou menos homogênea, já em sintonia com os preceitos do emergente liberalismo e da lógica econômica oriunda da revolução industrial na Europa. Almeida (2017, p. 29) argumenta que, com o objetivo de

[...] transformar as aldeias indígenas em vilas e lugares portugueses e acabar com as distinções entre os índios e os demais súditos do rei, Pombal lançou as bases da proposta assimilacionista,

desencadeando o longo processo de extinção das aldeias coloniais que iria se acentuar no decorrer do século XIX, quando a grande maioria delas seria finalmente extinta.

Essa política visava também liberar terras para colonização e expansão da sociedade colonial. As classificações étnicas eram acionadas nessa disputa e os povos originários que iam supostamente perdendo suas culturas e assimilando a cultura dos portugueses, sendo civilizados, como se dizia, perdiam os direitos aos seus territórios originários e acabavam submergindo nas relações da sociedade envolvente, assumindo a identidade de “caboclos” ou “mestiços”. Entretanto,

ao invés de terem, de fato, desaparecido, como costumava afirmar a historiografia, os índios das antigas aldeias foram invisibilizados por discursos políticos e intelectuais que, condizentes com a política indigenista do século XIX, visavam assimilá-los, tornando-os produtivos cidadãos do Império brasileiro. (ALMEIDA, 2017, p. 30)

No caso do extremo sul do território português, muito embora as alianças com alguns povos originários tivessem ocorrido anteriormente, foi a partir do Tratado de Madri e da incorporação dos sete povos das missões que essa política passou a ser mais sistemática. Os povos guarani foram alvo dos bandeirantes paulistas por séculos, o assalto às reduções ocorria com alguma frequência mesmo quando a Metrópole procurava preservar os povos originários da violência e da escravização, mas após o Tratado de Madri “[...] a Corte de Lisboa desenvolveu uma outra política em relação aqueles índios, baseada no oferecimento de vantagens aos que passassem para os domínios portugueses” (GARCIA, 2007, p. 13). Enquanto no restante do território brasileiro os povos originários eram desterritorializados e submetidos ao sistema colonial, no sul, a atração e os aldeamentos ainda eram a política usual. Isso porque grupos de guarani que sempre se viram como inimigos dos portugueses resistiam à desocupação dessas missões e à submissão ao novo rei. Por isso houve conflitos generalizados durante esse período, marcado pela organização e resistência dos povos originários, tanto física como por meio de negociações com autoridades e do uso da escrita.



Conforme destaca Neumann (2005, p. 13), alguns guarani das reduções sabiam escrever em guarani, espanhol e eventualmente latim. “A elite letrada guarani, no século XVIII, escreveu com frequência e, por vezes, com maior desenvoltura do que os colonizadores hispano-americanos”. Muitas dessas cartas e bilhetes foram endereçadas a autoridades e denunciavam abusos, reivindicavam direitos ou comunicavam a discordância dos guarani acerca de determinados temas. Nesse contexto a escrita foi, sobretudo, uma forma de resistência, pois em meados do século 18, durante a tensão da divisão das missões jesuíticas no sul da América após o Tratado de Madri assinado entre Portugal e Espanha, os guarani se rebelaram, uma vez que não era do seu interesse sair das terras e deixar para trás os sete povos das missões no território, então, oficialmente português. “Os Guarani apresentavam-se irredutíveis na sua decisão, e estavam orientados a partir de argumentos contundentes e decididos. Alertavam que lutariam até a morte em defesa de suas terras” (NEUMANN, 2004, p. 106). Esse foi o contexto no qual ocorreu a chamada Guerra Guaranítica (1756).

A partir do século 19, especialmente com o surgimento do Império no Brasil a partir da década 1820, a dinâmica de colonização dos territórios o sul muda sensivelmente, acentuando a atração de imigrantes europeus não ibéricos.

## 6.2 Colonização e pioneirismo no sul do Brasil: séculos 19 e 20

A imigração de europeus não ibéricos durante o século 19 para o Brasil guarda em si a complexidade do contexto sócio-histórico da época entre o projeto global capitalista moderno e as histórias locais. Por um lado, havia a procura por melhores condições de vida causada devido à instável situação social, econômica e política vivida na Europa com o engendramento do Estado nacional, a concentração de terras, o “excedente” demográfico, a pauperização. As empresas colonizadoras difundiam na Europa uma imagem idealizada da América. De natureza exuberante, pronta a ser colonizada. Assim,

para os pobres colonos europeus que vieram para a Província de Santa Catarina, no século XIX, a ideia de um paraíso natural, pronto para ser desbravado, era vista como uma oportunidade promissora de construir uma vida melhor. Para o governo imperial brasileiro o território catarinense era um espaço geográfico que precisa ser

“desbravado” e colonizado com vistas a um progresso civilizatório que estava em marcha desde 1822. (CAROLA, 2010, p. 556).

Por outro lado, havia demandas brasileiras que poderiam ser resolvidas com a inserção desses estrangeiros, como a força de trabalho, sobretudo, agrícola, o povoamento de regiões cujas fronteiras foram alvos de litígio internacional com países vizinhos e a política de branqueamento da nação. Por isso, a “seleção rigorosa na entrada e assimilação concomitante ao estabelecimento no país são cruciais na determinação da política imigratória; e seleção significava, mesmo na década de 1940, eugenia racial” (SEYFERTH, 2002, p. 142). Após a promulgação da Lei de Terras em 1850, o decreto n° 5.663 de 17 de junho de 1874 firmou contrato entre o Governo Imperial do Brasil e o senhor Caetano Pinto Júnior no que tangia à política central da imigração segundo os interesses centrais.

O contrato em seu teor era claro, no tocante à origem dos contingentes que deveriam ser contatados: “alemães, austríacos, suíços, italianos do norte, bascos, belgas, suecos, dinamarqueses e franceses” e quanto às suas qualidades, exigia que fossem agricultores sadios, laboriosos e moralizados, chefes de família, maiores de 45 anos. (SANTOS, 1998, p. 75)

A elite brasileira pretendia garantir a soberania sobre aqueles territórios, assim como mesclar a estrutura fundiária do grande latifúndio, da monocultura e do sistema escravocrata com a pequena propriedade privada, também como forma de contrabalancear o poder das oligarquias. Boni e Costa (1979, p. 223) afirmam que a pequena propriedade no Sul não foi uma conquista popular, mas “uma concessão das classes dominantes, latifundiárias para com os estrangeiros, tendo como finalidade salvar os interesses da grande lavoura”. Segundo Santos (2017, p. 235), “em uma sociedade dividida entre senhores e escravos, os colonos alemães e não ibéricos em geral se constituíram como uma classe de pequenos proprietários e artesãos livres”.

Para Herédia (2005, p. 298), “pretendia-se criar novas condições econômicas, políticas e sociais, formando uma mentalidade que permitisse ao país superar todos os obstáculos decorrentes de sua formação inicial, sustentada pelo tripé: latifúndio, monocultura e escravidão”. Conforme Santos (2017, p. 236):

Além das funções estratégica e geopolítica, a imigração foi planejada como um processo de substituição não só do trabalho escravo pelo trabalho livre, mas principalmente como uma substituição do negro escravo pelo branco europeu em processo colonizador baseado na pequena propriedade. Nesta perspectiva, a escravidão era vista como forma arcaica de trabalho que não se coadunava com a modernidade, enquanto a colonização, como processo moderno e civilizatório.

Nota-se que os interesses centrais do Império e posteriormente da República com a imigração foram ao menos três: 1) colonização e povoamento das fronteiras para garantir o domínio no território; 2) a criação de uma estrutura econômica liberal-capitalista em vistas as revoluções liberais na França e a revolução industrial na Inglaterra; 3) com o avanço das teorias evolucionistas, também uma provável “cura” para o suposto atraso da nação por meio do branqueamento da população, seja por métodos abertamente eugênicos<sup>116</sup> ou de maneira mais *soft*, com a criação de um “crisol de raças” (*melting pot*)<sup>117</sup> por meio da miscigenação, na qual se esperava que prevalecesse o fenótipo e o “sangue” brancos. Seyferth (2002, p. 118) assinala que:

A questão racial estava subjacente aos projetos imigrantistas desde 1818, antes da palavra raça fazer parte do vocabulário científico brasileiro e das preocupações com a formação nacional. Desde então, a imigração passou a ser representada como um amplo processo civilizatório e forma mais racional de ocupação das terras devolutas.

---

<sup>116</sup> Eugenia é uma doutrina científicista criada por Francis Galton (1822-1911) a partir da teoria da evolução das espécies de Charles Darwin (1809-1882). O discurso eugenista prega o inatismo racial da “supremacia branca” e teve repercussões sociais colossais – como no caso do nazismo –, muito embora esteja atualmente desacreditado. Para informações gerais acerca do eugenismo, especialmente no caso brasileiro, cf. Maciel (1999).

<sup>117</sup> Cf. Seyferth, 2002.

Depois de instalados nas colônias agrícolas do sul do país, os espaços coloniais se expandem e “os grupos passam a comemorar os cinquentenários e, depois, os centenários de sua chegada ao Brasil; constituem sociedades. Uma realidade social que não estava dada quando os navios saíram da Europa, vai se sedimentando aqui no Brasil” (WEBER, 2002, p. 208). Os primeiros colonizadores não ibérios instalados no sul foram alvo do preconceito de comunidades já estabelecidas no país (WEBER, 2002), considerados “enquistamentos étnicos” vistos com alguma desconfiança por intelectuais nacionalistas como Silvio Romero e oprimidos pelo Estado Novo durante a Segunda Guerra Mundial, como no caso dos italianos (FABRO, 2015).

As diferenciações e conflitos entre os grupos, no interior do Estado-nação brasileiro, criou e disseminou estereótipos sobre os “outros(as)” e um fenômeno de disputa não apenas pelo poder político e econômico, mas pelo poder de classificação social e narração da história. Os(as) imigrantes, colonos(as) não ibérios, chegados a partir do século 19 ao sul, foram considerados num espectro generalizador entre “alemães”, “italianos” e “poloneses”. Esses por sua vez autoconsiderados “de origem” opunham-se aos “brasileiros”, isto é, ao restante do país, representado como lusos, caboclos, negros e indígenas. Para Seyferth (2012, p. 18):

O sentimento de comunidade e a consciência coletiva dele resultante, atribuídos à solidariedade decorrente do processo compartilhado de colonização, contribuíram para o aparecimento das identidades étnicas construídas em oposição aos brasileiros ou, mais precisamente, àqueles que não participaram da epopeia colonizadora. Daí a ênfase discursiva no pioneirismo associado à localização dos imigrantes nas fronteiras agrícolas, cuja figura de retórica mais evidenciada é a da transformação da floresta sombria e perigosa em lugar civilizado.

Essa ordem segue uma classificação hierárquica fundamentada na diferença colonial e na colonialidade do poder, na qual “negros” e “indígenas” são incluídos no polo negativo no qual os povos originários, particularmente, pela sua ligação intrínseca com a vida “não civilizada”, representados como uma espécie de antinomia da modernidade, um insistente “anacronismo histórico”. Seriam os povos originários, assim, como o avesso constitutivo do discurso das “origens”, e, posteriormente,

do imaginário do pioneirismo que passa a se constituir no local. Alguns elementos são fundamentais nessa diferenciação, especialmente uma ética do trabalho, familiar e religiosa. Mas, se por um lado, o discurso do pioneirismo é uma forma de demarcar uma determinada comunidade espaço-temporal e étnica sulista perante grupos estabelecidos e poderosos na sociedade nacional (sobretudo luso-brasileiros), por outro, é uma forma de desconsiderar e invisibilizar as histórias originárias, que ficam completamente à margem dessa luta pelo estabelecimento da história das origens do sul do Brasil.

No discurso do pioneirismo os povos originários e afrodescendentes são excluídos de maneira mais extrema que no discurso nacional, onde o discurso das três raças inclui “negros” e “indígenas” nas origens. O discurso do pioneirismo é como uma assepsia das origens do sul do país, especialmente nos locais de colonização não ibérica. Ou seja, embora entre os colonizadores pioneiros haja diferenciações e disputas, a categoria “pioneiros” serve como aglutinadora de todas em uma só identificação, cujas fronteiras externas servem de referência para a diferenciação de outras comunidades, mormente categorizadas sob o termo genérico “brasileiros”. “A exclusão dos *nacionais*, de certo modo, contribuiu para vincular a categoria *colono* ao *imigrante*, pressuposto que perdura até hoje na conformação (simbólica) das identidades étnicas” (SEYFERTH, 2012, p. 16).

A categoria “pioneiros” – ou “colonizadores pioneiros” – surgiu emergiu em meados do século 20, na imbricação com o processo desenvolvimentista iniciado com o Estado Novo. Segundo Seyferth (2012, p. 18), o discurso do pioneirismo começou a ganhar visibilidade “na década de 30 (séc. XX), quando lideranças teuto-brasileiras [...] reivindicaram, inclusive através de matérias em jornais, a criação do ‘Dia do Colono’”. A marca temporal do pioneirismo, no sul, articula-se a partir da instalação das colônias de imigrantes e sua inserção no leque cultural da sociedade nacional, principalmente com a modernização ocorrida a partir do Estado Novo e do surgimento das grandes cidades e núcleos urbanos no lugar das antigas colônias.

A progressiva emancipação dos núcleos, com a criação de municípios, bem como o processo de industrialização, iniciado em muitos lugares ainda no século XIX, ampliaram as possibilidades de integração na sociedade brasileira, reforçados também pela participação política, na medida em

que as classes altas das colônias, formadas principalmente por comerciantes e industriais, mostraram interesse em ocupar cargos eletivos ingressando no sistema partidário nacional. (SEYFERTH, 2012, p. 16)

Assim, o discurso do pioneirismo é um fenômeno posterior à colonização dos territórios. É um discurso produzido sobre a “história”, um mito fundador a partir da integração desses lugares na dinâmica nacional. Os pioneiros se apropriam da história da colonização e reconstruem a partir dela uma identificação étnico-racial e espaço-temporal própria, que relata a precedência desses agentes/sujeitos como precursores dos atuais centros urbanos gerados a partir da colonização. O discurso do pioneirismo projeta-se ao passado a partir do presente invocando a colonização não ibérica como processo primeiro de civilização dos territórios povoados por imigrantes ao sul do Brasil desde o século 19. Ressalto que não compreendo o processo de colonização europeia simplesmente como um discurso, o que não impede que haja discursos sobre a colonização.

A concepção de “frente pioneira”, oriunda da geografia a partir da década de 1940, indicava o novo, o movimento que suplantava a mata e tornava as “terras devolutas” em propriedades produtivas. De acordo com Martins (2009, pp. 135-136),

a concepção de frente pioneira compreende implicitamente a ideia de que na fronteira se cria o novo, nova sociabilidade, fundada no mercado e na contratualidade das relações sociais. [...] A frente pioneira é também a situação espacial e social que convida ou induz à modernização, à formulação de novas concepções de vida, à mudança social.

A imigração de populações europeias a partir do século 19 transformou-os em agentes da frente pioneira, a fronteira agrícola ao sul do império. São basicamente esses povoadores que passam a construir, posteriormente, o discurso do pioneirismo nesses espaços de colonização europeia. Portanto, a faceta identitária do discurso do pioneirismo concentra-se basicamente nos imigrantes e descendentes não ibéricos, majoritariamente alemães, italianos e poloneses, com pequenas variações.

As representações simbólicas sobre o pioneirismo associado à colonização de terras devolutas marcam as muitas representações de etnicidade de poloneses, alemães e italianos. [...] Na representação do pioneiro, a categoria colono (trazida do jargão oficial) identifica os imigrantes europeus e seus descendentes, e a colonização é definida como um processo civilizatório instaurado na selva brasileira. (SEYFERTH, 2000, p. 98)

Pode-se observar como há uma diferença fundamental entre a colonização portuguesa (desde o século 16) e a não ibérica (a partir do século 19), no sul. Enquanto na primeira os povos originários foram relativamente incorporados no processo, seja como aliados em guerras, chefes em aldeamentos, por parentesco – em alguns casos formando espécies de “elites indígenas” com posições na hierarquia colonial e títulos de enobrecimento (ALMEIDA, 2017) – ou mesmo na história oficial das origens da nação (discurso das três raças); na segunda participaram apenas como força de trabalho, em geral na derrubada da mata e preparação das terras para produção. As colônias agrícolas no sul a partir do século 19 eram compostas majoritariamente por imigrantes. Em contraste aos portugueses, essas comunidades tiveram baixo índice de parentesco ou mesmo alianças com povos originários durante o período de colonização. Nessa altura, esses povos já não eram mais vistos como necessários para a colonização como foram aos portugueses. Além disso, com o imaginário racial reproduzido e amplificado pelo conhecimento científico da época, sobremaneira positivista e evolucionista, predominavam as noções de atraso e incivilidade sobre os povos originários, que passaram a ser vistos não apenas como desnecessários, mas empecilhos ao progresso da colonização. “Os indígenas, ou bugres, estavam situados na natureza a ser desbravada, conforme imagem contida no discurso oficial e na retórica dos colonos, que eram vistos pelas autoridades e por si mesmos como agentes da civilização” (SEYFERTH, 2012, p. 15). Assim, se “o domínio colonial português na América não prescindiu de acordos e negociações com os povos indígenas” (ALMEIDA, 2017, p. 31), particularmente durante os primeiros três séculos de colonização, no sul do Brasil as relações com os povos originários, quando houve, foram por meio de decretos imperiais ou, posteriormente, por meio da atuação do Sistema de Proteção ao Índio, criado em 1910. A tônica foi a

exclusão do acesso à terra e o extermínio. Conforme destaca Seyferth (2012, p. 15),

é preciso assinalar dois pontos importantes que reforçam a distinção do modelo de colonização estrangeira (às vezes assim referida na legislação): a proibição da posse de escravos desde 1840 e a presença residual de nacionais (brasileiros) nas áreas de colonização. Na verdade, os brasileiros ficaram excluídos dessa forma de acesso à terra, inclusive depois de 1889, pois mesmo a legislação republicana privilegiou a imigração e limitou os assentamentos dos chamados nacionais em áreas de colonização, apesar das preocupações nacionalistas acerca da assimilação dos alienígenas. O mapeamento das terras devolutas (para implementar a colonização) não levou em conta a presença indígena tampouco a existência de posseiros, em muitos lugares designados pelo termo caboclo, supondo uma população mestiça.

O avanço da colonização, a partir do século 19, promoveu a desterritorialização de “indígenas” e “posseiros caboclos” para o assentamento de imigrantes não ibéricos. Isso perdurou com intensidade durante toda primeira metade do século 20, no sul. Em parte, esse foi também o caso da expropriação de centenas de “posseiros” das terras que habitavam, no oeste de Santa Catarina, quando da introdução da estrada de ferro que liga São Paulo ao Rio Grande do Sul, durante o primeiro quartel do século passado. A concessão estatal de 15 quilômetros de terra – para cada lado da ferrovia – como forma de pagamento parcial por sua construção foi motivo para o desalojamento de centenas de famílias nessa região. Uma das consequências desastrosas foi a Guerra do Contestado (1912-1916), onde uma população foi dizimada na guerra contra as armas do Estado e os interesses das colonizadoras privadas. Os “caboclos” fixados nessas terras, devido ao processo de expansão europeia durante os primeiros séculos da conquista, espalhados pelo território, em parte, por consequência ao bandeirismo, foram expulsos devido aos novos interesses em jogo. Com a instituição dos modernos Estados-Nação, a regulação e o assentamento das transações de mercado em dimensão global e o processo de hegemonização dos preceitos iluministas, em uma palavra, o assentamento/institucionalização do sistema mundo



moderno colonial, os “caboclos” foram obrigados a deixar as terras que habitavam e cultivavam. Entretanto:

Ao mesmo tempo em que se registra o progresso da colonização, registra-se também a resistência indígena, ainda considerada um perigoso obstáculo ao processo colonizador no final do século XIX. Nos Relatórios do governo imperial e, particularmente, nos da Província de Santa Catarina, os ataques dos índios aos colonos são representados na forma clássica do modo de ver da cultura ocidental: mundo selvagem versus mundo civilizado. (CAROLA, 2010, p. 557)

Uma encruzilhada ontológica onde se situaram projetos de mundos em conflito. Os europeus, particularmente os não ibéricos, foram os últimos povos colonizadores, historicamente, a chegar na região sul do Brasil. Antes deles, como visto, houve a colonização ibérica (hispânica e portuguesa), e, antes ainda, a ocupações dos povos originários. No entanto, “a principal distinção da invasão e conquista europeia é que ela foi mais rápida, tendo sido efetivada em menos de 350 anos” (NOELLI, 2000, p. 260). Efetivada porque consolidou o poder, não porque findou. Essa relativa rapidez da colonização europeia se explica por diversos fatores. Pelas alianças com alguns povos originários, superioridade tecnológica, violência extrema, as novidades e modificações agrícolas e também as doenças e epidemias dos europeus que contribuíram para enfraquecer e diminuir significativamente povos originários que, até então, eram indenes.

Com a integração mais efetiva da região sul na dinâmica nacional, isto é, no cotidiano político, econômico e sociocultural do país, a urbanização e a industrialização promovidas intensamente a partir da década de 1950 pelo Estado desenvolvimentista e o subsequente alinhamento ao “proto-neoliberalismo” durante a ditadura militar, massas populacionais passaram a mover-se em direção aos centros urbanos. Com as consequentes circulações entre os estados da União também provocadas por essa dinâmica, os grupos dominantes nos espaços de colonização são incitados à criação de formas de garantir sua legitimidade no poder perante a possível emergência de outros grupos, gerando identificações socioculturais e relatos históricos para garantir sua predominância nos espaços de poder desses locais, fenômeno que se aprofunda com a globalização atual. Tais relatos mobilizam traços míticos e essencialistas que passam pelo eixo biológico, com respeito ao

“sangue” e à “raça”, e o histórico, acerca das “origens comuns” (WOODWARD, 2014).

As imigrações não ibéricas situadas no contexto da sociedade nacional provocam uma relação de identidade/diferença também com os “lusobrasileiros”, contribuindo para a criação de um imaginário regionalista sulista. Segundo Seyferth (2004, p. 13) isso se deu devido ao

princípio de nacionalidade vigente no Brasil que elegeu o português como única língua vernácula e a formação histórica herdada do colonizador português como a base cultural da nação, juntamente com a mestiçagem. O conflito foi inevitável, pois o recrudescimento do nacionalismo, durante o Estado Novo, coincidiu com um momento de afirmação das etnicidades alemã e italiana, em parte devido à pressão nacionalista que, desde o início da República, exigia a assimilação de imigrantes e descendentes.

Nessa mesma época também surge com maior evidência o discurso do pioneirismo, apropriado também pelo discurso acadêmico e incorporado ao saber das ciências humanas e sociais – como visto no capítulo anterior. Em certo sentido, o pioneirismo também se coloca diante do bandeirantismo como uma forma superior de colonização. Assim como a categoria “bandeirantes”, a utilização de uma categoria tal como “pioneiros”, apropriada sem filtros a partir do imaginário social pelo saber acadêmico, revela a permeabilidade de uma forma de conhecimento que se quer objetivo. Como também indica uma clivagem social que é muito peculiar às sociedades pluriculturais durante a conformação do Estado nacional. Temos assim a colonialidade do pioneirismo revelada em seus dois âmbitos: poder e saber. O primeiro com respeito ao processo de colonização territorial, e, o segundo, de colonização do imaginário social e dos corpos.

Contudo, é possível perceber a simultaneidade histórica do discurso do pioneirismo no sul do Brasil e a emergência indígena na denominada América Latina. Além de ambos ocorrerem basicamente durante o mesmo período, ou seja, sob influências externas similares, ambos também são uma forma de afirmar espaços e lugares perante outros grupos estabelecidos no interior do Estado-nação, como uma espécie de estratégia ou tática, respectivamente ofensiva e defensiva, perante outras comunidades ou grupos étnicos. São discursos oriundos

de imaginários distintos e de histórias distintas, mas que em alguma medida compartilham o sentido da ação social. Conforme destaca Woodward (2014, p. 24) “Para lidar com a fragmentação do presente, algumas comunidades buscam retornar a um passado perdido” que é marcado por acontecimentos fantásticos, atos heroicos, paisagens deslumbrantes e hostis, nos quais “o passado e o presente exercem um importante papel nesses eventos” (*Idem*).

### 6.3 Os ‘pioneiros’ antes dos “pioneiros”: interculturalizando o relato histórico acerca das origens do sul do Brasil

Nessa subseção, ensaio uma interculturalização do relato histórico acerca das origens do sul do Brasil. Além da sociologia, antropologia, história e arqueologia tomo como referências as análises dos(as) pesquisadores(as) guarani, laklãnõ/xokleng e kaingang para compor a narrativa, num sentido intercultural que se propõe a pensar desde as fronteiras epistêmicas. A epistemologia de fronteiras propõe um lócus liminar e crítico de análise e compreensão da realidade, revelando “uma forma alternativa de racionalidade” (MIGNOLO, 2003, p. 18). Nas palavras de Heckenberger (2001, p. 25),

Não se trata apenas de uma tentativa de empregar a etnografia na busca de um melhor entendimento do passado, ou, inversamente, de utilizar a arqueologia (ou a história) para um melhor entendimento do presente. Trata-se, ainda mais, de tentar revelar e relacionar padrões relevantes, visíveis em níveis analíticos diferentes (ou seja, relativos a escalas espaço-temporais variáveis), buscando entender história e cultura num sentido holístico; em outras palavras, trata-se de criar um diálogo conceitual entre modos diversos de pensar a história.

Articulada à interculturalidade crítica, torna-se um espaço de ação política e um campo de trabalho intelectual que exigem o esforço de desnaturalização do caráter universal assumido pela sociedade liberal e neoliberal (LANDER, 2005, p. 22). Isso chama-nos a atenção para a necessidade de tensionar o olhar científico no sentido de dialogar “com” sujeitos(as) subalternos(as) em vez de “sobre” eles(as) (WALSH, 2012), de modo a garantir uma compreensão que incorpore as experiências silenciadas e abra possibilidade para uma perspectiva intercultural. Tal

interculturalização epistemológica “*Se refiere a estos procesos y actividades del pensar que, como sus pensadores, se mueven entre lo local y lo global, entre el pasado (reinventado) y el presente*” (WALSH, 2012, p. 52). O que proponho, portanto, é aprender a reaprender desde as lutas cognitivas e da diferença colonial, isto é, interculturalizar desde a colonialidade. Para estabelecer essa consciência prática intercultural “[...] *es necesario reconocer que en la conciencia práctica de los sujetos subalternos, lo ‘moderno’ y lo ‘no-moderno’ es vivido como una unidad cultural y no como una dicotomía*” (CASTRO-GOMES, RIVERA, 2002, p. 65).

Assim como à época da invasão espanhola Cortez percebeu que “a conquista da informação leva à conquista do reino” (TODOROV, 2010a, p. 149), os povos originários procuram atualmente a informação para reconquistar seus territórios, informação que, como temos visto, passa pela educação intercultural. Nesse sentido, “*Os intelectuales indígenas involucrados en las comunicaciones horizontales [...] son y no son subalternos en el proceso de producción y distribución de conocimiento*” (SCHIWY, 2002, p. 127). Conforme sublinha Kuitá (2001, p. 27): “Temos que dizer para o índio: nós vamos ter que aprender igual o branco. Podemos saber igual o que o branco sabe, sendo índio”.

Esse conhecimento está relacionado à reafirmação de suas identidades e à recuperação de seus territórios, logo, das condições dignas e necessárias para a boa vida. Conforme assevera Popó (2015, p. 12), “vivemos neste imenso país chamado Brasil que outrora era nosso e nos roubaram”. Nessa história de conflitos por territórios, recursos e pela própria sobrevivência dos povos, é fundamental lembramos que para os povos originários a terra não representa um pedaço de chão ou uma propriedade produtiva. Vai além de uma parte do firmamento que se pode desbravar, comprar ou explorar, pois diz respeito ao fundamento de suas cosmovisões e organização social. O brado dos povos originários é marcado pela reivindicação não de “terras”, mas (partes) de seus antigos “territórios”. Conforme ressalta Porto-Gonçalves<sup>118</sup> “Nesse novo ciclo, ocorre um deslocamento da luta pela terra enquanto um meio de produção, para uma luta em torno do território”.

Considero que é exatamente o fato de haver diferenças socioculturais e epistêmicas entre as formas de ocupação e utilização dos territórios que legitimam ou deslegitimam essas mesmas formas no

---

<sup>118</sup> Extraído de Abya Yala. Disponível em: <http://www.iela.ufsc.br/povos-originais/aboya-yala> 23-09-2015

interior da modernidade/colonialidade, ou seja, que as situam de um lado ou de outro da diferença colonial. O discurso da colonização europeia apresenta-se como legítimo porque seria supostamente universal, já que é apenas a partir dele, supõe-se, que pode surgir alguma civilização, mesmo que esses espaços já fossem ocupados antes da colonização europeia, considerando que a Europa é concebida como o centro da história e o restante do mundo como as partes, as particularidades. Numa perspectiva eurocêntrica, a colonização é o processo social e histórico que apresenta “Deus, Rei e Lei” aos lugares mais ermos no planeta. Com ela surgem a propriedade do soberano, a propriedade privada e a utilização sistemática do espaço, dos territórios e seus recursos. Logo, a diferença entre “ocupar” e “colonizar” seria exatamente a forma de organização, exploração e de representações sobre o espaço-tempo.

Conforme venho argumentando, a colonização europeia diferencia-se pelas noções de propriedade (do soberano e privada), lucro e produção de excedentes, em alguma medida devido a uma representação de trabalho também distinta das representações dos povos originários. Trata-se de modos diferentes de operar, fazer e viver a colonização com consequências também diferenciadas para os territórios e povos colonizados. O problema que ressalto é de como essas concepções diferenciadas articuladas às categorias pioneirismo e colonização, no caso do sul do Brasil, reproduzem e contribuem para naturalizar a suposta superioridade da civilização europeia, considerada não apenas como diferente, mas como modelo universal onde as ocupações são consideradas como modos de vida e habitação arcaicas integradas à “natureza” e a colonização o processo de construção da civilização. Ou seja, a colonização europeia torna-se o princípio da história nos lugares situados fora da Europa e apropriados ou usurpados pela colonização. Entretanto, como temos visto ao longo desse estudo, podemos afirmar que esse modelo de civilização é apenas um entre tantos e que sua racionalidade é limitada aos seus interesses e ações predatórias.

Há uma questão epistêmica e de temporalidade nas categorias “colonização” e “pioneirismo”. Um dos interesses dessa seção é construir um relato histórico intercultural acerca das origens do sul do Brasil concentrando-se exatamente em tentar mostrar como a construção dessas categorias desconsideram a humanidade das temporalidades “pré-colombianas” como histórias, sugerindo que são a pré-história desse espaço atualmente conhecido como sul do Brasil. Nesse sentido, enquanto à colonização designa-se a civilização, a modernidade e o

progresso, às ocupações originárias dos territórios designa-se a pré-história, a selvageria e a barbárie.

No entanto, a civilização europeia não absteve da barbárie para atingir seus objetivos colonizadores. É plausível aventar que da ótica dos povos originários do continente denominado Americano a colonização europeia é mais uma história de barbárie e destruição do que civilização e progresso. Todorov (2010b) lança mão da categoria “barbárie” como o não reconhecimento e a violência contra o outro; enquanto a “civilização” seria seu oposto, o reconhecimento e a empatia. Ao contrário do bárbaro, “em qualquer tempo e lugar, o civilizado é quem sabe reconhecer plenamente a humanidade dos outros” (*Idem*, p. 32). Assim, “os atos ou atitudes é que são bárbaros ou civilizados, e não os indivíduos ou os povos” (*Idem*, p. 33). Fica assim suprimido o essencialismo eurocêntrico de “barbárie” e “civilização” e podemos considerar como bárbaros e/ou civilizados tanto povos europeus como outros povos, a julgar pelas situações particulares. Isso não cria uma simetria entre a ação do opressor e a reação do oprimido, que age para se defender. Mas indica como as disputas são marcadas por complexidades onde a barbárie pode estar dos dois lados em conflito, assim como a civilização. Além de nos acenar com a perspectiva não essencialista de que não há **povos** civilizados ou bárbaros, mas **atos** civilizados ou bárbaros.

O imperialismo que motivou a colonização da América, e, particularmente, do Brasil, baseava-se na invasão de territórios ocupados por povos milenares pelo objetivo da expansão territorial e dos recursos a serem explorados, tais como minérios e outros recursos naturais. Os interesses pelo lucro e pela produção de excedentes (seja para o soberano seja para interesses privados) foram a tônica da ação predatória das invasões colonizadoras nessas plagas. Os povos originários, como podemos observar pelas análises arqueológicas e antropológicas, também disputaram territórios numa série de conflitos. Entretanto, as disputas por territórios entre os povos originários no sul não foram motivadas por expansões imperialistas e interesses gananciosos, eram motivadas pelo choque de grupos e povos em trânsito a procura de recursos e algumas vezes fugindo de outros grupos e povos rivais. A ocupação do sul pelos povos originários oriundos de outros espaços territoriais do continente se diferencia da colonização europeia tanto por suas motivações como por sua intensidade e impacto. Os povos originários não criaram impérios nem mesmo uma arquitetura de poder orientada para a exploração e genocídio de outros povos ou para a degradação do ambiente. Já a colonização europeia alimentava impérios

além mar em emergência que se consolidaram com a modernidade e invisibilizaram, pela colonialidade, o lado subjugado do conflito, reverberando atualmente no discurso do pioneirismo que venho destacando ao longo dessa pesquisa.

Assim, enquanto os colonizadores europeus invadiram os territórios indígenas sob pretextos de que a terra não tinha dono e que levariam a civilização a esses lugares, tornando-as terras produtivas, os povos originários foram expulsos e exterminados de seus territórios sagrados que eram a base para sua existência. Desde antes da Lei de Terras (1850) e da intensificação da colonização, por meio de imigrantes não ibéricos, no território que atualmente compõe o sul do Brasil, a ocupação dos territórios pelos povos originários não foi considerada como *uti possi de tis* (direito de posse), mas *terra nullius* (terra de ninguém). As ocupações originárias não foram consideradas como legítimas perante a colonização.

A distinção conceitual entre ocupar e colonizar, no caso em questão, é fundamentada numa perspectiva eurocêntrica onde os “selvagens” ocupam e os “civilizados” colonizam, acabando por justificar a colonização europeia como início da história única, universal, nos locais anteriormente intocados pela “modernidade”. Provincializar a Europa (CHAKRABARTY, 2000) é também provincializar seus discursos universalistas, indicando suas particularidades como componentes da história universal da humanidade em vez de emanção, ou seja, ponto zero e ponto de chegada da História. O processo de colonização dos europeus está relativamente bem documentado, registrado e estudado, permitindo que possamos perseguir suas fontes e particularidades a fim de construir uma narrativa cada vez mais complexa e fidedigna dos fatos. Mas isso não pode ser dito com relação ao processo de ocupação dos povos originários. Essas histórias são mais difíceis de relatar. Seja porque tais povos eram ágrafos ou mesmo porque suas histórias foram dizimadas e invisibilizadas, suprimidas pela dinâmica universalista da narrativa eurocêntrica a partir da invasão do continente Americano. Revelar as ocupações anteriores aos europeus necessita o recurso à arqueologia, à história, à antropologia, mas, igualmente, às memórias, narrativas e relatos históricos dos povos originários, possibilitando a reconstrução desses processos e permitindo que sejam considerados no interior do conhecimento das ciências humanas e sociais, auferindo legitimidade e visibilidade na Academia e na história oficial como tal. Patté (2015, p. 21) argumenta que

Com a chegada dos europeus na América a dominação cultural e econômica aconteceu em seus mais variados aspectos. Primeiramente apropriaram-se das terras e dos bens dos habitantes locais, depois introduziram uma nova cultura, tornando-os dependentes de um modelo europeizado. Este fato mostra que uma cultura não pode ser imposta a todas as outras como se fosse superior e de múltipla aplicabilidade. Existe uma multiplicidade de culturas capazes de possibilitar a autonomia, a liberdade e a dignidade à cada povo, conforme suas condições de vida.

Nas palavras de Amaral e Ferreira (2015, p. 13) “quase tudo o que era Kaingang foi condenado pelos colonizadores”. Emilio (2015, p. 22) destaca que “Com a chegada dos *fóg* [não indígenas] tudo que era prática Kaingang passou a ser considerada como diziam ‘feio’”. Segundo Rosa, uma das entrevistadas do pesquisador,

Os *fóg* achavam-se superiores e queriam que nos mandar fazer o que eles queriam, nos colocar no serviço deles (...). Foi aqui que tudo começou, quando os *fóg* chegaram eles fizeram até um portão para controlar os Kaingang e para não deixar sair para longe.

Sabe-se que após a quase dizimação dos guarani durante o primeiro século da colonização europeia (16), os *laklãnõ/xokleng* e *kaingang* que viviam nas proximidades do litoral logo se evadiram para o planalto, onde puderam manter-se isolados por mais algumas décadas os *kaingang* e por mais alguns séculos os *laklãnõ/xokleng*. Os *kaingang* demarcavam o território utilizando-se dos pinheirais. “Símbolos gravados nos troncos das araucárias sinalizavam a área de domínio de cada cacique. Deste modo, percebe-se a importância da floresta de araucárias para territorialidade deste povo” (REIS, 2015, p. 86). A agricultura também foi documentada entre os *kaingang*, “que desenvolviam tecnologias típicas de cultivo em clareiras na floresta e em outros lugares, exemplo dos povos amazônicos” (NOELLI, 2000, p. 246). Patté (2015, p. 13) argumenta que “as cerâmicas provam que os *Laklãnõ/xokleng* viviam na região muito antes do não índio e de modo muito mais avançado do que se imaginava”.



Conforme destaca Santos (1973, p. 16), no sul alguns povos originários lograram manter-se afastados da civilização ocidental até meados do século 20. “No Paraná, por exemplo, no ano de 1956 foram localizadas duas dezenas de índios xetá, que viviam na serra de Dourados”. O mesmo autor afirma que enquanto escrevia a obra, início da década de 1970, haviam encontrado indícios de um grupo *laklãnõ/xokleng* na serra do Taboleiro, no litoral catarinense, e localizado mais um grupo “nas florestas vizinhas às cataratas do Iguaçu”. Isso no sul do Brasil em plena década de 1970, quando boa parte da sociedade nacional acreditava não haver povos originários nessa região.

Os *kaingangs* foram varridos no século 19 pelas frentes cafeeiras da fronteira agrícola, particularmente após 1808, com a declaração imperial das “guerras justas” contra esses povos. No início do século 20, essa expansão já adentrava o Paraná. Já os *xoklengs* foram submetidos, sobretudo, a partir da colonização promovida pelos imigrantes não ibéricos a partir do século 19 no chamado Vale do Itajaí. Com relação aos *laklãnõ/xokleng*, pode-se dizer que o território entre o litoral e o planalto é sua área comum de ocupação. “Contudo, há informações, coletadas por Jules Henry junto aos idosos na primeira metade do século XX, que atestam que este povo ocupava também parte do planalto onde praticavam agricultura” (REIS, 2015, p. 103). Conforme Ribeiro (1996, p. 121):

Esses índios que viviam no recesso das matas, em São Paulo, Paraná e Santa Catarina, eram conhecidos como Guaianá, Coroado, Bugre ou Botocudo, de língua *kaingáng*. Alguns deles que habitavam a orla das matas, haviam sido subjugados pelos criadores de gado vindos do sul e sobreviviam nos capões da mata, desde os campos da Guarapuava, Ivaí e Palmas até o Rio Grande do Sul.

Essa desterritorialização impulsionou mudanças nas formas de subsistência, devido à perda das áreas de agricultura e de plantas cultivadas, gerando “uma falsa imagem de que os *Xokleng* sempre teriam sido caçadores coletores” (NOELLI, 2000, p. 242). Estudos acerca dos povos originários e suas organizações sociais antes da colonização europeia indicam como foram criados estereótipos sobre os outros. Nessas leituras os povos originários eram nômades, caçadores e

coletores sem vida sedentária e cultivos agrícolas vivendo na condição de “selvagens” em oposição aos “civilizados”, numa oposição assimétrica e dualista urdida pelo pensamento eurocêntrico. Essas são imagens estereotipadas dos povos originários que tendem a retirar dessas culturas a capacidade intelectual, técnica e civilizacional e classificá-los como resquícios de tempos antigos, portanto descartáveis para o progresso nos moldes do ocidentalismo.

A vida nômade dos laklãnō/xokleng foi fruto das pressões guarani e depois dos europeus que os obrigavam a viver se deslocando territorialmente para garantir sua sobrevivência em face ao avanço dos colonizadores. “Um aspecto importante, que também induziu à interpretação de nomadismo, era a estratégia de circular pelo território de domínio, em diversas áreas satélites da aldeia principal onde predominavam certos tipos de oferta de alimentos” (NOELLI, 2000, p. 245). Kaingang, laklãnō/xokleng e guarani “invadiram e conquistaram territórios pertencentes às populações das tradições Umbu e Humaitá em um processo que durou cerca de 1.000 anos” (*Idem*, p. 260). Embora não haja dados concretos sobre como se relacionaram esses povos, “é possível ter havido relações que iam das guerras às alianças políticas” (*Idem*). Paté (2015, p. 15) indica que

Os Laklãnō/Xokleng, dominavam um vasto território no sul do Brasil. Segundo anciões Laklãnō/Xokleng muitas guerras foram travadas com outros grupos indígenas. Com o passar do tempo devido à ocupação de seu território pelos europeus, nós Xokleng, que atualmente nos autodenominamos como Laklãnō, ocupamos o Alto Vale do Itajaí, permanecendo até hoje neste local.

Podemos perceber as ocupações pretéritas à colonização europeia foram processos intensos de disputa e conquista. Tais povos “desbravaram” territórios no “sul” com a destreza de legítimos pioneiros, processos que ficaram registrados na memória desses povos. Conforme argumenta Cipriano (2015, p. 40), “cada povo indígena conhece seus espaços, seus lugares, seu tempo de permanência, transição e conquista, pois, os próprios indígenas também conquistaram espaços de outros povos indígenas, isso em séries de conflitos”. Entretanto, desde o século 16,

após muitos anos de extermínio dos povos indígenas pelo processo de colonização europeia, a história passa a ser contada pelo lado do vencedor, ou seja, o Jurua (Branco). Entretanto, a nossa história verdadeira é contada pelos mais velhos que ainda lembram, sendo impossível os velhos deste século contarem a história do século XVI, mas os mitos sim. (ANTUNES, 2015, p. 8)

Os denominados mitos, portanto, representam a memória e o relato histórico dos povos originários. Combinando o conhecimento desses povos aos conhecimentos acadêmicos temos um espectro mais amplo de saberes que proporcionam uma dilatação nas fronteiras de ambas cosmovisões e tendem a expandir o conhecimento acerca das origens históricas do sul do Brasil. Nesse sentido, “[...] *el conocimiento indígena [...] se concibe entonces como equivalente al pensar occidental porque los dos apuntan una visión parcial (aunque desde perspectivas distintas)*” (SCHIWY, 2002, p. 115). Conforme venho argumentando, a interculturalidade não significa separação entre conhecimento científico e conhecimento indígena, assim como não significa necessariamente o contrário disso, uma simbiose. Assim,

*su objetivo no es una mezcla o hibridación de formas de conocimiento, como tampoco una forma de inventar el mejor de dos mundos posibles. Más bien representa la construcción de nuevos marcos epistemológicos que incorporen, negocien e interculturalicen ambos conocimientos, el indígena y el occidentalizado.* (WALSH, 2002, p. 207).

É importante considerar que os povos originários não deixam de fazer ciência ao adentrarem o espaço acadêmico. Ao contrário, aprendem-na. A diferença é que a praticam de um lugar de fala ou posição de sujeito exótica à academia, o que gera polêmicas que, muitas vezes, reproduzem estereótipos falaciosos sobre esses sujeitos. Da perspectiva intercultural, ciência e mito não consistem um dualismo excludente, assim como ocupação e colonização. Podemos perceber isso observando como o discurso do pioneirismo também possui sua faceta mítica, laudatória e parcial, embora se apresente como parte do universalismo da “modernidade”. Para Schiwy (2002, p. 115) “*El pensar occidental no es ni más ni menos ‘universal’ que los*

*pensamientos indígenas, no obstante las afirmaciones contrárias desde la ciencia eurocêntrica”.*

De qualquer modo, a partir de meados do século 19 a colonização se acentuou nos estados que compõe o sul do Brasil. Como vimos acima, o estímulo à imigração europeia para as chamadas colônias do sul foram intensificadas desde 1824 pelo Império. Esse processo gerou uma série de conflitos entre os povos originários que habitavam a região e os imigrantes/colonizadores não ibérios. Nas palavras de Popó (2015, p. 14):

Os Xokleng, residentes na Terra Indígena Laklãnõ, são considerados os sobreviventes de um processo brutal de colonização, iniciada a mais de um século, que quase dizimou por completo a nossa cultura. Nas últimas décadas, ocorre intenso debate em torno do processo de colonização, da história e da cultura desse povo. Os indígenas da Terra Indígena Laklãnõ Xokleng, possuem um contexto histórico de resistência frente ao processo de colonização europeia na região, principalmente italianos e alemães, instalados na região do Vale do Itajaí, a partir da metade do Século XIX. Esse processo de colonização provocou a redução dos espaços de ocupação e a morte de grande números de indígenas, chegando quase a ser dizimados.

De uma perspectiva eurocêntrica pode-se argumentar que o contexto do século 19 já não caracterizaria colonização no sentido de usurpação como foi anteriormente à independência e ao estabelecimento do Império, devido ao assentamento de uma estrutura política institucional não mais propriamente colonial no Brasil. Melhor dizendo, que a época do Brasil colonial já havia findado. Entretanto, pela perspectiva dos povos originários, o processo de desterritorialização foi intensificado. Pinheiro (2015, p. 14) afirma que “a grande entrada de colonizadores europeus na região de ocupação Kaingang só ocorreu no começo do século XIX. Isso graças à política de colonização do Império”. A partir de 1850 “a coroa cria a Lei de Terras que também expropria o proprietário natural da terra, pondo em fim ao que se chamava de regime das posses livres. Então a partir desta data, as terras seriam vendidas para fins colonizadores” (*Idem*, p. 15). O “habitante originário da terra”, entretanto, situa-se no lado fraturado da diferença

colonial e, logo, não detinha os mesmos direitos daqueles situados do lado positivo, os colonizadores europeus. Nas palavras de Patte (2015, p. 25)

Desde os primeiros momentos que os colonizadores pisaram o solo brasileiro não levaram em conta a posse, por direito, dos povos indígenas. Isso por que eles nunca consideraram eles como humanos de direito, mas um empecilho para a colonização e que precisavam ser removidos ou domesticado para o trabalho.

Desde a proclamação da independência (1822) o colonialismo se internaliza entre as elites nacionais, tornando-se um processo de colonialismo interno (CASANOVA, 2006), acentuado a partir da promulgação da Lei de Terras (1850). Ndili (2015, p. 15) sublinha que

O território indígena sofreu sucessivos recortes em diferentes momentos, fruto de diversas invasões de não indígenas. As principais invasões ocorreram em nosso território a partir de 1850 com a instalação a colônia Blumenau. Foram muitas invasões e mortes. O governo brasileiro não respeitou nosso povo. Nossos antigos lutaram muito para defender nosso território.

Paralelamente à desterritorialização o autor chama a atenção para o genocídio praticado contra os povos originários, particularmente sobre os laklãnõ/xokleng, povo ao qual se identifica. Isso porque, considerados inimigos da colonização e anacronismos da modernidade, os laklãnõ resistiam criando formas de lidar com os invasores estrangeiros. Os laklãnõ/xokleng sabiam da existência de colonos assentados nas matas próximas e os vigiavam. “Uma das estratégias utilizadas no trato com os invasores era a da invisibilidade. Com base na avaliação que faziam do invasor, não se expunham a ele” (MOTA, 2017, p. 184). Eventualmente invadiam as colônias e levavam consigo objetos diversos; outras vezes atacavam os colonos e outros grupos de invasores que transitavam por seus territórios. “Na noite de 13 de janeiro de 1868, um grupo Xokleng atacou e matou seis pessoas num lugar chamado Passo Ruim, na Estrada da Mata, distante sete léguas (42 quilômetros) da vila de Rio Negro, então província do Paraná” (*Idem*, p. 170).

Os imigrantes europeus ficaram surpresos e inseguros com relação aos “selvagens” que rondavam as terras por eles recém-adquiridas. Assim como os povos originários foram privados de seus espaços históricos de sobrevivência e sociabilidade pelos colonizadores. Conforme destaca Santos (1998, p. 61):

Os estoques de caça e outros recursos alimentícios que a floresta proporcionava, como o palmito e o pinhão, foram logo disputados pelos recém-chegados. À falta de como prover suas necessidades alimentares, os indígenas passaram a assaltar as propriedades dos colonos. Ou ataca-los em seus locais de trabalho e de trânsito. Neste contexto, a violência se exacerba. A terra estava sendo usurpada ao índio pela força. Os governos tinham seus interesses. As companhias de colonização também. É fácil compreender, portanto, que em muitos casos tanto o índio, como o colono, foram vítimas.

Nesse contexto, os chamados bugreiros, mercenários assassinos de indígenas, foram contratados para fazer a limpeza étnica das florestas onde se instalaram os imigrantes europeus, no sul. Os xoklengs predominavam na região de colonização não ibérica que se estende do Rio Grande do Sul ao Paraná, passando por Santa Catarina. “A montanha e o vale cobertos de floresta subtropical, eis o ambiente geográfico e histórico dos Xokleng” (SANTOS, 1973, p. 37). Moviam-se de acordo com as cheias nos meses de chuva, quando ficavam impossibilitados de colher pinhão, base de sua alimentação, nos campos de araucárias.

Com a pressão das empresas colonizadoras, o governo se via impelido a criar meios para a manutenção desses imigrantes. Ribeiro (1995, p. 128) anota que na primeira década do século passado, “em plena vigência do regime republicano, todos os governos estaduais e municipais das zonas que tinham índios hostis [...] destinavam verbas orçamentárias especiais para estipendiar bugreiros”. Métodos menos violentos foram aplicados na “pacificação” dos grupos indígenas que ocupavam esses territórios ao sul, tais como a catequização e as experiências das missões jesuíticas, mas a violência generalizou-se. Segundo argumenta Pripra (2015, p. 10-11):

Os meus antepassados sofreram com a chegada dos colonos (chamados no idioma Xokleng de *Zug*) na região do Alto Vale do Itajaí no final do século XIX. Nosso território tradicional foi invadido pelas companhias colonizadoras para ser vendido a famílias vindas de outros países (alemães, italianos etc.) e passamos a sofrer com os “bugreiros”, caçadores de índios, que corriam as matas matando minha gente.

Muito embora ao menos desde Bartolomé de Las Casas (1484-1566) houvesse representantes da civilização dispostos a defender os direitos dos povos originários, no Brasil apenas em 1910 foi criado um órgão público nacional para garantir tais direitos. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), substituído pela FUNAI em 1967, atenuou o impacto da colonização sobre os povos originários, lidando com colonos e bugreiros, mas não reduziu a eficácia da colonização, abrindo “milhares de hectares de terras para a ocupação pacífica pelos integrantes da sociedade nacional” (SANTOS, 1973, p. 20). Esse processo é conhecido entre os laklãnõ com “pacificação”. Nidli (2015, p. 15) critica esse processo argumentando que

[...] foi uma árdua luta até que conseguiram estabelecer a paz em 1914. Só que a paz já estava condicionada à redução de nosso território. Na verdade foi uma mentira, porque a “pacificação” foi para que nosso povo parasse de lutar contra os invasores.

Os kaingang da região foram envolvidos no mesmo processo. Com a intensificação do colonialismo interno passaram a perder territórios e ser atacados por bugreiros. Amaral e Ferreira (2015, p. 15) argumentam que “A partir de 1810 o território Kaingang no sul do país foi invadido pelos *fóg*”. Mesmo depois da instalação do SPI a desumanização e o epistemicídio continuaram acontecendo no sul do país. Bento (2015, p. 7) afirma que

nossos costumes e tradições começaram a ser ignorados pelo pessoal do SPI, os quais eram na verdade aposentados de exército e tinham o papel de “civilizar” o nosso povo Kaingang. Pois, diziam eles que nós Kaingang deveríamos deixar

de ser Kaingang e mesmo que não éramos considerados gente.

Os pesquisadores e pesquisadoras guarani, kaingang e laklãnõ contam a história da colonização europeia e Academia agora permite espaços para isso. Diferente do relato oriundo de pesquisadores(as) não indígenas, os relatos e análises dos povos originários são situados desde o lado fraturado da diferença colonial, isto é, “a visão do índio falando do índio” (NARSIZO, 2015, p. 7), no sentido de uma abordagem decolonial e não eurocêntrica. Nas palavras de Miguel (2015, p. 8), o interesse desse posicionamento é “fazer reviver novamente a história da que hoje consta somente a versão dos brancos”.

Entretanto, diferentemente do que eventualmente se imagina, essa interculturalização “não se trata de opor um fantasioso ‘espiritualismo’ indígena a um materialismo ocidental ‘realista’. Se trata de desafiar um certo regime de sociabilidade (o nosso, ocidental e moderno) com outras ideias, disposições e possibilidades” (CAVALCANTI-SCHIEL, 2015, p. 07). Nesse sentido, “[...] *las contribuciones epistemológicas subalternas buscan no tanto la protección de los académicos, sino un intercambio respetuoso y por lo tanto también crítico*” (SCHIWY, 2002, p. 115). A interculturalidade é uma tática de relação com a sociedade envolvente em busca de negociações, acordos e vantagens, como os povos originários vem fazendo há séculos, negociando, resistindo e agindo de acordo com seus interesses em cada situação. Uma prática comum entre os povos, isto é, a de defender os próprios interesses. A interculturalidade não é, portanto, uma “catequese secular”, mas uma perspectiva que propõe um mundo que preza a vida e a existência de diversos mundos. Esse posicionamento intercultural e liminar é evidente nas pesquisas guarani, kaingang e laklãnõ. Nesse sentido, Cipriano (2015, p. 37) sublinha que

Se os kaingang defendem que são os proprietários das terras naquela região pela tradição história de seu povo, os colonos defendem também que as localidades em que vivem traz uma história de permanência de seus ancestrais que ali viveram e encontraram oportunidades para trabalhos e vida nova.

Segundo Cipriano (2015, p. 37) o conflito não é oriundo diretamente dos povos originários ou dos colonos imigrantes, mas do



Estado que acaba criando uma situação de tensão devido a interesses próprios das elites nacionais. Pinheiro (2015, p. 14) argumenta que

A história de contato entre os não índios e os kaingang dos quatro estados está de certa forma entrelaçada, pois todos foram vítimas de expansão capitalista, realizada em vários períodos da história do Brasil. As frentes de expansão contra os indígenas kaingang e suas terras iniciaram com os bandeirantes, que no século XVII moviam execuções de caça ao índio contra as reduções jesuíticas, com objetivo de escravizar os guaranis. Podemos dizer que essas guerras continuam até os dias atuais, com os latifundiários e granjeiros que tentam tomar as terras dos índios.

A relevância dessa pesquisa fica evidente na passagem acima, pois a colonização ainda é vigente no Brasil, processo no qual o discurso do pioneirismo emerge como uma forma de criar uma áurea redentora aos colonizadores europeus e descendentes no sul do país, camuflando ou invisibilizando as histórias indígenas na atualidade e promovendo o epistemicídio (SANTOS e MENESES, 2009) desses povos. Entretanto, considerando que os guarani, laklãnõ/xokleng e kaingang foram ocupantes anteriores aos colonizadores europeus e que ainda vivem em seus territórios na região sul, percebemos como há um embate entre esses sujeitos e o discurso do pioneirismo, que tende a invisibilizar essas histórias construindo a colonização europeia como o marco zero dos relatos históricos e das civilizações no local.

Apesar desse despojo histórico, nas últimas décadas, especialmente após a chamada Constituição Cidadã de 1988, os povos originários do Brasil obtiveram avanços no processo de recuperação de seus territórios. Entre os Territórios Indígenas existentes atualmente no sul, entretanto, muitos ainda não se encontram regularizados. Além disso, os ataques de mercenários, contratados em geral pelos agentes do agronegócio, são frequentes. Sabe-se que crimes contra os descendentes de povos originários são cometidos diariamente no Brasil. Logo, embora os ânimos estejam relativamente relaxados se comparados com períodos históricos anteriores, existem tensões, embates e episódios de violência. Vários territórios ainda estão sob litígio judicial e a falta de resolução por parte do Estado tende a acirrar os conflitos. Acerca dos kaingang, Cipriano (2015, p. 32) analisa da seguinte forma o momento atual:

Tendo passado esse período conflituoso aos poucos começou a acontecer a reaproximação entre os kaingang e colonos novamente, isso depois de muitos anos. Isso continua até hoje onde o entrosamento da comunidade indígena com a comunidade não indígena acontece através de jogos de futebol, bailes, reuniões políticas, cada um se respeitando. É possível dizer que isso é muito bom na relação entre a comunidade indígena e comunidade não indígena. Embora que tenha essas aproximações de caráter positivo, tanto para os kaingang como para os colonos, e mesmo que os indígenas também mantenham a tranquilidade dentro de seus valores culturais, obviamente que o assunto é tenso. Em outras palavras, enquanto que os kaingang carreguem em memória a ideia de que os colonos vivem dentro de suas terras os colonos, por sua vez, se auto afirmam como moradores daquelas terras pela história de seus antepassados, mesmo sabendo que a qualquer momento os primeiros podem fazer suas reivindicações. Enfim, mesmo que a tranquilidade, respeito, harmonia esteja fluindo em duas partes continua existindo uma visão de desconfiança.

Por um lado os povos originários do sul que ocuparam vastos territórios reivindicam os territórios dos quais foram expulsos desde a chegada dos colonizadores europeus que, por sua vez, passaram a ocupar tais territórios amparados pela autoridade do Estado. Em alguns casos mesmo ludibriados pelas empresas colonizadoras de que as terras das colônias eram terras devolutas marcadas pelo vazio demográfico. A situação é complexa, e, a solução, delicada. Todavia, do ponto de vista dos povos originários, isto é, do lado fraturado da diferença colonial,

O fato é que só quem é indígena para saber destes sentimentos de tristeza e orgulho, pois, não conseguimos viver de maneira livre, somos torturados psicologicamente todo tempo, com ameaças, calúnias; e temos que estar também todo tempo contando quem somos e de onde somos. Sendo que esta pergunta é nossa, devemos começar a questionar tudo isso e também perguntar, quem são vocês, de onde vieram, em

que ano chegaram aqui?<sup>119</sup> (GONÇALVES, 2015, p. 39-40)

A colocação acima vai ao encontro da questão central dessa tese, ou seja, o questionamento acerca das origens do povoamento humano nos territórios que atualmente compõem o sul do Brasil e a consequente crítica ao discurso do pioneirismo europeu como o ponto inicial da história no local. Portanto, considerando que os guarani, xokleng e kaingang foram ocupantes anteriores aos europeus e que ainda vivem em partes de seus territórios na região sul, percebemos como há um embate entre esses sujeitos e o discurso do pioneirismo, que tende a invisibilizar as histórias locais construindo a colonização europeia como o marco zero dos relatos históricos e das civilizações humanas no sul do Brasil. É urgente a interculturalização dessas histórias, passando necessariamente pelo reconhecimento étnico, político e epistêmico desses povos e de suas demandas por autodeterminação e autonomia. História é poder. A usurpação dos territórios e recursos dos povos originários são dissimulados por meio de um relato histórico no qual a colonização e o pioneirismo justificam-se pelo discurso do progresso e do desenvolvimento, naturalizando a colonização e invisibilizando os povos e histórias indígenas. Reafirmar a historicidade desses povos e valorizar suas próprias narrativas e epistemes é criar espaços de justiça entre saberes (SANTOS, 2017), no sentido de construirmos um imaginário histórico intercultural acerca das origens do sul do Brasil e valorizarmos nosso passado milenar e as raízes originárias.

Esse procedimento confronta as fronteiras sedimentadas pelo pensamento eurocêntrico com relação ao que se considera “pioneirismo” e “colonização”, assim como a visão dualista e maniqueísta acerca dos agentes/sujeitos envolvidos na trama, trazendo a tona outras formas pretéritas de colonização aos europeus no sul do Brasil e abrindo caminho para a compreensão mais profunda acerca do poder em jogo no discurso do pioneirismo e em sua origem histórica.

Ao contrário de fechar a história, como propõe o discurso eurocêntrico do pioneirismo no sul, a interculturalização aqui proposta pretende abri-la, visibilizar espaços deixados na invisibilidade e fomentar as lacunas do sistema mundial moderno colonial (WALLERSTEIN, 1974; MIGNOLO, 2003; QUIJANO, 2005) por meio dos discursos e práticas sociais de sujeitos marginalizados, as particularidades frente ao universalismo, a justiça entre saberes

---

<sup>119</sup> As palavras são da entrevistada Eunice Kerexu.

(SANTOS, 2017) e o reconhecimento da pluriversidade cultural da realidade (OLIVÊ, 2009). Os textos dos(as) intelectuais guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng aqui mobilizados não são oriundos da “biblioteca colonial”, mas de um espaço intercultural, de uma fenda no sistema social abrangente, por meio da qual pode-se fomentar a construção coletiva de um relato histórico mais abrangente desde o sul do Brasil, situado para além do eurocentrismo.

Esse processo de (re)valorização tem fomentado a conquista de uma série de direitos, territórios e algum acesso à esfera pública, estimulando a luta dos povos indígenas e criando novas situações de embate e resistência. Uma delas ocorre no âmbito dos saberes e das memórias oficiais e extra oficiais sobre a história de nações e/ou localidades, que vem gradativamente sendo ocupados pelos povos originários com o passar das décadas, gerando visibilidade na esfera pública e maior participação nas instituições nacionais.

Percebemos como é fundamental, para uma perspectiva intercultural, alternar o fundamento epistemológico eurocêntrico que sobrepõe o “sujeito” ao “objeto” do conhecimento, isto é, “pensar com” em vez de “pensar sobre” (WALSH, 2012). Em conjunto, podemos reaprender a contar as histórias de nossas origens, valorizando a diversidade e permitindo uma confluência entre práticas escritas, orais, visuais, corporais (etc.), entre ações pedagógicas que estimulem a empatia e possam semear um horizonte de reconhecimento recíproco para a humanidade. Reaprender a aprender em conjunto e com respeito às diferenças, essa é a proposta de uma interculturalidade crítica, construindo pontes em vez de fronteiras com as ciências sociais, (re)humanizando-as. Esse é o caminho para “outros quinhentos”, isto é, para rompermos com a história de desumanização do “Outro” e construirmos um horizonte de futuro compartilhado entre iguais. Trabalho que certamente não se esgota numa tese, mas que precisa ser composto à várias mãos e em espaços de trocas cognitivas e conhecimentos interculturais.

O espaço onde se situa o atual sul do Brasil possui uma história milenar na qual se combinam diversas histórias, encruzilhadas ontológicas ainda hoje possíveis de ser divisadas seja nas memórias dos povos, nos dados arqueológicos, históricos e antropológicos, seja na realidade de sua existência presente. Todos os povos que compartilharam a construção do sul do Brasil, desde as histórias pretéritas até o presente, são parte da origem desse sul, e, por isso, precisam ser representados no relato histórico sobre esse tempo espaço. Essa representação não precisa ser limitada pelo relato estritamente

científico, mas incluindo racionalidades distintas que incorporam e concebem esse sul do Brasil a partir de lugares de enunciação invisibilizados pela narrativa hegemônica ligada à modernidade/colonialidade, abrindo-se para a interculturalidade da vida humana e das histórias que se produzem a partir dela. O sul do Brasil é intercultural e essa é sua maior riqueza.

## Considerações finais

O relato histórico acerca das origens do, hoje, sul do Brasil é fruto de um discurso eurocentrado no qual predominam as memórias e narrativas de um grupo seletivo, autodenominado pioneiros colonizadores. A história da colonização, desde a expansão dos primeiros impérios com potencial de mundialização, foi construída a partir das particularidades das nações emergentes na Europa que, com a consolidação das rotas comerciais pelo Atlântico, acumularam riquezas por meio da dominação e exploração das então colônias além mar. O denominado continente americano foi o ponto de inauguração de um sistema mundial consolidado com o estabelecimento da modernidade/colonialidade e com a criação de uma narrativa universalista acerca da cosmovisão de humanidade. O tempo espaço onde situa-se o sul do Brasil é devedor desse projeto global que, no entanto, subalternizou e invisibilizou milhares de anos de histórias locais pretéritas, e, com isso, os povos que compunham, originalmente, a ocupação e origem desse etno-território.

Nas últimas décadas houve a emergência dos sujeitos subalternizados nessa trama. Tais sujeitos, marginalizados pelo ocidentalismo, passaram a adentrar a esfera pública seja na política, na cultura ou no saber, almejando trazer à tona suas vozes até então silenciadas. Esse movimento vem ruindo gradativamente a narrativa eurocentrada da história, proporcionando a visibilidade de povos, grupos e estratos sociais até então invisibilizados. A crítica decolonial ao eurocentrismo compõe esse movimento, tomando impulso ao menos desde o surgimento do chamado pós-colonialismo no sul da Ásia, na periferia europeia e na denominada América Latina durante o segundo quartel do século passado. Adentrando o espaço do saber acadêmico, tal crítica tem proporcionado a dilatação das fronteiras do conhecimento, clamando pela democratização dos saberes e dos espaços de enunciação.

O discurso do pioneirismo no sul do Brasil, embora já abordado pelo campo das ciências humanas e sociais, estava aquém dessa crítica. Como vimos, no discurso do pioneirismo vige uma história laudatória da colonização, indicando os pioneiros como redentores da humanidade no espaço onde situa-se o atual sul do país. Entretanto, tal discurso esconde as epistemes, histórias e povos que prostrou nesse processo. Povos que, agora, por meio da atuação política e da inserção em lugares como a universidade, vem reclamando espaço para contarem suas versões da história.

O objetivo central dessa tese foi o de tornar explícito o eurocentrismo do discurso do pioneirismo, mobilizando os discursos dos

povos originários como referências na construção do conhecimento sociocultural, interculturalizando, assim, o relato histórico acerca das origens do sul do Brasil. Uma vez detectado que o discurso do pioneirismo serve à reprodução da dominação e subalternização dos povos colonizados no sul, e, que tais povos ocupam esse espaço desde milhares de anos, foi considerado urgente a explicitação dos discursos desses povos e a interculturalização das origens do sul, lugar onde, ainda hoje, tais povos lutam para (re)conquistarem o direito à ocupação de partes dos territórios onde vivem desde tempos imemoráveis. Assim, essa tese não se limita a uma função epistêmica e cultural; mas incorpora uma função social: a de amparar a luta dos povos originários por seus direitos a terra, autonomia e autodeterminação num país onde o colonialismo interno ainda é uma tônica presente. A Medida Provisória 870/2019, entre outras medidas, passou ao Ministério da Agricultura a atribuição de identificar, delimitar e demarcar terras indígenas e quilombolas, alocando a Funai ao Ministério da Mulher, a Família e dos Direitos Humanos e o Incra ao Ministério da Agricultura, o que indica um retrocesso no reconhecimento e demarcação de terras indígenas e quilombolas nos próximos anos, acentuando a luta dos povos originários por seus direitos histórica e constitucionalmente reconhecidos em vistas do novo ciclo de opressão do Estado.

A intensificação de discursos e práticas xenofóbicas, racistas e fascistas nos últimos anos demonstra que a colonialidade do poder segue como lastro da modernidade colonialidade, que o racismo, o patriarcalismo e a exploração das classes despossuídas não foram vencidos e que os países outrora colonizados ainda vivem numa dependência estrutural das potências colonizadoras situadas no norte global. Isso indica a urgência do aprofundamento do pensamento temporal diacrônico e sincrônico para as análises sobre as sociedades. A necessária consideração do princípio de realidade histórico “latino americano” para se pensar nossas particularidades socioculturais. Em uma palavra: a importância de se considerar o processo de colonização nas análises das ciências humanas e sociais, procurando incluir os povos subalternizados como narradores nessa perspectiva metodológica decolonial e intercultural crítica. A superação dessa estrutura mundial de opressão só poderá ser atingida por meio da união das forças dos(as) oprimidos(as) em torno de uma reeducação das consciências para manter as conquistas sociais vigentes e avançar no campo progressista.

A perspectiva intercultural crítica emerge, nesse contexto, como um projeto de esperança para o futuro. Uma esperança situada para além da emancipação no interior das fronteiras do sistema mundial moderno

colonial. Uma esperança libertária para a humanidade. A revolução intercultural é, antes de tudo, uma revolução de consciências. Tal crítica, oriunda do pensamento dos povos originários andinos, é incorporada por pesquisadoras(es) no interior da Academia e ganha forma à medida que torna explícitas as falácias do multiculturalismo e do discurso da tolerância, um discurso etnofágico e funcional à nova etapa da globalização capitalista em sintonia com a reestruturação do capital. Pensar um “novo humanismo”, como indica Edward Said, um “universalismo verdadeiramente universal”, como sugere Immanuel Wallerstein, passa pela necessária “interculturalização crítica” entre os povos, segundo Walsh, e por uma “ecologia de saberes”, tal como em Boaventura de Sousa Santos, que se orientam para além do pensamento eurocêntrico, em sentido de uma “transmodernidade”, como propõe Enrique Dussel. Esse pensamento é um pensamento situado, mas também é mundial, na medida em que toma o sul global como referência para a resistência e luta contra o sistema hegemônico que explora e oprime a maior parcela da população do planeta, incluindo o ambiente e os animais. Ir além dessa opressão é romper também com o antropocentrismo e religar a humanidade aos seus vínculos bio-psico-sociais e, por que não, espirituais. Cinco séculos após Hamlet, ainda há mais coisas entre o céu e a terra do que pode imaginar nossa vã filosofia?

A ideia de uma verdade única para toda humanidade, gestada em sintonia à emergência do denominado mundo moderno e do processo de secularização do conhecimento, estabeleceu as bases para a mudança do teo para o antropocentrismo. O fogo dos deuses foi roubado. A nova verdade científica oriunda desse conhecimento antropocêntrico permitiu à (parte da) humanidade “desafiar os deuses” e a “natureza”. Permitiu-na desafiar a si mesma. Eis um paradoxo da razão científica: a nova entidade do conhecimento, muito embora secularizada, incorporada, se quis desencarnada para lograr a universalidade da verdade. Mas nem todos os povos foram tragados pelos pulmões do ser antropocêntrico. Sobrevivem, nas margens do sistema, povos e epistemes conectadas ao mundo natural e espiritual como um só ser. O fardo do homem branco não é o fardo de toda humanidade.

As éticas e morais divergentes são marca indelével na história de uma humanidade dividida por interesses em conflito. Hoje, assistimos, talvez, ao findar da era do humanismo e nos perguntamos, as vezes atônitos(as), as vezes céticos(as), o que será do futuro do planeta que nos gerou e alimenta durante milênios. Face ao universalismo catastrófico, que possamos crer na (re)humanização do devir.



Para finalizar, deixo-vos um discurso imiscuído entre história, identidade e poesia, onde as fronteiras entre a política e a arte desaparecem enfatizando a vida, a luta e a liberdade como uma só dimesão da existência humana. O poema a seguir chama-se “brasil”, por Eliane Potiguara.<sup>120</sup>

brasil, que faço com a minha cara de índia?  
 e meus cabelos  
 e minhas rugas  
 e minha história  
 e meus segredos?

que faço com a minha cara de índia?

e meus espíritos  
 e minha força  
 e meu tupã  
 e meus círculos?

que faço com a minha cara de índia?

e meu toré  
 e meu sagrado  
 e meus “cabôcos”  
 e minha terra

que faço com a minha cara de índia ?

e meu sangue  
 e minha consciência  
 e minha luta  
 e nossos filhos?

brasil, o que faço com a minha cara de índia?

---

<sup>120</sup> Eliane Potiguara é professora, escritora e ativista indígena brasileira. Reconhecida internacionalmente, foi fundadora da Rede Grumin de Mulheres Indígenas e uma das 52 brasileiras indicadas ao projeto “Mil Mulheres para o Prêmio Nobel da Paz”.

não sou violência  
ou estupro  
eu sou história  
eu sou cunhã  
barriga brasileira  
ventre sagrado  
povo brasileiro

ventre que gerou  
o povo brasileiro  
hoje está só ...  
a barriga da mãe fecunda  
e os cânticos que outrora cantavam  
hoje são gritos de guerra  
contra o massacre imundo

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo, SP: Cortes, 1999.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**, vol. 37, n. 75, São Paulo, 2017. PP. 17-38.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O Método nas Ciências Naturais e Sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. 2º Ed. São Paulo, Ed. Pioneira, 2001.

AMARAL, Batista; FERREIRA, Elizamara. **Gãr Pê Milho como símbolo da tradição na cultura Kaingang**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

ANDERSON, Benedict R. O’Gorman. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo, Ed. 70, 2005.

ANDRADE, Alex Sandre Marques. **O discurso do pioneirismo e suas representações: tangará da serra, MT (1976 - 1997)**. Dissertação de mestrado – PPG em História – PUC-RS. Porto Alegre, RS: 2009.

ANTUNES, Elizete. **História e mito na educação Guarani**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Formação de professores na Licenciatura Intercultural Indígena: povo potiguara e as disciplinas de história. **Revista Territórios & Fronteiras**, vol. 8, n. 1, Cuiabá, 2015.

ARIAS NETO, José Miguel. Pioneirismo: discurso político e identidade regional. **História & Ensino**, n. 01. Londrina, PR: 1995. PP. 69-82.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.

BACZKO, Bronislaw. *Los imaginários sociales: memorias y esperanzas coletivas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BAO, Carlos Eduardo. **Fronteiras da italianidade e eurocentrismo: crítica das origens**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2017.

BAO, Carlos Eduardo; LIMA, Natália de Oliveira de. Lógica Histórica e Interculturalidade: um diálogo possível. **Tempo da Ciência**, v. 24. n. 47, Toledo, 2017. PP. 26 – 44.

BARÃO, Vanderlise Machado. Educação indígena: um breve histórico constitucional e propostas para uma escola diferenciada. **Biblos**, v. 22 n. 2, Rio Grande, 2008. PP. 83-94.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. **Campo dos Bugres: a vida nos primórdios da imigração italiana no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Sulina, 1975.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. **Semblantes de Pioneiros: vultos e fatos da colonização italiana no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, RS: Edições EST, 1995.

BARTH, Fredrick. Grupos étnicos e Suas Fronteiras. In POUTIGNAT, Philipp.e STREIFF-FENART, Joceline. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo, SP: UNESP, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

BAUMGARTEN, Christina Elisa. **A geografia da esperança: um romance dos pioneiros de Blumenau**. Blumenau: HB, Cultura em Movimento, 2002.

BEAL, Vitor. **Tempo de heróis: a parte esquecida da história de Toledo, que o tempo não conseguiu apagar.** Toledo, PR: FGM Gráfica e editora, 2009.

BEIGEL, Fernanda. *El nuevo carácter de la dependencia intelectual. Cuestiones de Sociología*, nº 14, e004, 2016. PP. 01-17.

BENGOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*. 3ª edição. Chile: FCE, 2016.

BENTO, Armândio Kãnkãr. **Kujá e suas ervas medicinais.** Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

BÖBEL, Maria Thereza; THIAGO, Raquel S. **Joinville - Os Pioneiros: documento e história (vol. 1 – 1861 a 1866).** Joinville, SC: Ed. da UNIVILLE, 2001.

BOHR, Niels. **Física atômica e conhecimento humano. Ensaios 1932-1957.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina: males de origem.** Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

BONI, Luis de; COSTA, R. **Os Italianos do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre, RS: EDUCS, 1979.

BOIDIN, Capucine. *Pensar la modernidad/colonialidad en guaraní (XVI-XVIII). Cuadernos de Antropología Social*, n.44, 2016. PP. 07-25.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** São Paulo, SP: Companhia das letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer.** 2º Ed. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. 2º Ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Decolonialidade, Ensino e Povos Indígenas: Uma reflexão sobre a Lei nº 11.645. **Anais do XXVIII ANPUH – Simpósio Nacional de História**. Florianópolis, 2015. Disponível em:  
[http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1461007755\\_ARQUIVO\\_Artigo\\_XXVIII\\_SNH.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1461007755_ARQUIVO_Artigo_XXVIII_SNH.pdf) Acesso em 01-06-2018

BUCHELE, Maria da Graça Silva. **O pioneiro: Caetano Chiuchetta (1900-1995)**. Concórdia, SC: sem editora, 2002.

BUSCHLE, Baltasar. Prefácio. In: BÖBEL, Maria Thereza; THIAGO, Raquel S. **Joinville - Os Pioneiros: documento e história (vol. 1 – 1861 a 1866)**. Joinville, SC: Ed. da UNIVILLE, 2001.

CABIXI, Daniel Matenho. Educação escolar entre os Pareci, Nambikwara e Irantxe no contexto socioeconômico da Chapada dos Parecis, MT. In VEIGA, Juracilda; SALANOVA, Andrés (Orgs.). **Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola**. Brasília: FUNAI/DEDOC, Campinas/ALB, 2001. PP. 57-73.

CANDAU, Vera Maria. Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas. **Currículo sem Fronteiras**, v.11, n.2, p.240-255, Jul./Dez. 2011.

CAREGNATO, Rita Catalina Aquino; MUTTI, Regina. Pesquisa qualitativa: análise de discurso versus análise de conteúdo. **Texto Contexto Enferm**, Out-Dez, 15(4). Florianópolis, 2006. PP. 679-84.

CAROLA, Carlos Renato. Natureza admirada, natureza devastada. História e Historiografia da colonização de Santa Catarina. **Varia Historia**, vol. 26, nº 44. Belo Horizonte, 2010. PP. 547-572.

CARVALHO, Valéria Nely César de. Autoridade indígena e legislação indigenista no Brasil. **História Revista**, Goiânia, v. 13, n. 2, jul./dez., 2008. PP. 511-540.

CASANOVA, Pablo González. *Colonialismo interno [una redefinición]*. In: BORON, Atitlio A.; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006. PP. 409-434.

CASTRO-GOMES, Santiago; SCHIWY, Freya; WALSH, Catherine. *Introducción*. In: CASTRO-GOMES, Santiago; SCHIWY, Freya; WALSH, Catherine (Orgs.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya Yala, 2002. PP. 07-17.

CASTRO-GOMES, Santiago; RIVERA, Oscar Guardiola. *El Plan Colombia, o de cómo una historia local se convierte en diseño global*. In: CASTRO-GOMES, Santiago; SCHIWY, Freya; WALSH, Catherine (Orgs.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya Yala, 2002. PP. 61-72.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. **Presente de branco, presente de grego? Escola e escrita em comunidades indígenas do Brasil Central**. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional, 1999.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. *Para abordar la interculturalidad: apuntes críticos a partir de (y sobre) la nueva educación escolar indígena en sudamérica*. In: VIDAS, Anath Ariel de (éd.). *Les limites de l'interculturalité en Amérique Latine aujourd'hui*: 167-183. Saint-Denis: Groupe de Recherche Amérique Latine Histoire et Mémoire-Université de Paris VIII. (*Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire* no 13), 2007.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. Limites turvos, objetos fugidios, identidades inconstantes: as populações indígenas na etno-historiografia dos Andes Meridionais. **Anos 90**. Porto Alegre, v. 18, n. 34, p. 77-107, dez. 2011.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. Os saberes indígenas, muito além do romantismo. **Carta Capital**, 14/maio, 2015.

<https://www.cartacapital.com.br/blogs/outras-palavras/os-saberes-indigenas-muito-alem-do-romantismo-8236.html>

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Florianópolis, SC: Letras Contemporâneas, 2010.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, 2000.

CHATTERJEE, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo: y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2008.

CHIAVENATO, Júlio José. **Bandeirismo: dominação e violência**. São Paulo, SP: Moderna, 1991.

CIPRIANO, Pedro. **Terras habitadas por Kaingang, Terras habitadas por colonos: a história da divisão da Terra Indígena Inhacorá**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

COHN, Gabriel. Apresentação – o sentido da ciência. In: WEBER, Max. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. São Paulo, SP: Ática, 2006. PP. 7-13.

COLIN, Yasmani Santana. *Educación superior de carácter intercultural para los pueblos indígenas en América Latina: experiencias, tensiones y retos*. **Revista Colombiana de Educación**, n.º 69, Bogotá, 2015.

COLOGNESE, Silvio Antônio (Org.). **Ruas de Toledo**. Cascavel: Edunioeste, 2011.

COMBESSIE, Jean-Claude. **O método em sociologia: o que é, como faz**. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2004.

CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)**, vol. 27 nº 80. São Paulo, SP, 2012.



CORONADO, Jaime Antonio Preciado. *Pensar las ciencias sociales desde América Latina ante el cambio de época*. **Cuestiones de Sociología**, nº 14, 2016. PP. 01-17.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro, RJ: Lexikon Editora Digital, 2007. P. 606.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras Fapesp, 1992. PP. 133-154.

CUSICANQUI, Silvia Rivera; DOMINGUES, José Maurício; ESCOBAR, Arturo. LEFF, Enrico. *Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana*. **Cuestiones de Sociología**, n.14, 2016. Disponível em: <http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a09/7294> Acesso em: 29-11-2017

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Educação escolar indígena: um projeto étnico ou um projeto étnico-político? In VEIGA, Juracilda; SALANOVA, Andrés (Orgs.). **Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola**. Brasília: FUNAI/DEDOC, Campinas/ALB, 2001. PP. 35-57.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Uma breve história da Educação Escolar Indígena. In D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Aprisionando sonhos**. A educação escolar Indígena no Brasil. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2012.

DARELLA, Maria Dorothea Post. *Ore roipota yvy porã: “nós queremos terra boa”*. **Territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina – Brasil**. Tese em Ciências Sociais – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). São Paulo, 2004.

DEBLASIS, Paulo; KNEIP, Andreas; SCHEEL-YBERT, Rita; GIANNINI, Paulo César; GASPAR, Maria Dulce. Sambaquis e paisagem. Dinâmica natural e arqueologia regional no litoral do sul do Brasil. **Arqueologia Sul-americana**, n. 3(1), 2007. PP. 29-61.

DELMONDEZ, Polianne; PULINO, Lucia Helena Cavasin Zabotto. Sobre identidade e diferença no contexto da educação escolar indígena. **Psicologia & Sociedade**, 26(3), 2014. PP. 632-641.

DIAS, Adriana Schmidt; JACOBUS, André Luiz. Quão antigo é o povoamento do sul do Brasil? **Comunicação apresentada no Taller Internacional de INQUA La Colonización del Sur de America durante la Transición Pleistoceno/Holoceno**, Universidad Nacional de La Plata, dezembro de 2000. Disponível em: <https://leiaufsc.files.wordpress.com/2013/03/4-3b-dias-a-s-jacobus-a-guc3a3o-antigo-c3a9-o-povoamento-do-sul-do-brasil.pdf> Acesso em: 03-12-2017.

DIAS, Patrícia. **Educação intercultural e colonialidade: uma análise do currículo da aldeia-escola Zarup Wej da Terra Indígena Zoró**. Dissertação em Educação – Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Cuiabá, 2017.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización*. s/d. Disponível em: [http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1265233447.Diez\\_Tesis\\_sobre\\_identidad.pdf](http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1265233447.Diez_Tesis_sobre_identidad.pdf) Acesso 17-10-2017.

DIEGUES Jr., Manuel. **Imigração, Urbanização e Industrialização**. Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais/MEC, 1964.

DUSSEL, Enrique. **1492, el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidade**. Plural Editores, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas Latino-americanas. São Paulo: CLACSO, 2005. p. 55-71.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, vol. 3,1 nº 1, 2016. PP. 51-73.

ECUADOR. *Constitución*. 2008. Disponível em:

<http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portalStfInternacional/newsletterPortalInternacionalFoco/anexo/ConstituicaoDoEquador.pdf> Acesso em: 11-10-2017.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Vol. 1. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Zorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. Lisboa: Edições 70, 2008.

EMÍLIO, João Sagrinso. **Processo de formação e organização sociopolítica Kaingang do setor São João do Irapuá, Terra Indígena Guarita (SC)**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

ESTERMANN, Josef; TAVARES, Manuel; GOMES, Sandra. Interculturalidade crítica e decolonialidade da educação superior: para uma nova geopolítica do conhecimento. **Laplage em Revista (Sorocaba)**, vol.3, n.3, set.-dez. 2017. PP.17-29.

EVANGELISTA, Débora. História e memória da (re)ocupação de colorado-PR. **Anais do XV Seminário de História: “Paraná: História das lutas e resistências no século XX”**. De 04 à 06 de julho, 2012.

EZLN (Exército Zapatista de Liberación Nacional). *Documentos y comunicados*. México: Edições Era, 1998.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FABRO, Maristela. **Trajetórias de uma língua (mal)dita: supressão, legalidade e emergência do ensino da língua italiana nas escolas públicas de Santa Catarina (1996-2012)**. Tese de Doutorado – PPG em Sociologia Política. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, SC: 2015.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIAS, Deisi Scunderlick Eloy de. **Distribuição e padrão de assentamento – propostas Para os sítios da tradição umbu na**

**encosta de santa Catarina.** Tese de doutorado em História – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS. Porto Alegre, 2005.

FERES JÚNIOR, João. **A história do conceito de “Latin America” nos Estados Unidos.** Bauru, SP: EDUSC, 2005.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica.** 2ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

FERREIRA, Lucia M; ORRICO, Evelyn G. D. Prefácio. In: FERREIRA, Lucia M; ORRICO, Evelyn G. D. (Orgs.). **Identidade e memória social.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002. PP. 07-12.

FERRO, Marc. **História das colonizações: das conquistas às independências, séculos XIII a XX.** São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1996.

FLORES, Mariana Flores da Cunha Thompson. **Crimes de fronteira: a criminalidade na fronteira meridional do Brasil (1845-1889).** Tese de doutorado em História – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) – Porto Alegre, 2012.

FEYERABEND, Paul. **A ciência em uma sociedade livre.** São Paulo: Unesp, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** 3ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FREITAS, Helena. Rediscutindo a formação de professores no Brasil: aproximando-se da educação indígena In VEIGA, Juracilda; SALANOVA, Andrés (Orgs.). **Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola.** Brasília: FUNAI/DEDOC, Campinas/ALB, 2001. PP. 73-97.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 48ª edição. Recife: Global Editora, 2003.

GARCIA, Elisa Frúhauf. **As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América**

**portuguesa.** Tese em História – Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói: 2007.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.** São Paulo, Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GONÇALVES, João Batista. **Etnoterritorialidade e a homologação da Terra Indígena Morro dos Cavalos.** Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

GOODY, Jack. **O roubo da história: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do oriente.** São Paulo, SP: Contexto, 2008.

GROSSELLI, Renzo Maria. **Vencer ou Morrer: camponeses trentinos (vênetos e lombardos) nas florestas brasileiras.** Florianópolis: Editora da UFSC, 1987.

GROSFUGUEL, Ramón. *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas.* In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFUGUEL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

GUILHERME, Cássio Augusto Samogin Almeida. A memória sobre o “pioneiro”: como os nomes das ruas e prédios públicos legitimam o discurso do “pioneirismo”. **História & Ensino**, v. 19 , n. 2. Londrina, 2013. PP. 131-144.

GUIMARÃES, Susana Grillo. A formação do professor indígena no Brasil hoje. In VEIGA, Juracilda; SALANOVA, Andrés (Orgs.). **Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola.** Brasília: FUNAI/DEDOC, Campinas/ALB, 2001. PP. 97-113.

GULBENKIAN, Fundação Lacouste. **Para abrir as ciências sociais.** São Paulo, SP: Cortex Editora, 1996.

GUTFREIND, Ieda. **A historiografia rio-grandense**. Porto Alegre: EDUFRGS, 1998.

HALL, Stuart. The West and the rest: discourse and power. In: Hall, Stuart et al., (orgs.). **Modernity: introduction to the modern societies**. Oxford, Inglaterra: ed. Blackwell, 1996. PP. 184-228.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. PP. 103-133.

HECKENBERGER, Michael. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguna na longue durée, 1000-2000 d.C. In FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Orgs.). **Os povos do alto Xingu. História e cultura**. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 2001. PP. 21-62.

HEINST, Andréia de Cássia. **Pioneiros do século XX: memória e relatos sobre a ocupação da cidade de Mirassol d'Oeste**. Dissertação de Mestrado – PPG em História, UFMT, Cuiabá, MT: 2003.

HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). **Revista Brasileira de História**, vol. 37, no 75, 2017. PP. 195-216.

HERÉDIA, Vania B. M. Fundamentos socioeconômicos do desenvolvimento da zona colonial italiana no Rio Grande do Sul. In: RADIM, José Carlos (Org.). **Cultura e identidade italiana no Brasil: algumas abordagens**. Joaçaba, SC: UNOESC, 2005. PP. 295-311.

HERING, Maria Luiza Renaux. **Colonização e indústria no Vale do Itajaí: o modelo catarinense de desenvolvimento**. Blumenau: Editora da FURB, 1987.

HOBBS, Thomas. **Leviatã. Ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo, SP: Martin Claret, 2006.

HOBSBAMW, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1997. P. 09-25, 271-316.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª Edição. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009.

IANNI, Otávio. Tendências do pensamento brasileiro. **Tempo Social**. Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 12(2): 55-74, novembro, 2000.

JEAN, Georges. **A escrita: memória dos homens**. Rio de Janeiro: RJ. Objetiva, 2008.

JORION, Paul. *Comment la verité et la realité furent inventées*. Paris: Gallimart, 2009.

JORGE, Marco Aurelio Soares; ALENCAR, Paulo Sérgio Silva de; BELMONTE, Pilar Rodriguez; REIS, Valéria Lagrange Moutinho dos. (Orgs.). **Textos de apoio em saúde mental**. Rio de Janeiro, RJ: Editora FIOCRUZ, 2003. P. 13-51.

KELLER, Evelyn Fox. O paradoxo da subjetividade científica. In: SCHNITMAN, Dora Fried (organizadora). **Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. PP. 93-120.

KLUEGER, Urda A. **Verde Vale**. Blumenau: Hemisfério Sul, 2003.

KHÜN, Fábio. **Gente de Fronteira: família, sociedade e poder no sul da América Portuguesa – século XVIII**. Tese de doutoramento em História – Universidade Federal Fluminense (UFF) – Niterói: 2006.

KUITÁ, Gilda. A educação indígena estava muito fechada. In VEIGA, Juracilda; SALANOVA, Andrés (Orgs.). **Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola**. Brasília: FUNAI/DEDOC, Campinas/ALB, 2001. PP. 24-30

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas Latino-americanas. São Paulo: CLACSO, 2005. PP. 21-54.

LÂNGARO, Jiani Fernando. **Quando o futuro é inscrito no passado: “colonização” e “pioneirismo” nas memórias públicas de Toledo-PR (1950-2010)**. Tese de doutorado – PPG em História – PUC-SP. São Paulo, SP: 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5º ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LIMA, Décio. Prefácio. In: BAUMGARTEN, Christina Elisa. **A geografia da esperança: um romance dos pioneiros de Blumenau**. Blumenau: HB, Cultura em Movimento, 2002.

LOBATO, J. B. Monteiro. **Urupês**. 13ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1976.

LOSURDO, Domenico. **Contra-História do liberalismo**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Relatório técnico diagnóstico e avaliação dos formulários e da metodologia do censo Inep referente à questão indígena**. 2015. Disponível em [http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-daatuacao/projetos/mpf-em-defesa-da-escola-indigena-1/docs\\_relatorios-tecnicos/relatorio-diagnostico-censo-escolas-indigenas-inep-vf.pdf](http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-daatuacao/projetos/mpf-em-defesa-da-escola-indigena-1/docs_relatorios-tecnicos/relatorio-diagnostico-censo-escolas-indigenas-inep-vf.pdf) Acesso em 30-04-2018

MACIEL, Marcele Brusa. **A pátria sem fronteiras: imigração italiana na ficção de Fidélis Dalcin Barbosa**. Dissertação de mestrado em Letras e Cultura Regional – Universidade de Caxias do Sul; Caxias do Sul, RS: 2007

MAGALHÃES, Edvard Dias. **Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas**. 3. ed. Brasília, 2005.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. 4º ed. São Paulo: Nova cultural, 1987.

MARIA, Maurício de Fraga Alves. O elogio da colonização: os “pioneiros”, a história de Coronel Vivida e construção de uma narrativa



memorialístico/historiográfica no sudoeste paranaense. **Revista Tempo, Espaço e Linguagem (TEL)**, v. 2 n° 2 p.27-44, 2011.

MARQUETTI, Délcio. Colonização e crime no Oeste de Santa Catarina: processos-crime enquanto evidências. **Cadernos do CEOM - Ano 19**, n. 25, Chapecó, 2006.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo, SP: Contexto, 2009.

MATO, Daniel (Coord.). **Instituciones interculturales de educación superior en américa latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos**. Caracas: IESALC-UNESCO, 2009.

MATO, Daniel. *Universidades Indígenas en América Latina: experiencias, logros, problemas, conflictos y desafíos*. ISEES n° 14, 2014.

MATO, Daniel. *Pueblos indígenas, Estados y educación superior. Aprendizajes de experiencias en varios países de América Latina potencialmente útiles a los procesos en marcha en Argentina*. **Cuadernos de Antropología Social** /41, 2015. PP. 5-23.

MATO, Daniel. *Educación superior y pueblos indígenas en América Latina: experiencias, interpelaciones y desafíos*. In: MATO, Daniel (Org.). *Educación superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina*. Universidad Autónoma de México, 2016. PP. 21-48.

MATO, Daniel. *Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina: tendencias en curso, tensiones, posibilidades y desafíos*. In GUAJARDO, Pedro Henríquez (Coord.). **Tendencias de la educación superior en América Latina y el Caribe 2018**. Córdoba: UNESCO – IESALC y UNC, 2018. PP. 59-110.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011.

MEINERZ, Carla Beatriz. Ensino de História, Diálogo Intercultural e Relações Étnico-Raciais. **Educação & Realidade**, v. 42, n. 1, Porto Alegre, 2017. PP. 59-77.

MELIÀ, Bartomeu. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo, SP: Loyola, 1979.

MELIÀ, Bartomeu. *La reducción según los Guaraníes: dichos y escritos*. In: GADELHA, Regina A. F. **Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea**. São Paulo: Educ, 1999. p. 55-64.

MELO, Clarissa Rocha de. **Da universidade à casa de rezas Guarani e vice versa: reflexões sobre a presença indígena no ensino superior a partir da experiência dos Guarani na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica/UFSC**. Tese de doutorado em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2014.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MIGNOLO, Walter. *Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder*. In: CASTRO-GOMES, Santiago; SCHIWY, Freya; WALSH, Catherine (Orgs.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya Yala, 2002. PP. 17-45.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/Projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: Edgardo Lander (org.). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas Latino-americanas. São Paulo: CLACSO, 2005. p. 71-105.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, no 34, 2008. PP. 287-324.

MILHEIRA, Rafael Guedes. **Arqueologia Guarani no litoral sul-catarinense: história e território**. Tese de doutorado em Arqueologia – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2010.

MONSERRAT, Ruth Maria Fonini. Política e planejamento linguístico nas sociedades indígenas do Brasil hoje: o espaço e o futuro das línguas indígenas. In VEIGA, Juracilda; SALANOVA, Andrés (Orgs.). **Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola**. Brasília: FUNAI/DEDOC, Campinas/ALB, 2001. PP. 127-160.

MONTE, Nieta Lindenberg. E agora, cara pálida? Educação e povos indígenas, 500 anos depois. **Revista Brasileira de Educação, nº 15**, Set/Out/Nov/Dez 2000. PP. 118-133.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo, SP: Companhia das letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da S.; GRUPIONI, Luís D. Benzi (Ed.) **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1o e 2o graus**. Brasília: MEC; Mari; Unesco, 1995. PP. 221-228.

MOOG, Vianna. **Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas**. Rio de Janeiro, RJ: Graphia, 2000 [1º edição 1955].

MOREIRA, Vânia Maria Losada. 1808: a guerra contra os botocudos e a recomposição do império português nos trópicos. In: CARDOSO, José Luis; MONTEIRO, Nuno Gonçalo; SERRÃO, José Vicente (Orgs.). **Portugal, Brasil e a Europa Napoleônica**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010. PP. 391-413.

MORI, Angel Corbera. A língua indígena na escola indígena: quando, para que e como? In VEIGA, Juracilda; SALANOVA, Andrés (Orgs.). **Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola**. Brasília: FUNAI/DEDOC, Campinas/ALB, 2001. PP. 160-171.

MORI, Luca. *La noción de “evento” (ereignis) en Max Weber y las categorías lógicas de una “Ciencia del caos”*. **Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte**, núm. 18, 2013. PP. 100-123.

MOTA, Lúcio Tadeu. Passo Ruim 1868: as estratégias dos Xokleng nas fronteiras de seus territórios do alto rio Itajaí. **Revista Brasileira de História**, vol. 37, n. 75, 2007. PP. 169-193.

NARCIZO, Getúlio. **As várias faces da violência da Terra Indígena Xapecó Século XX (1902-1989)**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

NAVARRETE, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México: UNAM, 2011.

NDILI, Neuton Calebe Vaipão. **Mudanças socioambientais na comunidade Xokleng Laklãnõ a partor da construção da barragem norte**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

NEDEL, Rui. **Te arranca alemão batata**. Porto Alegre: Tchê! Editora, 1986.

NEUMANN, Eduardo Santos. “*Mientras volaban correos por los pueblos*”: autogoverno e práticas letradas nas missões guarani – século XVIII. **Horizontes Antropológicos**, ano 10, n. 22, p. 93-119, jul./dez. Porto Alegre: 2004.

NEUMANN, Eduardo Santos. **Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)**. Tese de doutoramento em História Social – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – Rio de Janeiro: 2005.

NEUMANN, Eduardo Santos; BOIDIN, Capucine; A escrita política e o pensamento dos Guarani em tempos de autogoverno (c.1753). **Revista Brasileira de História**, v. 37, nº 75, São Paulo, 2017. PP. 97-118.

NICOLESCU, Basarab. **Manifesto da Transdisciplinaridade**. Lisboa: Hugin, 2000.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa Etno-Histórico**. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

NOELLI, Francisco Silva. Repensando os rótulos e a história dos Jê no sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. **Rev. do**

**Museu de Arqueologia e Etnologia**, Suplemento 3: São Paulo, 1999. PP. 285-302.

NOELLI, Francisco Silva. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000. **Revista USP**, n.44, São Paulo, 2000. PP. 218-269.

NOELLI, Francisco Silva. O mapa arqueológico dos povos Jê no sul do Brasil. In: TOMMASINO, K.; MOTTA, L. T.; NOELLI, F. S. (orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina, PR: Editora da Universidade de Londrina, 2004.

NOPEs, Adriane. **Eurocentrismo e o projeto de modernização do Brasil: uma análise sociológica a partir da fala dos engenheiros professores da UFSC (1960-1980)**. Tese de Doutorado – PPG em Sociologia Política, UFSC, Santa Catarina, SC: 2013.

OLIVÉ, Léon *et al.* **Pluralismo epistemológico**. La Paz, Bolívia: CLACSO/CIDES-UMSA, 2009.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia estrutura social**. São Paulo, SP: Pioneira, 1976.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Convenio Número 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014.

PALERMO, Zulma. *Políticas de mercado/políticas académicas: crisis y desafíos en la periferia*. In: CASTRO-GOMES, Santiago; SCHIWY, Freya; WALSH, Catherine (Orgs.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya Yala, 2002. PP. 157-174.

PAIXÃO, Marcelo. **A lenda da modernidade encantada: por uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre relações raciais e projeto de Estado-nação**. Curitiba, PR: CRV, 2014.

PATÉ, Osias Tucugm. **Mulheres Laklãnõ/Xokleng: um estudo sobre gênero, geração e agência**. Trabalho de Conclusão de Curso –

Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

PATTE, Alair Ngamum. **Histórias cotidianas do povo Laklãnõ**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

PATTE, Ana Roberta Uglo. **Barragem Norte na Terra Indígena Laklãnõ**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

PATTE, Woie Kriri Sobrinho. **Gestão da água na terra indígena Ibirama Laklãnõ: estudo da relação do povo Laklãnõ/Xokleng com o uso da água**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

PAULA JÚNIOR, J. de. O colonialismo no coração da teoria crítica: a justificativa colonial em Karl Marx. **Estudos de sociologia (UFPE)**, vol. 2 n° 16, 2010, pp. 97-113.

PELLIZZETTI, Beatriz. **Pioneirismo italiano no Brasil meridional: estudo de caso**. Curitiba: Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, 1981.

PESÁNTEZ, Catalina León. **El color de la razón: pensamiento crítico em las Américas**. Quito, Ecuador. Universidad Andina Simón Bolívar, 2013.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, Vol. 15, n. 29, São Paulo, 1995. PP. 09-27.

PESOVENTO, Adriane; SÁ, Nicanor Palhares; SILVA, Sandra. Jorge da. **História da educação indígena e colonialidade**. Cuiabá: EdUFMT, 2012.

PIAZZA, Walter Fernando. **A colonização de Santa Catarina**. Porto Alegre: Palloti, 1982.

PINHEIRO, Claudemir. **Casamento Kaingang: passado e presente da terra indígena Xaçecó**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

POLI, Jaci. Caboclo: pioneirismo e marginalização. **Cadernos do CEOM - Ano 19, n. 23** - CEOM: 20 anos de memórias e histórias no oeste de Santa Catarina, 2006.

POPÓ, Carli Caxias. **Cosmologia na visão Xokleng**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

PORTELA JÚNIOR, Aristeu; SOARES, Eliane Veras. Dilema racial, nação e “brasilidade”. In CEPEDA, Vera Alves; MAZUCATO, Thiago (Orgs). **São Carlos: Ideias Intelectuais e Instituições**. São Carlos: UFSCar, 2015. PP. 159-176.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas Latino-americanas. São Paulo, SP: CLACSO, 2005. p. 09-16.

PRAXEDES, Walter. **Eurocentrismo e racismo nos clássicos da filosofia e das ciências sociais**. S/D. Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/FILOSOFIA/Artigos/Walter\\_Praxedes.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Artigos/Walter_Praxedes.pdf) Acesso em: 01-12-2017.

PRIGOGINE, Ylya. **Do ser ao devir**. São Paulo: Editora da UNESP; Belém/Pará: Editora da Universidade Estadual do Pará, 2002.

PRIPRA, Jessica Nghe Mum. **O tratamento do lixo e as implicações na aldeia palmeirinha da terra indígena Ibirama/Laklãnõ, Santa Catarina**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO. **Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica**. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, colonialidad y América Latina*. **Nepantla. Views from South**, Vol. I, n. 3, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, ano 17, número 37, 2002a.

QUIJANO, Aníbal. *El regreso del futuro y las cuestiones de conocimiento*. In: CASTRO-GOMES, Santiago; SCHIWY, Freya; WALSH, Catherine (Orgs.). **Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino**. Quito: Abya Yala, 2002b. PP. 45-60.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas Latino-americanas. São Paulo, SP: CLACSO, 2005. PP. 227-278.

QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc Van. **Manual de Investigação em Ciências Sociais**. 4<sup>o</sup> edição. Lisboa: Ed. Gradiva, 2005.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **A redução sociológica**. 3<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

RAPIMÁN, Daniel Quilaqueo. *Saberes y conocimientos indígenas en la formación de profesores de educación intercultural*. **Educación n. 29**. Curitiba: Editora UFPR, 2007. PP. 223-239.

RECÉNDIZ, Nicanor Rebolledo; FERNÁNDEZ, María del Pilar Míguez. *Multilinguismo y educación bilingüe*. **Fórum Linguístico**, v. 10, n. 4, Florianópolis. 2013. PP. 342-358.

REIS, Lucas Bond. **Para uma História Jê Meridional na Longa Duração: o Contexto em Alfredo Wagner (SC) e a sua Inserção Regional**. Dissertação de mestrado em História – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2015.



RIBEIRO, Betânia de Oliveira Laterza; SILVA, Elizabeth Farias da. Imprensa na historiografia da alfabetização: uma andorinha só não faz verão. In: SANTOS, Sônia Maria dos; ROCHA, Juliano Guerra (Orgs.). **História da alfabetização e suas fontes**. Uberlândia, MG: EDUFU, 2018. (pp. 123-136)

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2º Ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.

RICHTER, Klaus. **A Sociedade Colonizadora Hanseática de 1897 e a Colonização do Interior de Joinville e Blumenau**. Florianópolis/Blumenau: Editora da UFSC, Editora da Furb, 1986.

RIOS, José Arthur. O que é e como surgiu a Sociologia Rural. **Ci. & T,dp**. jan./jun. Recife: 1979. PP. 85-103.

RODRÍGUEZ, Carlos Juan Núñez. *Genealogía del Estado desde América Latina: la invención del Estado nación*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

ROMERO, Silvio. **História da Literatura Brasileira**. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949.

ROMPATTO, Maurilio. Construções históricas acerca da (re)ocupação do Noroeste do Paraná – o caso de Paranavaí e região. **Revista Urutágua**, DCS/UEM, n. 26, Maringá, 2012.

SAID, Edward Wadie. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Afonso Carlos Marques dos. Linguagem e memória: o enunciado nacional. In: FERREIRA, Lucia M; ORRICO, Evelyn G. D. (Orgs.). **Identidade e memória social**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. PP. 13-34.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Volume I. Espanha: Editorial Desclée de Brouwer, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Mabria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. PP. 9-21.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. México: Universidad de los Andes, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata, 2017.

SANTOS, Miriam de Oliveira. A emergência discursiva do conceito de “pioneiro italiano” como marcador identitário e delimitador de fronteiras étnicas. **Tessituras**, v. 2, n. 1, jan./jun. Pelotas, RS: 2014. PP. 40-52.

SANTOS, Miriam de Oliveira. Reescrevendo a história: imigrantes italianos, colonos alemães, portugueses e a população brasileira no sul do Brasil. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 9, n. 20, p. 230 - 246. jan./abr. 2017.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina**. Florianópolis, SC: UFSC, 1970.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng**. Florianópolis, SC: Edeine, 1973.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Educação e sociedades tribais**. Porto Alegre, RS: Editora Movimento, 1975.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Os índios Xokleng: memória visual**. Florianópolis, SC: Ed. da UFSC, 1997.

SANTOS, Silvio Coelho dos. Os índios Xokleng e os imigrantes. In: FLEURI, Reinaldo Matias (Org.). **Intercultura e movimentos sociais**. Florianópolis, SC: Mover, NUP, 1998. P. 57-72.

SCHIWY, Freya. *Intelectuales subalternos?: notas sobre las dificultades de pensar en diálogo intercultural*. In: CASTRO-GOMES, Santiago; SCHIWY, Freya; WALSH, Catherine (Orgs.). **Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del**

*poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya Yala, 2002. PP. 103-134.

SEGATO, Rita Laura. *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SEYFERTH, Giralda. As identidades dos imigrantes e o *melting pot* nacional. **Horizontes Antropológicos, Porto Alegre**, v. 6, n. 14, p. 143-176, 2000.

SEYFERTH, Giralda. A imigração no Brasil: comentários sobre a contribuição das ciências sociais. **BIB, Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, São Paulo**, nº 57, 1º semestre, p. 07-48, 2004.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **REVISTA USP**, São Paulo, n.53, março/maio, 2002. PP. 117-149.

SEYFERTH, Giralda. Memória coletiva, identidade e colonização: representações da diferença cultural no sul do Brasil. **MÉTIS: história & cultura** – v. 11, n. 22, jul./dez. 2012. PP. 13-39.

SILVA, Adriano Larentes da. **Fazendo Cidade: A construção do urbano e da memória em São Miguel do Oeste-SC**. Dissertação de mestrado, PPG em História, UFSC, 2004.

SILVA, Alex Sander da. Auschwitz e os limites da cultura: anotações para uma sociologia crítica da Educação. **VIII Jornadas de Sociología de la UNLP** 3 al 5 de diciembre de 2014. Disponível em: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/47860> Acesso em abril 2017.

SILVA, Elizabeth Farias da; NOPEs, Adriane; VILELA, Claudia O. Cury. Modernidade, Modernização e Educação: apontamentos sobre a categoria modernidade e possibilidades de crítica. *In*: ARAÚJO, José Carlos Souza; RIBEIRO, Betânia de Oliveira Laterza; SOUZA, Sauloéber Társio de. **Grupos escolares na modernidade mineira: Triângulo e Alto Paranaíba**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2012. p. 43-64.

SILVA, Elizabeth Farias da. *Ontogenia de uma universidade: a Universidade Federal de Santa Catarina (1962-1980)*. Tese de Doutorado em Educação. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

SILVA, Elizabeth Farias da; NOPES, Adriane; BAO, Carlos Eduardo. A engenheira, ainda uma “variável incógnita”, apesar de tudo! **Revista Ártemis**, Vol. XX; ago-dez 2015, pp. 92-101.

SILVA, José Alessandro Cândido da. Docência indígena no extremo oeste brasileiro: uma experiência de formação em andamento. **Revista Reflexão e Ação**, v.21, n. esp. Santa Cruz do Sul, jan./jun., 2013. PP. 76-102.

SILVA, Jose Waldomiro. **O oeste catarinense: memórias de um pioneiro**. Florianópolis: Ed. Do autor, 1987.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. PP. 73-102.

SILVA, Oscar; BRAGAGNOLLO, Rubens; MACIEL, Clori Fernandes. **Toledo e sua história**. Toledo, PR: Prefeitura Municipal de Toledo, 1988.

SOBRINHO, Roberto Sanches Mubarak; SOUZA, Adria Simone Duarte de; BETTIOL, Célia Aparecida. A educação escolar indígena no Brasil: uma análise crítica a partir da conjuntura dos 20 anos de LDB. **POIÉISIS – Revista do programa de pós-graduação em educação, Unisul, Tubarão**, v.11, n. 19, pp. 58 - 75, Jan/Jun, 2017.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: EdUFMG, 2012.

TASSINARI, Antonella; IORIS, Edviges Marta; ALMEIDA, José Nilton de; JESUS, Suzana Cavalheiro de. A presença de estudantes indígenas na UFSC: um panorama a partir do programa de ações afirmativas da UFSC (PAA/UFSC). **Revista de Ciências Sociais Século XXI**, v.3, n° 1. Florianópolis, 2013. PP. 212-236.

TAUKANE, Darlene Iaminalo. Avanços e impasses na educação escolar indígena: a experiência dos Kurâ-Bakairi. In VEIGA, Juracilda; SALANOVA, Andrés (Orgs.). **Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola**. Brasília: FUNAI/DEDOC, Campinas/ALB, 2001. PP. 13-24.

TEVES, Nilda. Imaginário social, identidade e memória. In: FERREIRA, Lucia M; ORRICO, Evelyn G. D. (Orgs.). **Identidade e memória social**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. PP. 53-68.

THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da Teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TOOD, Diacon A. **Rondon: o marechal da floresta**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2006.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. 4ª edição. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2010a.

TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010b.

TOMAZI, Nelson Dácio. **“Norte do Paraná”: história e fantasmagorias**. Tese de doutorado – Departamento de História do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPR, Curitiba: PR, 1997.

TOMMASINO, Kimiye. A educação escolar indígena no Paraná. **Revista Mediações**, v.8, n.1, jan./jun. Londrina, 2003. PP.71-98.

TRAGTENBERG, Marcelo. O processo de elaboração e aprovação do Programa de Ações Afirmativas da Universidade Federal de Santa Catarina. In: SANTOS, Jocélio Teles dos (Org.). **Cotas nas Universidades: análises dos processos de decisão**. Salvador: CEAQ, 2012. PP. 235-256.

VALADARES, Juarez Melgaço. JÚNIOR, Célio da Silveira. Entre o cristal e a chama: a natureza e o uso do conhecimento científico e dos saberes tradicionais numa disciplina do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas da Universidade Federal de Minas Gerais (FIEI/UFMG). **Ciênc. Educ.** v. 22, n. 2, Bauru, 2016. PP. 541-553.

VEIGA, Juracilda; Professores Kaingang de Inhacorá (RS): uma experiência de formação. In VEIGA, Juracilda; SALANOVA, Andrés (Orgs.). **Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola**. Brasília: FUNAI/DEDOC, Campinas/ALB, 2001. PP. 113-127.

VELÁZQUEZ, Fernando Garcés. *Colonialidad o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quéchuas*. La Paz, Bolívia: Fundación PIEB, Universidad Andina Simon Bolívar, 2009.

VEYNE, Paul. **Foucault revoluciona a história**. 4º Edição. Brasília, DF: Editora UnB, 1998. PP. 237-285.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/UFRJ, 2007.

VIEIRA, Regina Celia Moraes; RUIZ, Maria Auxiliadora de Souza. Ciclo monográfico: dos mitos à ciência da Escola Indígena Baniwa e Coripaco no Alto do Rio Negro. **RBPG**, supl. 1, v. 8, Brasília, 2011. PP. 277-294.

VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós, 2002.

VOTRE, Sebastião Josué. Linguagem, identidade, representação e imaginação. In: FERREIRA, Lucia M; ORRICO, Evelyn G. D. (Orgs.). **Identidade e memória social**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. PP. 89-106.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. **Obrageros, Mensus e Colonos: história do Oeste paranaense**. Curitiba, PR: Ed. Vicentina, 1982.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World System*. New York: Academic Press, 1974.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. São Paulo, SP: Boitempo, 2007.

WALSH, Catherine. *La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las*

*geopolíticas del conocimiento*. In: CASTRO-GOMES, Santiago; SCHIWY, Freya; WALSH, Catherine (Orgs.). **Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino**. Quito: Abya Yala, 2002. PP. 175-214.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: ensaios desde Abya Yala**. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2012.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito, Ecuador. Edições Abya Yala, 2013.

WAIBEL, Leo. Princípios da colonização europeia no sul do Brasil. **Revista Brasileira de Geografia**, n. 2, ano XI, abril-junho, 1949. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg\\_1949\\_v11\\_n2.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg_1949_v11_n2.pdf) Acesso em: 19-11-2017

WAIBEL, Leo. As zonas pioneiras do Brasil. **Revista Brasileira de Geografia**, n. 4. Ano XVII, outubro-dezembro, 1955. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/RBG/RBG%201955%20v17\\_n4.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/RBG/RBG%201955%20v17_n4.pdf) Acesso em: 19-11-2017

WAIBEL, Leo. **Capítulos de Geografia Tropical e do Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 1958.

WATZLAWICK, Paul; KRIG, Peter (Orgs.). **O olhar do observador**. Contribuições para uma teoria do conhecimento construtivista. Campinas: Editorial PSY II, 1995.

WEBER, Max. A objetividade do conhecimento nas ciências e na política sociais. In: **Sobre a teoria das ciências sociais**. 2º ed. Lisboa: Editorial Presença, 1977. PP. 13-112.

WEBER, Max. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. São Paulo, SP: Ática, 2006.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo, SP: Cultrix, 1993.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. 1. 4<sup>o</sup> Ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

WEBER, Regina. A construção da “origem”: os “alemães” e a classificação trinária. In: **RS 200 anos: definindo espaços na história nacional**. Passo Fundo: UPS editora, 2002.

WITTMANN, Luisa Tombini. **O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)**. Florianópolis: Letras contemporâneas, 2007.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. PP. 07-72.

WOORTMANN, Ellen F. **Colonos e Sitiantes: um estudo comparativo do parentesco e da reprodução social camponesa**. Tese de doutoramento em Antropologia - Universidade de Brasília (UnB), Brasília: 1988.