

UNIVERSIDADE REGIONAL DE BLUMENAU - FURB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA COMUNICAÇÃO - CCHC
PROGRAMA DE POS GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL - PPGDR

GEORGIA CARNEIRO DA FONTOURA

**MEMÓRIA E/M RESISTÊNCIA LAKLÃNÕ/XOKLENG: CONTRIBUIÇÕES E DESAFIOS
PARA UM PENSAR-SER-FAZER DECOLONIAL E INTERCULTURAL NO VALE DO ITAJ**

BLUMENAU

2021

GEORGIA CARNEIRO DA FONTOURA

**MEMÓRIA E/M RESISTÊNCIA LAKLÃNÕ/XOKLENG: CONTRIBUIÇÕES E DESAFIOS
PARA UM PENSAR-SER-FAZER DECOLONIAL E INTERCULTURAL NO VALE DO
ITAJAÍ.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, do Centro de Ciências Humanas e Comunicação, da Universidade Regional de Blumenau – FURB, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Desenvolvimento Regional.

Prof^a. Dr^a. Lílian Blanck de Oliveira – Orientadora

BLUMENAU

2021

Ficha catalográfica elaborada por Everaldo Nunes – CRB 14/1199
Biblioteca Universitária da FURB

F684m

Fontoura, Georgia Carneiro da, 1988-

Memória e/m resistência Laklãno/Xokleng: contribuições e desafios para um pensar-ser-fazer decolonial e intercultural no Vale do Itajaí / Georgia Carneiro da Fontoura. - Blumenau, 2021.

217 f. : il.

Orientador: Lílian Blanck de Oliveira.

Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional) - Universidade Regional de Blumenau, Centro de Ciências Humanas e da Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional.

Bibliografia: f. 193-212.

1. Desenvolvimento regional. 2. Áreas indígenas. 3. Indígenas. 4. Indígenas na cultura popular. 5. Índios Xokleng. 6. Índios Xokleng - Vale do Itajaí (SC : Mesorregião). 7. Memória coletiva. I. Oliveira, Lílian Blanck de, 1956-. II. Universidade Regional de Blumenau. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional. III. Título.

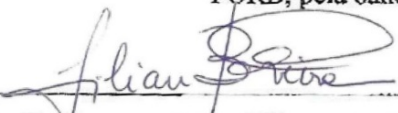
CDD 338.9


**MEMÓRIA E/M RESISTÊNCIA LAKLÂNO/XOKLENG: CONTRIBUIÇÕES E
DESAFIOS PARA UM PENSAR/SER/FAZER DECOLONIAL E INTERCULTURAL
NO VALE DO ITAJAÍ**

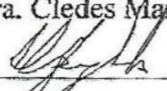
Por

GEORGIA CARNEIRO DA FONTOURA


Tese aprovada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor(a) em
Desenvolvimento Regional no Programa de Pós-
Graduação em Desenvolvimento Regional –
PPGDR, da Universidade Regional de Blumenau –
FURB, pela banca examinadora formada por:

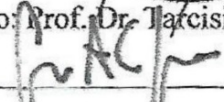

Presidente: Profa. Dra. Lilian Blanck de Oliveira - FURB

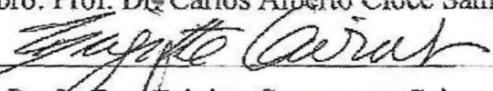

Membro: Profa. Dra. Cledes Markus – Faculdades EST

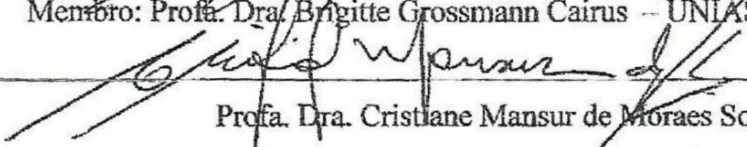

Membro: Prof. Dr. Clovis Antonio Brighenti – UNILA


Membro: Prof. Dr. Luciano Felix Florit – FURB


Membro: Prof. Dr. Tarcisio Alfonso Wickert - FURB


Membro: Prof. Dr. Carlos Alberto Cioce Sampaio – FURB - Suplente


Membro: Profa. Dra. Brigitte Grossmann Cairus – UNIASSELVI - Suplente


Profa. Dra. Cristiane Mansur de Moraes Souza
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento Regional

Blumenau, 22 de outubro de 2021.

*Dedico este trabalho a ancestralidade
Laklãnõ/Xokleng que persiste e/m re-
existências, sementes de um esperar a
outros tempos-espacos-lugares ainda
possíveis.*

AGRADECIMENTOS

Em agradecimento e em memória de Marcondes Namblá e Veitchá Teie, que são responsáveis por este trabalho acontecer. E, a partir destes saúdo Seu Cuvei Paulo Weitscha, Seu Alfredo, Aniel Priprá, Zilda Priprá, Namblá Gakran, e tantos anciões e anciãs que seguem em outros mundos, com saudades e admiração por sua luta.

À Deus, toda espiritualidade e ancestralidade que sempre me conduziram, iluminaram, deram forças e intercederam nesta caminhada.

À minha mãe pela benção da vida, da coragem e determinação, que é inspiração em minha caminhada. Profundo agradecimento por todo apoio e incentivo

Ao Raul, grande parceiro da minha vida, agradeço a paciência diante de tantas ausências que tivemos para poder chegar até aqui, você é fonte de inspiração e esperança para/por outros mundos ainda possíveis.

À Lilian, por todos estes anos de parceria, amizade e (muito, hehehe) trabalho, faltam palavras para descrever a pessoa iluminada que és e a importância que tens em minha vida...sem você eu não chegaria tão longe! Tens o dom de acalantar corações e impulsionar jornadas e/m esperanças, especialmente aquelas de compromisso e honra ao divino e aos seus/suas!!

Ao Jasom e Janaina, grandes amigos que fiz nesta jornada, pela admirável dedicação e carinho que fazem seu trabalho, pelas vivências e experiências compartilhadas nesta trajetória, que fizeram este trabalho possível.

Ao Martim, meu companheiro nesta jornada, agradeço a paciência, carinho e parceria, certamente essa caminhada seria muito mais dura sem você.

As amigas e amigos do GPEAD, que além de um grupo de pesquisa é uma grande irmandade comprometida com os/as Outros/as subalternizados e violentados nestas terras/territórios/existências. Obrigada por serem fonte de suporte e alimento de/para esperanças.

Ao povo Laklãnõ que me acolheu e assim oportunizou vivências em aprendizagens - uma linda e dignificante experiência de alteridade e de Outridade - que modificaram profundamente quem sou. Agradeço as conversas, as amizades, aprendizados, risadas e confiança, vocês fazem parte da minha história!

Ao PPGDR, professores, servidores, colegas de caminhada acadêmica, com quem aprendi muito, ressignificaram minha forma de ver universidade, o ambiente científico e ampliaram minha visão e meus horizontes.

À Kathleen, por toda parceria nestes anos de caminhada, pela atenção e paciência em nos ouvir e auxiliar com tanto carinho.

Aos professores Clóvis Brighenti, Luciano Florit e Tarcísio Wickert pela análise minuciosa e crítica na fase de qualificação deste trabalho. E as professoras Brigitte Groissmann, Cledes Markus e professor Carlos Sampaio, que estiveram junto na defesa deste trabalho, por suas considerações e olhar atento a este trabalho, agradeço imensamente por estarem juntas/os comigo nesta travessia!

À CAPES que possibilitou, através da Bolsa Demanda Social, que este projeto se concretizasse.

As amigas e amigos que sempre estiveram junto comigo na caminhada, aliviando o peso da jornada e me lembrando quem sou, aos quais nutro um amor profundo.

E, na compreensão de que uma caminhada nunca se está ou se faz só, meu agradecimento à todas e todos vocês que fazem parte deste trabalho e caminhada. Só tenho a agradecer e honrar!

No meio da roda de fogo, irmão de outras eras.

Libera faíscas, irmãs das estrelas.

Soprando suavemente, o vento, o irmão-memória,

vem trazendo as histórias de outros lugares.

*Sob nossos pés está a mãe de todos nós, a terra,
acolhedora, sempre pronta, sempre mãe, sempre a*

nos lembrar que somos fios da teia

Daniel Munduruku, parece que foi ontem

RESUMO

Esta pesquisa integra a linha de pesquisa Estado, Sociedade e Desenvolvimento do Território, do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR), da Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB) e do Grupo de Pesquisa Ethos, Desenvolvimento e Alteridade (GPEAD). Historicamente o Vale do Itajaí (SC/BR) é marcado pelo processo colonizador (Lei de Terras/1850) e decorrente expropriação do povo originário Laklãnõ/Xokleng. Opressões, sofrimentos, genocídios, perdas territoriais, culturais e de direitos subalternizaram e negaram seu modo de *ser, saber e viver* - realidades de exclusão e invisibilização, mazelas políticas e sociais ainda vigentes. A memória coletiva é a expressão viva da história de um povo, especialmente àqueles da oralidade, na qual ausências e presenças de eventos, tempos, lugares, reinterpretem sua existência no hoje. Para uma população indígena a forte ligação com o passado é o modo pelo qual se persevera a vivência de sua ancestralidade – uma *cartografia* no tempo da existência. Este trabalho teve como objetivo investigar e identificar na memória coletiva Laklãnõ/Xokleng dimensões simbólicas e identitárias, para/na construção de seus territórios físicos, sociais, culturais na atualidade e, como estes reverberam e articulam processos de resistência e/m luta na insurgência por seus direitos – autodeterminação, para/na construção de uma cartografia decolonial e intercultural para/na região do Vale do Itajaí. A pesquisa de cunho qualitativo e etnográfico utilizou de investigação bibliográfica, documental e participante comprometida com uma epistemologia intercultural crítica e decolonial. Os dados em registros documentais sistematizados por ênfases e similaridades identificaram enquanto *dimensões simbólicas e identitárias*, para/na construção de seus territórios e territorialidades Laklãnõ Xokleng na atualidade: a *Cultura*, o *Território* e a *Memória* a produzir *Resistência* na caminhada histórica e, vislumbrar desafios à construção de caminhos interculturais e decoloniais em *Alteridades* regionais. A decolonização de silêncios/silenciamentos da história; desconstrução de polaridades; reconhecimento do epistemicídio Laklãnõ Xokleng; desterritorialização do ser, saber e poder colonial; reconstrução de memórias regionais; reconhecimento, valorização e incorporação da presença, história, cultura e episteme originária; abertura de espaços dialogais e participação das populações indígenas - *lugar* de/em dignidade para a cidadania indígena, se apresentaram como desafio e prerrogativas à vivências cotidianas no Vale do Itajaí - brechas nas feridas da história, que detém a capacidade de desafiar e (pró)mover paulatinamente a construção de outros horizontes, olhares, leituras e práticas para/na historiografia e desenvolvimento da região do Vale do Itajaí.

Palavras-chave: Povo Laklãnõ/Xokleng; memória coletiva; território; resistência; interculturalidade; decolonialidade.

ABSTRACT

This research integrates State, Society and Territory development line of work of the Regional Development Post-Graduation Program from the Regional University of Blumenau - FURB and the Ethnos, Development and Alterity Research Group. Historically, the Itajaí-Açu Valley is formed by the colonizing process and is due to the expropriation of the originary people, the Laklãnõ/Xokleng. Opressions, sufferings, genocides, loss of rights, territory and culture undermined and denied their way of being, knowing and living - realities of exclusion and unfeasibility, political and social tricks that are still on going. The collective memory is the living expression of a people's history, especially those of orality on which absences and presences of events, times and places, reformat and reinterpret their existence today. To an indigenous population, a strong bond is the way on which they persevere the living of their ancestry - a cartography in time of existence. The objective of this work was to investigate and identify symbolic and identity dimensions in the Laklano Xokleng collective memory in the construction and to construct their physical, social and cultural territories in the present time and, the way they reverberate and articulate processes of resistance and/to fight in the insurgence for their rights - selfdetermination for the and in the construction of a decolonial and intercultural cartography for/in the region of the Itajaí- Açu Valley. The qualitative and ethnographic research made use of bibliographical, documental and participative investigation, compromised with a critical and decolonial intercultural epistemology. The data on emphasis and similarity systematized documents and registries have made possible to identify that while symbolic and identity dimensions for/in the construction of their territories and their Laklãnõ/Xokleng territoriality in the present time: the Culture, the Territory and the Memory to produce Resistance in the historical long run and, foresee challenges to the construction of intercultural and decolonial ways in Regional Alterities. The decolonization of silences/silencing of history; deconstruction of polarities; acknowledgment of the Laklãnõ/Xokleng epistemicide; deterritorialization of being, knowledge and colonial power; reconstruction of regional memories; acknowledgement, vaporization and incorporation of the originary presence, history, culture and episteme; creation of spaces for dialogue and participation of indigenous peoples - a place with/in dignity to indigenous citizenship, have come up as a challenge and prerogatives to the everyday living in the Itajaí-Açu Valley - paths in the wounds of history, which detain the capacity of challenging, promoting and move the construction of other horizons, looks, readings and practices to/in the cartography and development of the Itajaí-Açu Valley.

Keywords: Laklãnõ/Xokleng people; collective memory; territory; resistance; interculturality; decoloniality.

LISTA DE SIGLAS

ACO – Ação Civil Originária

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CF – Constituição Federal do Brasil

COMIN – Conselho de Missão entre Povos Indígenas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GPEAD – Grupo de Pesquisa Ethos, Alteridade e Desenvolvimento

MPF – Ministério Público Federal

RE – Recurso Extraordinário

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

STF – Supremo Tribunal Federal

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONU - Organização das Nações Unidas

TCC's – Trabalhos de Conclusão de Curso

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Estrutura metodológica	31
Figura 2 - Mapa do Território Tradicional Xokleng	97
Figura 3 - Acampamento Laklãnõ/Xokleng, 1910	98
Figura 4 - Mapa Caminho da Estrada de Tropas	100
Figura 5 - Mapa Colonização da Região do Vale do Itajaí	104
Figura 6 - Denúncia no Congresso Americanista sobre a violência dos colonos contra indígenas no Sul do Brasil, nota no Jornal do Commercio, Rio de Janeiro	108
Figura 7 - Indígenas Laklãnõ/Xokleng e funcionários do SPI em frente ao Posto Duque de Caxias.....	113
Figura 8 - Mapa Hidrográfico com a localização das Barragens na Bacia do Rio Itajaí-Açu	118
Figura 9 - Esquema da Reserva original de 1926 e área loteada em 1951	122
Figura 10 - Mapa da Terra Indígena Ibirama - La Klãnô	124
Figura 11 - Atividade cultural na aldeia Bugio com o ancião Kuvei (Paulo) Weitchá (<i>in memoriam</i>)	152
Figura 12 - Roda de Fogo realizada ao final da Trilha da Sapopema, Aldeia Bugio, com estudantes da FURB (2018).....	153
Figura 13 - Roda de conversa com anciãs na casa de artesanato, Aldeia Bugio, 2015.....	154
Figura 14 - "Não é só a terra, é a nossa história, a nossa cultura!"	169
Figura 15 - "Por isso, o fundamental é ouvir, é conhecer o outro. Saber o que ele tem para dizer [...] Há espaço para todos!"	185

SUMÁRIO

1 UM DESAFIO E/M PERCURSO DE INVESTIGAÇÃO: DEMARCANDO POSSIBILIDADES NO CAMINHAR	15
1.1 ENCONTROS E DESENCONTROS NO VALE DO ITAJAÍ: UMA PROBLEMÁTICA SECULAR EM CONTEXTUALIZAÇÃO.....	16
1.2 LUZES E SOMBRAS NA ATUALIDADE REGIONAL: MIRANTES PARA/NA BUSCA DE/EM POSSIBILIDADES HISTÓRICAS	19
1.3 MAPA METODOLÓGICO: APRENDER A FAZER O CAMINHO CAMINHANDO	26
1.4 PERCURSO DE CAMINHADA INVESTIGADORA EM RELATO E SOCIALIZAÇÃO	40
2 AMERICA LATINA, COLONIZAÇÃO E O APAGAMENTO DO OUTRO: UM DESAFIO PARA UM PENSAR-SER-FAZER INTERCULTURAL.....	41
2.1 INVASÃO E ENCOBRIMENTO DAS AMÉRICAS: COLONIZANDO CORPOS, MENTES E VIDAS	42
2.2. COLONIZAÇÃO E/M RESISTÊNCIAS: POVOS INDÍGENAS E DIREITO(S) NO BRASIL 50	
2.3 DIMENSÃO CULTURAL E ALTERNATIVAS AO DESENVOLVIMENTO: “DESENVOLVIMENTO” DOS/COM POVOS INDÍGENAS?!	59
2.4 INTERCULTURALIDADE E (DE)COLONIALIDADES: PRÁXIS DO IN-SURGIR, RE-EXISTIR E RE-VIVER	64
2.5 SÍNTESE	73
3 TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES: TECITURA DE HISTÓRIAS E/M MEMÓRIAS 75	
3.1 RELAÇÕES E/M MUNDOS VIVIDOS E SISTEMAS PERCEBIDOS: CONCEBENDO TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES	75
3.2 LEMBRANÇAS E/M SEMENTES DE REMEMORAÇÃO: RE-CONHECIMENTO E RE-CONSTRUÇÃO	82
3.3 O ESQUECIMENTO ESTÁ CHEIO DE MEMÓRIAS: HISTÓRIA, MEMÓRIA E PODER.....	88
3.4 SÍNTESE	93
4 CULTURA, HISTÓRIA E TERRITORIO LAKLĀNO/XOKLENG: UMA JORNADA MILENAR	95
4.1 KUTE MĒ ĀG NŌ KA - O TEMPO DO MATO: VIVÊNCIAS E/M REGISTROS (I)MEMORÁVEIS.....	95
4.2 O TEMPO DO PRÉ-CONTATO: AS INCURSÕES NÃO INDÍGENAS.....	99
4.3 TEMPOS DE/EM ALDEAMENTO: CONTATO E/OU PACIFICAÇÃO!? SEGREGAÇÃO E/OU CONFINAMENTO?!.....	110
4.4 TEMPOS DE BARRAGEM NORTE: UM PROJETO DE VIDA E/OU UMA SENTENÇA DE MORTE?!.....	116
4.5 RESISTIR E CONSTRUIR NOVOS TEMPOS: “NA TENTATIVA...NA MEMÓRIA...NA LUTA...NA RESISTÊNCIA...PELA SOBREVIVÊNCIA”	120
4.6 SÍNTESE	128

5 TERRITÓRIO INDÍGENA: MEMÓRIAS, RESISTÊNCIAS E RECONHECIMENTO DO DIREITO À TERRA	130
5.1 TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO DIREITO AO TERRITÓRIO PELOS POVOS INDÍGENAS 130	
5.2 MARCO TEMPORAL: A NOVA FACE E/M CONTINUIDADE DAS VIOLAÇÕES AOS POVOS INDÍGENAS	141
5.3 MARCO TEMPORAL E DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS: IMPACTOS E REPERCUSSÕES RECENTES NA REALIDADE DOS POVOS INDÍGENAS	144
5.4 DIREITO TERRITORIAL INDÍGENA: INTERCRUZAMENTOS COM A DECOLONIALIDADE E INTERCULTURALIDADE	147
5.5 SÍNTESE	149
6 SISTEMATIZAÇÃO E ANÁLISE DE REGISTROS: RESISTIR, FORTALECER E SEGUIR EM/NA ESPERANÇA	152
6.1 PÊ BAM NÕDÊ CULTURA: “JEITO DE SER LAKLÃNÕ/XOKLENG” - UM ANDAR EM MEMÓRIA E RESISTÊNCIA.....	157
6.2 PÊ BAM NÕDÊ TERRITÓRIO “MÃE TERRA”: LUGAR NO ESPAÇO/TEMPO LAKLÃNÕ/XOKLENG.....	166
6.3 PÊ BAM NÕDÊ MEMÓRIA: ‘ÃG JUG ÓG JÓGZÊ TXI, ÃG ZÊ TXI’ - SEMENTES DE REMEMORAÇÃO LAKLÃNO/XOKLENG.....	175
6.4 PÊ BAM NÕDÊ RESISTÊNCIAS E ALTERIDADES: POR CAMINHOS INTER-CULTURAIS E DE-COLONIAIS NO VALE DO ITAJAÍ	180
7 (IN)CONCLUSÃO – CIRCUNSCRIÇÃO NA /DE CAMINHADA.....	188
REFERÊNCIAS.....	193
APÊNDICE A – LISTA DE TCC LAKLÃNÕ/XOKLENG DA LICENCIATURA INTERCULTURAL DA MATA ATLÂNTICA.....	213
ANEXO A – MAPA DA TERRA INDÍGENA IBIRAMA – 14 MIL HA – FUNAI.....	216
ANEXO B – MAPA TERRA INDÍGENA IBIRAMA LA KLANÕ – 37 HA – FUNAI	217

1 UM DESAFIO E/M PERCURSO DE INVESTIGAÇÃO: DEMARCANDO POSSIBILIDADES NO CAMINHAR

À utopia de outros mundos sempre e ainda possíveis...

Esta investigação inicia seu percurso inspirada pela força que movimenta o caminhar Laklãnõ/Xokleng (LX)¹ e/m suas admiráveis formas de re-existência. Diante de uma história secular de brutais violações, opressões, sofrimentos, perdas territoriais, culturais e de direitos, Patté anuncia que “[...] nosso povo caminha para tempos melhores, tempos em que o choro por nossos antepassados mortos pela ganância do não indígena, será substituído pela gostosa gargalhada, de uma criança La klã nõ brincando em nossas terras, feliz por estar em um ambiente de liberdade e bem viver”. (PATTE, 2014, p. 99). Na perspectiva de um esperar de outros *tempos-espacos-lugares*², *ainda possíveis*, o instaurar de outras vivências e/m relações regionais, e além, esta pesquisa se constituiu, movimentou e articulou, em um processo de conexão e inter-relação com outras formas de existências.

¹ Na atualidade os membros deste povo não reconhecem o etnônimo Xokleng como sua autodenominação, pois compreendem que o termo é demarcador do olhar do colonizador sobre a comunidade (GRAKRAN, 2005). O termo foi utilizado em obras antropológicas, sendo popularizado pelo trabalho do etnólogo Sílvio Coelho dos Santos (1973), e incorporado pelo grupo como denominador de uma identidade externa, usada em suas lutas políticas junto à FUNAI e outros órgãos e entidades. Em meio a estudos e pesquisas, além das variações da grafia de Xokleng, como Schokleng e Xocrém, puderam ser encontradas outras denominações para referir-se a este grupo indígena como Bugre, Botocudo, Aweikoma, Lakranó e Kaingang. Atualmente, Laklãnõ tem sido a autodenominação utilizada por este Povo, sendo inclusive demarcada nos Trabalhos de Conclusão de Curso realizados pelo grupo na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC). Em diferentes grafias, o termo Laklãnõ é utilizado como referência da denominação da Terra Indígena demarcada pela Funai e reivindicada no processo de ampliação das terras tradicionais. Laklãnõ segundo Grakran (2005) significa “povo que vive onde nasce o sol”, “gente do sol” ou “descendentes do sol”, Namblá (2015) entende que “filhos do sol” seria outro significado ao termo. Na obra de Greg Urban (1978) já aparecia a denominação “Rakranõ” ao grupo contado por Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, nas margens do Rio Platê em 1914. Neste sentido neste relatório utilizamos a terminologia Laklãnõ/Xokleng, ou seja, a nomenclatura reconhecida pelo povo e a lhe conferida externamente e utilizada nas lutas políticas.

² Investigar, discutir e refletir memória e resistência as vivências e lembranças humanas situadas em diferentes *tempos, espacos e lugares* físicos e imateriais visceralmente entretecidos, cujos fios encobertos por roupagens históricas, quando buscados e acessados detêm a possibilidade de desvelar outras perspectivas que, no entretecer de suas tramas abrem *possibilidades* – outros horizontes e desafiam novas tecituras a subsidiar e (pró)vocar outros olhares, leituras e vivências. Neste sentido, os termos tempo, espaço e lugar transitam em contínuo no registro deste relato de tese doutoral em diferentes formas, ou seja, separados por vírgulas e/ou barras quando são compreendidos individualmente (*tempo/espaco/lugar*) e, separados por hífen representando sua interdependência no acontecer humano (*tempo-espaco-lugar*).

Neste sentido, este capítulo busca compartilhar percursos da caminhada empreendida no decorrer do processo de nossa³ investigação demarcando o *espaço* percorrido, o que justificou a empreitada, as escolhas, os obstáculos e reflexões encontradas e continuamente iluminadas e desafiadas pelo enfoque do Outro⁴, registrados na forma deste relato.

1.1 ENCONTROS E DESENCONTROS NO VALE DO ITAJAÍ: UMA PROBLEMÁTICA SECULAR EM CONTEXTUALIZAÇÃO

No último século, os múltiplos e diferenciados processos de des-re-territorialização (HAESBAERT, 2004) do Povo indígena Laklãnõ/Xokleng, se deram em decorrência dos movimentos de colonização europeia na região Sul do Brasil, de forma mais incisiva a partir de 1850, com a emissão da Lei de Terras (1850) pelo governo brasileiro. O Povo Indígena Laklãnõ/Xokleng⁵, detentor de uma história e cultura milenar (6 mil anos), originariamente ocupava extensões territoriais no Sul do Brasil. Integravam suas áreas de trânsito majoritário, o litoral e planalto catarinense, ao longo do rio Itajaí-Açu.

O choque e as tensões foram inevitáveis neste contexto intersocietário, onde o indígena antes invisibilizado, passa a ser conhecido, culturalmente inferiorizado, expulso de seu território milenar e confinado em outro, para atender os reclames de defesa criados pelo/no imaginário da sociedade regional. O conflito provocado - entendido pela sociedade colonizadora como agressão e invasão indígena à população e terras recém ocupadas – se constituía no oposto, ou seja, movimentos de defesa do território e territorialidades tradicionais.

A região do Vale do Itajaí (Santa Catarina) se apresenta como o último reduto de fuga e resistência às invasões ao território Laklãnõ/Xokleng, uma migração forçada, “[...] sem

³ Em relação à linguagem utilizada neste relatório optamos pela primeira pessoa do plural, por entendermos que o registro de sua trajetória reúne vozes, saberes e contribuições de múltiplos sujeitos, que se fizeram presentes no decorrer da caminhada investigadora – comunidade Laklãnõ/Xokleng, teóricos, docentes, companheiros interlocutores entre outros, participando em diferentes *tempos, espaços e lugares* de nossas ações, descobertas, reflexões e registros provocando, subsidiando, desafiando, somando e *possibilitando* o constructo acadêmico, que ora apresentamos em relato. O conhecimento não se constrói sozinho ou na impessoalidade, mas no contato e interação com o Outro em uma perspectiva que envolve relacionalidade, correspondência, complementaridade e reciprocidade (WALCH, 2009) – um amplo movimento de saberes a pronunciar e buscar outros mundos – *dizer sua palavra* (STRECK, 2005, p.19).

⁴ O termo “Outro” para Levinas (2005) representa aquele que não pode ser contido, que conduz para além de todo contexto e do ser. O Outro não pode ser reduzido a um conceito; é *rostó*, presença viva que interpela, convoca, desafia e constrói. Maior aprofundamento: LEVINAS, Emmanuel. Entre nós: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

⁵ O Povo Xokleng constituía um dos três grandes grupos indígenas que compunham a formação étnica do Sul do Brasil antes da ocupação europeia. A estes se somam ainda os Kaingang e os Guarani (SANTOS, 1973).

alternativa a não ser o enfrentamento direto com os invasores, como forma de garantir seu espaço e um território livre para sua sobrevivência” (CRENDO, 2015, p. 12). “Seu Cuvei”, um dos anciões residentes na atual Terra Indígena Ibirama ao ser entrevistado por Jair Crendô (2015, p. 31) assevera: “[...] nosso *lugar* não era aqui, fomos empurrados pelo branco, prá ficar nesse burraco, rocha de pedra”. (Grifo nosso).

Em 1836, uma das medidas governamentais criadas tinha sido a *Companhia de Pedestre*. “O texto da lei, em seu artigo 4º, legitima que a tropa deve proteger e auxiliar os moradores de qualquer assalto [...]. Fazendo o possível por apreender os índios e, no caso extremo de resistência, destruí-los” (WITTMANN, 2007, p. 44). A Companhia de Pedestre posteriormente se transformou na ação dos Bugreiros, exímios conhecedores da mata e das populações indígenas, cujo objetivo era afugentar os últimos, nominados pelos colonos de Bugres. Estes “[...] não eram conhecidos por sua etnia, mas por uma palavra genérica que apaga o sujeito como pertencente a uma cultura específica (WITTMANN, 2007, p. 72). Até o final do século XIX, quem mais conhecia sobre os indígenas tinha como objetivo e profissão: matá-los.

Até o início do século XX, ainda se encontravam registros da ação dos Bugreiros no Vale do Itajaí. Com o intuito de apaziguar reclames e denúncias nacionais e internacionais e a situação de conflitos na região, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910 pelo governo brasileiro, deu início a atividades para um contato pacífico com os Laklãnõ/Xokleng, coordenado por Eduardo de Lima e Silva Hoerhann.

Os estudos e discussões acadêmicas, políticas, étnicas e regionais em torno do evento do Contato e/ou Pacificação, são lidos e interpretados de formas diferenciadas. Por exemplo, ao se identificar a ação de Eduardo Hoerhann e seus colaboradores como uma possível saída benéfica para os problemas provenientes do contato interétnico, também se indaga se esta ação na realidade buscava remover e/ou cercear os indígenas em um determinado espaço regional para proteger os colonos e minar os conflitos. Registros documentais e sociais atestam que esta ação governamental deteve o poder de delimitar e definir os lugares na região do Vale do Itajaí, produzindo fronteiras, diferenças, discriminações e estigmatizações que os mutilam, exotizam e inferiorizam até os dias atuais.

O processo de deslocamento do Povo Laklãnõ/Xokleng para o Posto Platê (1914), depois Reserva Duque de Caxias (1926) e atual Terra Indígena Ibirama⁶ (1965) não

⁶ Neste relatório de pesquisa utilizamos a nomenclatura: Terra Indígena Ibirama, ao mencionarmos o território físico, que corresponde a ÁREA REGULARIZADA para uso do Povo Laklãnõ/Xokleng. De acordo com a FUNAI o termo significa: “Terras que, após o decreto de homologação, foram registradas em Cartório em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União.” Ou seja, é a área territorial atualmente vigente. <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. (Anexo A). Ao referirmos o território em análise e julgamento pelo STJ, a partir do estudo do Laudo Antropológico (1988), utilizamos a terminologia: Terra Indígena Ibirama - La Klanõ, que corresponde a ÁREA DELIMITADA. De acordo com a FUNAI, o termo significa: “Terras que tiveram os estudos aprovados

determinou apenas o espaço físico para esta população, mas designou simbolicamente o “*lugar do índio*” no Vale do Itajaí. O processo de contato e aldeamento, também lido de forma ampliada como o *Tempo antes da Barragem Norte* (1914-1972), dentro das fronteiras estabelecidas pelo Estado, trouxe consigo mecanismos de/para uma ruptura com seu território milenar e territorialidades (DAGNONI, 2018). Territorialidade aqui compreendida “como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou “homeland”” (LITTLE, 2002, p. 3).

Esta abordagem auxilia na busca de compreensão dos textos e contextos que conduzem, organizam e prospectam o Povo Laklãnõ/Xokleng, sua cosmografia, “[...] seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (LITTLE, 2002, p.4).

O *Tempo do Mato* - vivências em liberdade anteriores ao cerceamento territorial, o aldeamento e o contato com o “homem branco”; o *Tempo antes da Barragem Norte* – perda da liberdade e território milenar provocada pelo governo; o *Tempo depois da Barragem Norte* - desestruturação territorial, cultural, política e econômica, um andar e/m resistência ao sofrimento, integram a memória coletiva Laklãnõ/Xokleng, pois “o passar do tempo não apaga o conhecimento dos movimentos do grupo, desde que se mantenha viva a memória dos ancestrais” (RAMOS, 1986, p. 19-20). Se constituem nos saberes ambientais, ideologias e identidades, que paulatinamente e de forma coletiva vão sendo criados e historicamente situados para estabelecer e manter seu território (físico e/ou simbólico), sua cosmografia (LITTLE, 2002).

A re-constituição de vínculos sociais, simbólicos, espirituais e culturais com o/no território imposto (limitado, recortado), – de um espaço “abstrato”, passa a ser um *lugar* – na construção de relações de pertencimento à/na “nova terra”. “A expressão dessa territorialidade se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território” (LITTLE, 2002, p. 11).

A memória coletiva é a expressão viva da história de um povo, especialmente àqueles da oralidade, na qual ausências e presenças de eventos, tempos, lugares, reinterpretam sua existência no hoje. Para uma população indígena a forte ligação com o passado (outros tempos) é o modo pelo qual se persevera a vivência de sua ancestralidade – uma *cartografia*

pela Presidência da Funai, com a sua conclusão publicada no Diário Oficial da União e do Estado, e que se encontram na fase do contraditório administrativo ou em análise pelo Ministério da Justiça, para decisão acerca da expedição de Portaria Declaratória da posse tradicional indígena.” Ou seja, ainda não foi expedida a Portaria Declaratória da Posse Tradicional Indígena. <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. (Anexo B).

no tempo da existência. De acordo com Dagnoni (2018, p. 183) “[...] parte da história não é necessariamente vivida, ela é sentida, ela é contada pelo avô, contada pelos pais e a gente vai sentindo e vai vivendo, como se tivesse vivido o tempo passado”.

Nos últimos anos é possível identificar um extenso e minucioso trabalho nas escolas e comunidade educadora da TII no tocante a busca, registro e (*pró*)revitalização de aspectos históricos e culturais Laklãnõ/Xokleng. A partir de pesquisas, diferentes eventos e rituais ancestrais deste povo têm sido rememorados e reconstruídos como forma de um fortalecimento identitário – compreensão de sua identidade e reconfiguração de seu **lugar** na sociedade regional.

Os movimentos internos desta etnia e sua população tem reverberado no contexto regional e para além deste em virtude das relações e tessituras que decorrem dos projetos e respectivos processos em desenvolvimento. Realização e/ou participação em eventos e projetos nas universidades e escolas da região; interação com a sociedade envolvente por meio da abertura de trilhas para visitação na TI e atividades na Semana dos Povos Indígenas (abril) e Contato (setembro); construção e/ou acessibilidade a políticas afirmativas de acesso ao Ensino Superior; participação ativa em organismos civis e públicos; entre outros.

Se constituem em formas de luta e resistência no/do território de seus antepassados - *Tempos de esperança* a um **lugar** de viver e/m *possibilidades*⁷ dignas a um Bem Viver⁸. Rememorar detêm o poder de identificar um fio que une o passado ao presente, fortalece e identifica a jornada comum – uma tessitura em lembranças e resistências materializada em signos e significados ancestrais, que consubstanciam o presente e forjam o futuro.

1.2 LUZES E SOMBRAS NA ATUALIDADE REGIONAL: MIRANTES PARA/NA BUSCA DE/EM POSSIBILIDADES HISTÓRICAS

⁷ Para Boaventura Santos “possibilidade é o movimento do mundo” (SANTOS, 2004, p. 796).

⁸ O Bem Viver é problematizado como um possível caminho alternativo para um desenvolvimento urbano economicamente viável, socialmente equitativo, ecologicamente sustentável e culturalmente justo. O conceito equatoriano do *Sumak Kawsay* (em quéchua) e o boliviano *Suma Qamaña* (em aymará), ou *Bem Viver*, cujas propostas objetivam romper com as falhas abertas pelo desenvolvimento e crescimento econômico neoliberais. Para Acosta e Gudynas (2011, p. 71) o Bem Viver é: “[...] uma resposta às limitações das ideias e aplicações contemporâneas de desenvolvimento [...] é uma visão para o futuro, por que deseja deixar para trás esse desenvolvimento convencional e ensaiam-se novas perspectivas outro tipo de valoração da sociedade e do meio ambiente”. A emergência do tema - *Bem Viver* - conceito milenar da população andina tem por base direitos ou “princípios éticos-morais”, que visam um desenvolvimento pensado no “bem-estar da humanidade”. Implica em uma ruptura a ideia de progresso, “propõe superar o capitalismo” e a apropriação da natureza para alimentar um “desenvolvimento” entendido como crescimento econômico, substituindo o conceito da cultura eurocêntrica colonizadora/dominante de desenvolvimento, o “Viver Bem” e “Boa Vida” Nesta direção, a perspectiva do *Bem-Viver* inclui críticas à teoria clássica do modelo ocidental e apresenta alternativas de “desenvolvimento” embasadas nas tradições indígenas, onde o conceito explora *possibilidades* que vão além da moderna tradição eurocêntrica. A abordagem representa uma *desconstrução radical da base cultural do “desenvolvimento”* e se opõe aos seus discursos de legitimação, aplicações e estruturas institucionais. (ACOSTA, 2012, p. 204; ACOSTA; GUDYNAS, 2011; WALSH, 2009).

Pensar no passado, sua memória e narrativas auxilia na compreensão do presente. A consolidação de uma ideia do passado dentro da memória oficial de um lugar, seleciona tempos, espaços e narrativas que constroem uma visão da história. Uma espécie de “*Limpeza do passado*”, para usar o conceito empregado por Marc Ferro (1983), atua dentro de mecanismos de hegemonia das narrativas históricas. Neste sentido, o Vale do Itajaí, forjado como Vale Europeu⁹ se construiu dentro de uma narrativa hegemônica e única, afastando a diversidade cultural e criando espaços e *lugares* do mesmo modo refletidos como uma leitura de sua história e território – monoculturais, a produzir,

[...] uma essencialização da paisagem cultural que carrega um aspecto perverso ao imputar realidade intrínseca a uma seleção de fatores e potencialidades em detrimento de outros e, ao fazê-lo, consolida uma interpretação da realidade como sendo auto evidente, redundando no imediato descarte de visões alternativas, na legitimação acrítica do processo histórico que definiu essa situação, do ofuscamento de processos históricos não dignos de exaltação, e na invisibilidade dos sujeitos submetidos e subjugados nesses processos. (FLORIT, *et al*, 2016, p.33)

A construção de narrativas únicas para explicar um passado se refletem na ausência de vozes de outros grupos que não os *europeus*; afro-brasileiros, ribeirinhos, tropeiros e indígenas que são apagados de diversas formas ao se representar a região, desde a ausência em materiais didáticos, como em documentos, jornais, museus, memoriais, quanto na memória regional.

A memória coletiva se constitui em conquista, instrumento e objeto de poder. São as sociedades cuja memória social, sobretudo oral ou que estão em vias de construir uma memória coletiva escrita, que melhor compreendem a luta pela dominação da recordação e tradição - manifestação da memória (LE GOFF, 2013).

A história inicia com o relato de um fato em si emitido por uma testemunha. Todavia, essa memória não é propriamente a história, a memória é um dos objetos da história, que contempla sua própria elaboração. A história pode construir e/ou desconstruir a memória, e em alguns casos também a destruir. Desta maneira, a história modifica-se de geração em geração e pode destruir ou distorcer memórias de um coletivo.

A construção histórica de um determinado local, como por exemplo, na história da colonização do Vale do Itajaí, a memória pode ser selecionada a partir dos interesses políticos, econômicos e/ou culturais de seus mentores. Neste sentido a memória deste local pode ser alterada, esfacelada e/ou até anulada em relação a um grupo e/ou sujeitos. O historiador detém o poder de selecionar e/ou organizar um conjunto de fatos de acordo com sua

⁹ Vale Europeu ou Europa Brasileira é uma nomenclatura recente dada ao Vale do Itajaí pelo complexo turístico da região, baseada no processo e paisagem colonizadora eurocêntrica encadeado no século XIX, em detrimento das outras populações e povos milenares habitantes deste território, à exemplo do povo Laklãnõ/Xokleng.

perspectiva. Portanto, “[...] a história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais.” (NORA, 1993, p. 09).

Investigar e/m registros orais e escritos da/na memória Laklãnõ/Xokleng auxilia na busca de compreensão de textos e contextos que conduzem, organizam e prospectam o Povo na atualidade - **lugar** de/para viver e interagir - de forma participativa, qualitativa e/m dignidade no espaço local e regional do Vale do Itajaí (SC).

Neste sentido, algumas questões que se levantam são:

- a) O que move o Povo LX na luta e resistência por uma utopia - um *Bem Viver*, diante de uma história secular de opressões, sofrimentos, perdas territoriais, culturais e de direitos?
- b) Quais os vínculos físicos e simbólicos do Povo LX com os *tempos-espaço-lugares* regionais tradicionais? De que modo suas memórias guardam e potencializam estes movimentos e/m existências ancestrais em temporalidades simbólicas? Como estes impactam na construção de seus territórios e territorialidades atuais?
- c) De que modo o território (físico/simbólico) e territorialidades LK reverberam e contribuem para/na (re)construção de suas fronteiras físicas, sociais e políticas e região do Vale do Itajaí e além deste na atualidade?
- d) Como olhar, ler, interpretar e compreender diferentes processos históricos, sujeitos, opressões, resistências e direitos diante do desconhecimento da história, cultura e sentidos vividos pelo Outro?
- e) Como pensar, (pró)vocar, identificar e construir *possibilidades* de/para uma convivência intersocietária justa, digna e fraterna em territórios cuja história/memória coletiva se construiu em processos - pautas e marcas - coloniais?!

Segundo Brandão (1987, p.12), “quando o outro se transforma em convivência, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua vida, de sua cultura. Quando o outro me transforma em um compromisso, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua história”. Veraz é a afirmação de Brandão, pois o projeto que segue é gerado neste exercício dialético humano e científico desenvolvido na atividade exploratória de nossa investigação de mestrado no PPGDR (2014 e 2015).

Frutos de uma experiência de caminhada participante, por meio da atuação no projeto envolvendo Fundação Luterana de Diaconia, ACT Alliance e Conselho de Missão entre Povos Indígenas - COMIN (II semestre 2014) nos possibilitaram uma interação e convivência

achegadas¹⁰ com pessoas do Povo Laklãnõ/Xokleng – homens, mulheres, crianças, anciãos, resultando em acesso e ciência *in locos* à múltiplas problemáticas que assolam este povo, como: dificuldades no acesso às políticas públicas, contínuas lutas frente aos conflitos territoriais e regionais históricos, inoperância de décadas do poder público em suas demandas.

Dentre os problemas centrais e estruturais deste Povo estão a revisão de limites do território sua redemarcação (atualmente a TI Ibirama La Klanõ 14.084 hectares; Laudo Antropológico (FUNAI,1998) apontou a redemarcação da terra para 37.108 hectares; em 2003 o território foi declarado de posse permanente pelo Ministério da Justiça, mas até hoje não foi regularizado) e os impactos gerados pela construção da Barragem Norte em suas terras. Processos históricos pela busca do desenvolvimento e bem-estar de colonos e demais populações do Médio Vale do Itajaí, trouxeram consequências desastrosas que ainda impactam ao povo Laklãnõ/Xokleng. Isto se deu “[...] sem que fossem questionados quanto as suas vontades, [...] a ideia de ‘rumo ao progresso e desenvolvimento’ dos não indígenas sempre ecoou num brado mais retumbante (SANTOS; SCHÖRNER, 2007, p. 86).

Pesquisas realizadas em base de dados em diversas áreas do conhecimento, na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia do Ministério da Ciência e Tecnologia - IBICT; na base de dados da Scientific Electronic Library Online - SciELO (artigos de publicação da América Latina e Caribe)¹¹; Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, base de dados de artigos e revistas nacionais e internacionais em todas as áreas do conhecimento, Blackwell Synergy (contém publicações nas áreas de conhecimentos de Ciências Biológicas, Ciências da Saúde, Ciências Exatas e da Terra, Ciências Agrárias, Ciências Sociais Aplicadas, Ciências Humanas e Letras e Artes), Cambridge University Press (disponibiliza publicações nas áreas de Ciências Biológicas, Ciências da Saúde, Ciências Exatas e da Terra, Ciências Sociais Aplicadas, Ciências Humanas e Letras e Artes), Oxford University Press (contém publicações nas áreas de Ciências Biológicas, Ciências da Saúde, Ciências Exatas e da Terra, Ciências Sociais Aplicadas, Ciências Humanas e Letras e Artes), a partir das palavras-chave: memória;

¹⁰ O vocábulo *achegar* é próprio e muito utilizado na cultura Laklãnõ/Xokleng para expressar um convite, busca por aproximação, conhecimento, interação. No dizer de uma jovem deste povo, Crendo Camlém, “No relacionamento entre o índio e o branco, o branco deveria conhecer melhor nossa cultura, trabalhar para ver como é o índio. [...] O branco não tem uma relação muito *achegada* com os índios. Por isso, é importante que o branco venha conhecer nossa cultura, nosso trabalho” (COMIN; GAMIN/SC, 2000, p.15).

¹¹ Participam atualmente na rede SciELO os seguintes países: África do Sul, Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Espanha, México, Peru, Portugal, Uruguai, Venezuela;

Xokleng¹²; território; interculturalidade; decolonização, conjugadas entre si, em busca por quaisquer um dos termos nos documentos em sua totalidade, ou seja, não se restringindo a resumos e títulos, apontaram a inexistência de pesquisas diretamente ligadas ao enunciado do presente estudo.

As buscar ampliar o escopo da pesquisa, associamos as palavras Memória, Xokleng e Território, compreendendo a possibilidade de outros resultados devido a abrangência dos termos, assim, a partir da busca nas bases de dados apontadas obtivemos 16 resultados, sendo 10 (dez) artigos de periódicos da base de dados da CAPES, destes 7 (sete) apontam somente um citação e/ou nota de rodapé relativa a estes termos, nunca conjugados, os demais 3 (três) tratam sobre aspectos arqueológicos e antropológicos do povo Laklãnõ/Xokleng; e, 6 (seis) teses e dissertações do banco da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) que em sua maioria ainda que associassem os termos, não correspondem a usos e conceitos semelhantes aos conjugados nesta pesquisa, sendo que 2 (dois) destes são fruto da pesquisa de integrantes do grupo de pesquisa ao qual essa investigação decorre. Ainda não incorporado na busca inicial nestas bases de dados, registramos e trazemos em tempo, a dissertação da primeira mestre indígena Laklãnõ/Xokleng Walderes Cocta Priprá de Almeida, defendida em junho de 2021, no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), cuja temática é relativa à memória de seu povo contada a partir dos lugares de acampamento em seu território reconhecido, Terra Indígena Ibirama - La Klanõ.

A identificação dos resultados obtidos nas bases de dados reporta à relevância teórica e prática e, demanda em regime de urgência por investigações nesta área e temática pela comunidade acadêmica. Os referenciais em estudo e tese poderão contribuir no conjunto de buscas para construção de subsídios teóricos e metodológicos capazes de (pró)vocar e (pró)mover enredos e ações em que as diferenças culturais e histórias sejam percebidas e entendidas como elementos a enriquecer, trazer alternativas, fazer conexões – *possibilidades*, para vivências em convivências qualitativas, equitativas e éticas em regiões marcadas por incidências colonizantes e negação de direitos universais. Assim como, desafiar e subsidiar estudos, pesquisas e projetos que tragam à luz histórias, culturas, saberes e conhecimentos exotizados e discriminados, dando voz e assento - *lugar* a grupos historicamente marginalizados e excluídos, premissas para um desenvolvimento, que decorra e incorra para e com todas as pessoas de um dado território - região.

Justifica-se, portanto, a proposição desta pesquisa que, a partir do conhecimento de processos históricos regionais determinantes na demarcação territórios e territorialidades

¹² A escolha do uso do termo “Xokleng” para designar o povo Laklãnõ / Xokleng deve-se a ampla utilização deste no ambiente científico. A denominação Laklãnõ é reconhecida pelo grupo e seu uso é mais recorrente na bibliografia recente nos estudos deste povo.

Laklãnõ/Xokleng no Vale do Itajaí, busca identificar na memória coletiva deste povo dimensões simbólicas e identitárias, que reverberam e articulam processos de resistência e/m luta na insurgência por seus direitos – autodeterminação. Os resultados obtidos poderão contribuir para/na construção de *outros olhares e leituras* – movimentos, relações, ações e/m superação e reparação à históricos problemas - *fronteiras físicas e simbólicas*¹³ regionais, na direção da construção de *uma cartografia intercultural e decolonial*¹⁴ para/na região do Vale do Itajaí.

O objeto de investigação desta pesquisa se vincula, soma e partilha com estudos, pesquisas e trabalhos desenvolvidos pelo Grupo de Pesquisa Ethos, Alteridade e Desenvolvimento – GPEAD/FURB. Integra a linha de pesquisa: Estado, Sociedade e Desenvolvimento deste Programa (PPGDR/FURB), tendo apoio e suporte em outras pesquisas em desenvolvimento (iniciação científica, extensão, mestrado e doutorado) por integrantes do Eixo “Populações Tradicionais e Povos Indígenas”, reflexões e trabalhos desenvolvidos pelo Núcleo de Estudos Indígenas da FURB e vivências junto ao Povo Laklãnõ/Xokleng no decorrer dos últimos anos.

Neste sentido os objetivos que decorrem do posto, em sua temporalidade e possibilidades históricas, assim se organizam e apresentam. O objetivo geral a que este trabalho se propõe é identificar na memória coletiva Laklãnõ/Xokleng dimensões simbólicas e identitárias, para/na construção de seus territórios físicos, sociais, culturais na atualidade e, como estes reverberam e articulam processos de resistência e/m luta na insurgência por seus direitos – autodeterminação, para/na construção de uma cartografia intercultural e decolonial para/na região do Vale do Itajaí.

Para tanto, enquanto objetivos específicos:

- a) Realizar revisão bibliográfica sobre território, territorialidade, memória, identidade, interculturalidade, (de)colonialidade, direitos indígenas e Povo Laklãnõ/Xokleng e desenvolvimento;

¹³ Para Bhabha (2003), a fronteira é também espaço liminar e processo de interação simbólica, *o tecido de ligação que constrói a diferença*. Corresponderia ela, portanto, a um “entre-lugares”, expressão que se refere à fronteira social. Em tal contexto, como passagem, evita as identidades a cada extremidade de se cristalizarem em polaridades. Assim, “a existência de fronteiras não significa somente uma divisão espacial de território, uma vez que elas exprimem certa relação ao território, outra visão de mundo, da moral e do direito”. Para Almeida (2012, p. 149) “A fronteira é, portanto, principalmente, o *espaço* de alteridade do Eu e do Outro, no qual se observam, se comparam, identificam suas diferenças, criam opiniões sobre si mesmo e sobre o Outro como, conscientemente, cada um pode adotar ou não traços do Outro; porém, cada um também pode afirmar sua própria identidade”.

¹⁴ Faz-se aqui a apreensão sobre o uso do termo “decolonizar” e não “descolonizar”. Segundo Catherine Walsh (2009, p. 14) é necessário “decolonizar”, e não descolonizar, pois não se quer desfazer ou desmanchar o processo colonial, não há como fingir que a colonização não existiu e apagar tudo que ela impôs. O que se busca é uma luta constante, uma construção, a busca por alternativas, a fim de traçar um rumo novo para os povos.

- b) Contextualizar processos históricos e culturais, que culminaram na construção de territórios e territorialidades indígenas contestadas no Vale do Itajaí, especificamente do Povo Laklãnõ/Xokleng;
- c) Identificar e refletir silenciamentos e/ou apagamentos históricos na América Latina, o *tempo/espaco/lugar* dos direitos das populações indígenas no Brasil, no contexto do ordenamento jurídico, políticas nacionais e política indigenista nacional no conjunto de suas características, ações e participação no desenvolvimento de seu território e região;
- d) Relacionar e problematizar referenciais de (de)colonialidade e multi e interculturalidade a partir de um contexto, olhar e leitura latino-americanos que buscam desocultar encobrimentos das diversidades em detrimento de uma utópica hegemonia territorial;
- e) Caracterizar teoricamente território, territorialidades, identidades e memórias, buscando auscultar diferentes relações e interações de saber e poder nos diferentes *tempos/espacos/lugares*, assim como significações e representações físicas e simbólicas do Outro, no entrecruzamento entre espaço, sociedade e culturas.
- f) Sistematizar e analisar os resultados da pesquisa documental, que apontem processos de resistência e luta por direitos – autodeterminação, na perspectiva intercultural e decolonial, por meio de dimensões simbólicas e identitárias identificadas em na memória coletiva Laklãnõ/Xokleng;
- g) Sinalizar desafios e contribuições para/na construção de uma cartografia de perspectivas e instrumentos - vias a caminhos interculturais e possibilidades decoloniais, para/na superação de históricos problemas regionais no/do Vale do Itajaí.

Este percurso investigativo teve como pressupostos e hipóteses:

As lembranças são a força motriz de vínculo com a ancestralidade - fio condutor da cosmovisão da existência – espiritualidade, que reconstroem no hoje a história do modo de ser Laklãnõ Xokleng – força que conduz sua luta e resistência;

A ligação com os tempos, território, territorialidades e cosmovisão Laklãnõ Xokleng são constituídas através da memória coletiva transmitidas pelas/nas narrativas dos anciões, nos ritos e mitos, que tratam das experiências de vida, interrelações com o mundo, saberes e conhecimentos milenares projetando uma realidade simbólica – *um viver em outros tempos e outras territorialidades ainda existentes* – manifestações que provocam uma conexão e consubstanciam sua cosmovisão trazendo *sentido e significado* ao seu território e territorialidades.

A memória é um caminho/instrumento para compreender as dinâmicas sociais, culturais e políticas intersocietárias de um território. Esta *cartografia* permite “retomar” histórias esquecidas e/ou silenciadas no tempo e no espaço. Estas brechas das/nas feridas da história possuem a capacidade de desafiar e (pró)mover a construção de outros horizontes, olhares e leituras para/na historiografia regional e/ou além desta.

Re-construir memórias e/m vivências cotidianas a partir de uma dinâmica intercultural e decolonial, possibilita outros olhares e leituras sobre/para/com os “Outros”, suas/nossas experiências de vida e de viver encobertas/silenciadas - histórias que trazem luz e/m possibilidades à instauração de outros tempos, vivências e relações regionais e além - sentidos construtores de/em resistências de/para compreensão de Direitos coletivos - equidade, justiça e dignidade para todos os seres humanos/cidadãos independentes de sua etnia, credo ou cor (CF88) reivindicados na atualidade.

1.3 MAPA METODOLÓGICO: APRENDER A FAZER O CAMINHO CAMINHANDO¹⁵

Trabalhar em meio as questões indígenas traz inúmeros questionamentos, inquietudes, indignações, rupturas e transformações pessoais, profissionais e acadêmicas. Gesta em seu bojo percursos extremamente desafiadores e exige compreender diferentes processos, dinâmicas e vivências de/para múltiplos aprendizados – *tempos/espacos/lugares* com uma cultura umbilicalmente distinta do nosso horizonte vivencial – construções sociais e culturais. À exemplo da pesquisadora Laklãnõ/Xokleng Josiane Lima Tschucambang (2020, p.12), foi preciso nos “[...] desfazer do sistema colonial ainda bastante enraizado de pensar o tempo e as coisas, porque o tempo [...] Xokleng/Laklãnõ não é o nosso tempo, nem o tempo do homem branco”.

Neste sentido, a pesquisa ora em relato, de cunho qualitativo e etnográfico foi gestada e gerada em muitos exercícios dialógicos, ontológicos, interculturais e/m vivências – *tempos, espacos e lugares* diversos e, carrega em si o tracejado e compromisso de/em histórias que se encontram e transformam em contínuo. Muitas vivências se deram no seu decorrer, enquanto círculos que se apresentavam paulatinamente em decorrência de uma pequena *pedra de toque* lançada em dado momento da caminhada comunitária e acadêmica participante registradas no pequeno exercício memorial.

Muitas vezes retroceder no caminho mapeado se fez imperativo, outras assentar a sua beira e simplesmente ouvir, internalizar e refletir foi a decisão mais acertada para poder ousar prescrutar mais longe – sentir e buscar intuir - sonhar contribuir em construir outros horizontes. Pelas palavras de Dussel (2002, p. 451), quando uma comunidade científica se defronta com um horizonte estabelecido de fatos, objetos e explicações ou interpretações (in)compreensivas, “[...] a partir do seio da experiência de uma comunidade de vítimas, grupos oprimidos, excluídos, que tomaram consciência da sua negatividade e começaram a formular

¹⁵ “Ninguém caminha sem aprender a caminhar, sem aprender a fazer o caminho caminhando, refazendo e retocando o sonho pelo qual se pôs a caminhar” (Paulo Freire).

uma utopia futura possível¹⁶, a ‘novidade’ de fato é agora *crítica*”, o que movimenta o mecanismo que tende à utopia é um projeto de libertação, abrem-se outros olhares/leituras “[...] a fatos ou objetos agora pela primeira vez observáveis a partir desse interesse, *não só emancipador, mas libertador*” (DUSSEL, 2002, p. 451).

São movimentos “que reivindica[m] um projeto utópico de transformação da sociedade. Utópico, porque não-lugar, mas *não-lugar-ainda*.” (PAZZELLO; GUTERRES, 2011, p.333). Neste entendimento Paulo Freire, compreende “uma utopia futura possível”,

[...] para mim o utópico não é o irrealizável; a utopia não é o idealismo, é a dialetização dos atos de denunciar e anunciar, o ato de denunciar a estrutura desumanizante e de anunciar a estrutura humanizante. Por esta razão a utopia é também um compromisso histórico. A utopia exige o conhecimento crítico. É um ato de conhecimento. Eu não posso denunciar a estrutura desumanizante se não a penetro para conhecê-la. Não posso anunciar se não conheço, mas entre o momento do anúncio e a realização do mesmo existe algo que deve ser destacado: é que o anúncio não é anúncio de um anteprojeto, porque é na práxis histórica que o anteprojeto se torna projeto (FREIRE, 1980, p. 27-28).

Para tanto, buscamos “*tirar os calçados*”¹⁷ e nos munir de uma mirada de perspectiva intercultural crítica e decolonial, que consoante Catherine Walsh (2012, p. 65), “es un llamamiento de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización, de sus aliados, y de los sectores que luchan, conjunto con ellos, por la refundación social y descolonización, por la construcción de mundos otros”.

Partimos de um horizonte epistemológico¹⁸, que “se posiciona na esfera do movimento e ação *intercultural*, do respeito às diferenças, do questionamento e/ou abolição de hierarquias epistêmicas e metodológicas unívocas, dogmáticas e cristalizadas” (LEME, 2019, p. 43). Pois, as lógicas colonialistas solidificaram históricas marginalizações e exclusões, que ainda se sustentam sob uma nova lógica de poder global calçada no imaginário epistêmico da universalidade. A universalidade é totalizante e, suprime identidades, saberes e viveres distintos, nega a heterogeneidade dialógica - não há espaço dialético, reduzindo a diversidade a meros objetos da ciência moderna (QUIJANO, 2005).

¹⁶ A palavra “Utopia” geralmente é vinculada a algo irrealizável ou que não existe em lugar nenhum. Entretanto, pode, também, ser associada tanto a “nenhum lugar” (considerando a união do advérbio grego “ou” – que significa “nenhum” – ao substantivo “topos” – que significa “lugar” – “outopia”), quanto a um lugar feliz, um lugar onde se vive bem (considerando a união do advérbio “eu” – feliz – ao mesmo substantivo – “eutopia”). Utopia como “lugar nenhum” é, de fato, um lugar irreal; já como “lugar feliz”, tem uma exigência ética e política que preside a elaboração deste sonho “utópico” (SOUZA, 2016).

¹⁷ A expressão utilizada por nós, analogia de uma narrativa sagrada judaica: “[...] tira as sandálias dos pés, porque o lugar em que estás é terra santa” (Êxodo, 3.5b), quer remeter a postura de respeito e acolhida em relação ao Outro – sujeito e saberes em interlocução no movimento investigativo.

¹⁸ Compreendemos por epistemologia [...] a interação entre o *campo e aprofundamento epistêmico* em *sintonia* com o referencial e *rota metodológica* utilizados na dinâmica e desenvolvimento de uma investigação, trabalho e/ou ação acadêmicos (LEME, 2019, p. 38).

Assim, uma perspectiva *epistemológica intercultural e decolonial* considera contextos sociopolíticos promotores de subalternidades, na direção da emergência de outros processos de interação sociocultural, onde “desconstruir os padrões culturais coloniais-modernos implica agudizar seus paradoxos, promovendo relações de reciprocidade capazes de construir significados e processos de subjetivação plurais, polissêmicos” (FLEURI; COPPETE; AZIBEIRO, 2010, p. 31).

Uma pesquisa que se dá no movimento e articulação das diferenças e interação entre os sujeitos, promotora de compreensão, ressignificação e transformação de seu próprio contexto interativo, com permanência na fronteira, situa-se num “*entre-lugar*”, “[...] terreno para elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 2003, p. 19-20).

Um processo de conexão e inter-relação com outras formas de conhecimento, outras metodologias, pois “re-visitar e des(re)construir conceitos é uma tarefa política, que supõe humildade epistêmica e abertura metodológica para recuperar memórias, sabedorias e saberes múltiplos em movimentos aprendentes de/em ecoperceptividade” (LEME, 2019, p. 40-41).

Em outras palavras, trata-se de um olhar/ser/fazer acadêmico em movimentos para *conhecer* a partir de/ou outras espacialidades, outras territorialidades e outras temporalidades com referenciais teóricos e ferramentas metodológicas que dialoguem e se complementam na/para criação de e outros conceitos/práticas em espírito de contínuos processos de/para decolonialidades (QUIJANO, 2005) em liberdade e coletiva construção social (FREIRE, 1996). (LEME, 2019, p. 39).

Trata-se de forjar formas de produção de conhecimento através do diálogo com *outras epistemes*, por meio do desenvolvimento de um pensamento crítico transdisciplinar que tem como referência fundante as epistemes que foram historicamente marginalizadas. Neste contexto, o *diálogo* é a chave hermenêutica no desocultar histórias de colonialismo, primeiro pressuposto no criar condições para que os povos falem com voz própria, ou seja, segundo Fernet-Betancourt (1994) “deixar que o outro libere sua palavra”. Para ele,

[...] o diálogo intercultural permanece sendo o desafio que historicamente estamos obrigados a assumir; porque é – ao menos momentaneamente - a única alternativa que promete nos conduzir à superação efetiva de formas de pensar que, de uma ou outra maneira, resistem ao processo da argumentação aberta, ao condensar-se em posições dogmáticas, determinadas somente a partir de uma perspectiva monocultural. Resumindo: o diálogo intercultural nos parece ser hoje a alternativa histórica para empreendemos a transformação dos modos de pensar vigentes (FORNET-BETANCOURT, 1994, p.19).

Segundo Fornet-Betancourt (1994), o diálogo intercultural pressupõe sujeitos que se interpelam reciprocamente, não sendo este possível numa relação em que o Outro é mero objeto de interesse ou pesquisa. Condiciona também que os sujeitos subalternizados se unam para romper a divisão moderna entre sujeitos e “objetos” de conhecimento. Neste sentido, muitas foram os estudos, diálogos, pesquisas e reflexões buscando aproximar e acessar numa perspectiva de alteridade conhecimentos e compreensões do universo indígena Laklãnõ/Xokleng, pois são os sujeitos de cada grupo cultural que detém os conhecimentos, saberes, história e vivências do seu grupo.

Nas últimas décadas estudos, discussões e reflexões sobre metodologias de pesquisa tem sido uma constante, questionando algumas de suas sendas amalgamadas pelo ser/estar/fazer acadêmico na modernidade e além desta. De acordo com alguns autores, estaríamos atravessando uma crise paradigmática, o que sempre é salutar, uma vez que não existem caminhos prontos ou verdades únicas (SANTOS, 2000). Neste contexto questões de caráter epistêmico e metodológico cruciais e vitais. A fragilidade profissional de conhecimentos técnicos; a cristalização das “capelas teóricas”; a metodologização dos processos investigativos; o fechamento para o Outro - o diferente em uma postura de humildade científica diante do saber vivencial; a rigidez de tempos e sistemas de avaliações são alguns dos alertas, trazidos por Streck (2005) para esta discussão, que segundo o autor podem contribuir para inibir iniciativas e/ou propostas de caráter inovador nos diferentes campos de uma pesquisa acadêmica.

Muitas foram as paradas no caminho desta investigação, para “ver” e “ouvir” – buscando *reparar*¹⁹ e identificar o presumidamente invisível e inaudível, se abstrair, colocar no lugar do Outro, buscar conferir o mapa, os contextos e seus limites, ser ético no *ser-estar-fazer* pesquisa, diante e em relação com o Outro e, encontrar o melhor itinerário em compromisso e vigilância às *possibilidades e necessidades* identificadas no decorrer do percurso. Paulatinamente o caminho metodológico inicialmente delineado foi assumindo seus contornos, diferenciados dos inicialmente propostos, alinhado aos *tempos, espaços e movimentos* próprios de uma pesquisa que se percebe participante e, deste modo, assim se construiu:

A investigação de cunho qualitativo de perspectiva etnográfica utilizou pesquisa bibliográfica, documental e participante como instrumentos, a subsidiar os diferentes

¹⁹ Em sua obra *Ensaio sobre a cegueira*, José Saramago nos convida a refletir sobre a habilidade de enxergar nos chamando a atenção para uma sutil diferença entre o ato de *olhar* e o ato de *ver*. O primeira se refere a uma habilidade possível e o segunda a um exercício de observação mais atento e detalhado. “O ato de reparar está diretamente ligado à ampliação de dado nível de consciência, trazendo *luz*, clareza aos fatos, relações e concepções que, sob um *olhar* que não *vê*, podem ser naturalizadas e reproduzidas nas práticas cotidianas. Visualizar sob vários pontos de vista, analisar, questionar e buscar compreender são atitudes que possibilitam *lampejos* de lucidez, *brechas* necessárias para resistir e intervir na realidade”. (FLEURI et.al., 2013, p.12).

momentos de investigação e posterior relatório, no tocante às construções em nível teórico, sistematização e análise dos registros em relação ao seu objetivo de tese.

A pesquisa etnográfica é a descrição do sistema de significados culturais de um determinado grupo, por meio de contato íntimo e pessoal com a realidade estudada, para buscar entender regras, costumes e convenções que orientam a vida do grupo estudado. Nesta investigação qualitativa-fenomenológica, o pesquisador exerce o papel subjetivo de participante e objetivo de observador, buscando compreender o significado dos comportamentos e realidade dos indivíduos, mantendo sua visão objetiva do fenômeno, sendo preciso arcabouço teórico capaz de reduzir o fenômeno aos aspectos mais relevantes para abordar a realidade a fim de melhor compreendê-la e interpretá-la (LUDKE; ANDRÉ, 1986).

Para Bodgan e Biklen (1994, 59-61), seus objetivos são de “apreender os significados que os membros da cultura têm como dados adquiridos e apresentar novo significado às pessoas exteriores à cultura”. Segundo Spradley (1980) citado por Dencker (2015), “a etnografia não é meramente descritiva, mas interpretativa, permitindo desvendar o cotidiano, sendo necessária abordagem interdisciplinar”. Descobrir qual é o conhecimento cultural usado pelas pessoas para organizar o seu comportamento e interpretar suas experiências, e, posteriormente mapear a situação do ponto de vista social, espacial e temporal.

A pesquisa bibliográfica é um contraído de leituras e registros de trabalhos científicos e pesquisadores sobre determinado tema, capaz de fornecer dados atuais e relevantes para referenciar a investigação. Para Severino (2002, p.113), “[...] tem a finalidade de informar o leitor a respeito das fontes que serviram de referência para a realização da pesquisa que resultou no trabalho escrito”.

Caminhada que exige tomada de posição, compromisso, que se constrói a partir da reflexão, da ousadia, da acolhida, e da abertura “à imprevisibilidade e às infinitas possibilidades” (FLEURI; COPPETE; AZIBEIRO, 2010, p. 41) e especialmente alicerçado na relação com o Outro, em reciprocidade, respeito e permitindo-se abrir ao desconhecido e deixar ser interpelado e transformado.

Neste sentido, algumas das fontes teóricas que tomaram parte na revisão bibliográfica, definiram o viés epistemológico e encaminham a sistematização e análise dos registros neste trabalho investigativo são: Ecléa Bosi, Paul Ricoeur, Pierre Nora, Jacques Le Goff, Maurice Halbwachs, Joel Candau, nas buscas em compreender as distintas concepções sobre memória, enquanto fenômeno da lembrança individual e também social da memória coletiva, as (inter)relações e conexões entre memória, território e identidade, bem como seu uso como mecanismo de poder/dominação e poder/resistência na história. Na compreensão sobre território em sua multidimensionalidade, enquanto espaço de interação e vínculo social, espaço, tempo e lugares cartografados no territórios vividos e/m comunhão e profunda relação de pertencimento – cultural, físico e simbólico, nos acompanharam: Milton Santos, Joel

Bonnemaison, Rogério Haesbaert, Claude Raffestin, Friederich Ratzel, Marcos Aurélio Saquet, Robert David Sack, Paul Little, Paulo Cesar da Costa Gomes, Yu-Fu Tuan; A tratar sobre a Colonialidade e processos decoloniais: Enrique Dussel, Tzvetan Todorov, Anibal Quijano, Walter D. Mignolo, Pablo González Casanova, Leopoldo Zea. Acerca dos conceitos de Interculturalidade e Multiculturalidade: Catherine Walsh, Raul Fonet-Betancourt, Eni Puccinelli Orlandi, Tomaz Tadeu da Silva, Vera Maria Candau, Susana Beatriz Sacavino. Estes autores foram acompanhados de outros, que em determinados momentos se fizeram presentes e contribuíram no delineamento da trilha teórica em elaboração.

Figura 1 - Estrutura metodológica



Fonte: a autora

Segundo Lüdke e André (1986), uma pesquisa de caráter qualitativo se desenvolve em uma situação natural, focalizando a realidade de uma forma complexa e contextualizada, onde o pesquisador entra no ambiente da pesquisa e obtém dados diretos da fonte, buscando identificar sentidos e significados que o participante da pesquisa dá à sua vida e suas coisas.

A fim de buscar respostas aos questionamentos desta pesquisa, bem como, averiguar o objetivo proposto, reunimos um rol significativo de documentos que se apresentaram durante a caminhada investigativa. Estes foram sendo identificados em conversas na comunidade indígena (anciões, lideranças, docentes, gestores, acadêmicos universitários), visitas a arquivos históricos, diálogo com outros pesquisadores e companheiros em entidades comprometidas com a questão indígena contemplando pesquisas desenvolvidas em obras, teses, artigos e outros registros relativos ao Povo Laklãnõ/Xokleng.

Com a instalação do estado de pandemia Covid 19, no momento de seleção dos documentos fomos confrontados com a emergência de um distanciamento da comunidade indígena e pesquisadores parceiros por imperativo dos protocolos gerados, que foi se prolongando. Deste modo, a eleição, sistematização e análise dos registros não pode mais envolver diálogos *in loco* com a comunidade em relação a prioridades, pontos e contrapontos presentes no acervo de sua memória coletiva, intento inicial desta investigação.

Foram momentos delicados e desafiadores para todos/as, a iminência de uma doença que ceifava vidas por todo o mundo e manifestação da insegurança diante de contextos desconhecidos que transformavam bruscamente a vida planetária. A urgência passou a ser o direito à vida, posteriormente a respirar e assim poder sobreviver em um movimento de resistência.

Cenários que se entrelaçaram a desafios históricos e agravaram problemáticas que, há pelo menos 107 anos, assolam a vida do Povo Laklãnõ/Xokleng. A busca por sobrevivência e/m vida digna diante da omissão de políticas públicas nas áreas mais básicas se acentuaram como o acesso à saúde em situação de isolamento, escassez de alimentos e recursos básicos para higiene, dificuldades de subsistência, direitos sendo vilipendiados diariamente. Ao descaso governamental no enfrentamento e monitoramento da Covid-19 das populações indígenas se somou o retorno à pauta do Supremo Tribunal Federal do julgamento das ações que envolvem a redemarcação da Terra Indígena Ibirama – ACO1100 e Repercussão geral do Recurso Extraordinário (RE) 1.017.365.

Esta conjuntura desafiadora possibilitou a elaboração de outras estratégias de luta e resistência dos povos indígenas, que passaram a utilizar a tecnologia e os ambientes virtuais como instrumento de luta. O ano de 2020 foi marcado por diversos eventos virtuais com a presença de povos indígenas de diferentes locais, contextos e etnias, ampliando o

conhecimento e buscando visibilidade de suas pautas. Em meio a estes, pudemos presenciar eventos virtuais – *lives* – que exaustivamente debateram o marco temporal e os direitos territoriais dos povos indígenas, especialmente sobre o Povo Laklãnõ/Xokleng referência para os processos envolvendo demarcação de terras indígenas diante da Repercussão geral do Recurso Extraordinário (RE) 1.017.365.

Estes eventos virtuais constituíram importante registro em relação ao desenvolvimento da concepção histórica dos direitos territoriais indígenas, sob a ótica de juristas e antropólogos cujos estudos e atuação são referência na temática, e, em particular, a partir das falas dos integrantes do Povo Laklãnõ/Xokleng formam registro histórico e memorial das suas narrativas no tocante das disputas envolvendo seu território ancestral e sua compreensão cosmológica. Diante disso, os registros destes eventos passaram a integrar o rol de documentos a serem selecionados nesta pesquisa, especialmente por conterem a participação de anciões, lideranças e membros do Povo Laklãnõ/Xokleng que, através das suas narrativas, trouxeram reminiscências da caminhada e memória coletiva deste povo.

A escrita, segundo Munduruku (2011, *on line*),

[...] é uma conquista recente para a maioria dos 250 povos indígenas que habitam nosso país desde tempos imemoriais. Detentores de um conhecimento ancestral apreendido pelos sons das palavras dos avôs, estes povos sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição, obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas. [...] É preciso notar que a memória procura dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma delas (isso sem falar nas outras formas de expressão e na cultura, de maneira geral). E é também uma forma contemporânea de a cultura ancestral se mostrar viva e fundamental para os dias atuais.

Ter o privilégio de acessar a textos redigidos por indígenas é poder conhecer a história e cultura de um povo a partir de seus sujeitos, sua língua e/ou tradução. Segundo a pesquisadora Laklãnõ/Xokleng Josiane de Lima Tschucambang, pesquisadores não indígenas ao fazerem os registros de suas pesquisas, por mais que se empenhem, quando “falam ao traduzir para a língua portuguesa, os contos, as estórias e histórias se esvaem de sentido” (2020, p.8). A pesquisadora Laklãnõ/Xokleng Walderes Cocta Priprá traz também a preocupação dos anciões com a guarda dos conhecimentos ancestrais do seu povo na atualidade - movimentos da memória numa atualidade, que busca negar quem afirma sua oralidade ancestral. “Através da conversa com o senhor Edú, pude compreender a importância da escrita para ele, neste momento atual. Momento este em que muitos políticos querem apagar de vez a existência dos povos indígenas” (PRIPRÁ, 2021, p.113).

Neste sentido, pautados e comprometidos com uma ética e estética do *estar-ser-fazer* pesquisa com populações tradicionais e/ou indígenas numa perspectiva intercultural e decolonial; tomando por referência os enunciados acima em consonância com o objeto e

objetivo deste estudo; direito, conhecimento, direito e *lugar de fala* dos sujeitos Laklãño/Xokleng; movimento de revitalização comunitária via estudo, pesquisa e registros acadêmicos dos jovens em sintonia com a história e cultura – memória Laklãño/Xokleng; nossa caminhada em aprendizagens junto ao povo em diferentes espaços, tempos e lugares nos últimos anos, somados aos limites criados pela pandemia do COVID 19, principalmente acesso aos seus anciões – bibliotecas vivas das memórias ancestrais deste povo, a partir do levantamento de um significativo conjunto de documentos elegemos os que iriam subsidiar a identificação, sistematização e análise de dados/registros em relação aos objetivos nesta investigação.

Os critérios utilizados: i) registros escritos e/ou audiovisuais aglutinadores da memória coletiva do povo, com autoria e/ou participação direta de pessoas do povo Lakãño/Xokleng; ii) estudos desenvolvidos por pesquisadores Laklãño/Xokleng; iv) entrevistas e/ou narrativas do povo desenvolvidas, selecionadas e organizadas pelos próprios sujeitos Laklãño/Xokleng; iii) período de 1998 a 2020, encaminharam em ordem cronológica de produção os 9 (nove) documentos que seguem:

a) *Laudo antropológico de identificação e delimitação de terra de ocupação tradicional Xokleng: história de contato, dinâmica social e mobilidade indígena no sul do Brasil (1998)* – LLX

O Laudo antropológico de identificação e delimitação de terra de ocupação tradicional Xokleng resulta da pesquisa etnográfica, histórica e cartográfica entre representantes dos povos Xokleng, Kaingang e Guarani na região do Alto Vale do Itajaí, entre novembro de 1997 e agosto de 1998. Desta forma constitui um instrumento jurídico e político da memória coletiva deste povo, pois ao agregar informações para embasamento em relação aos direitos territoriais indígenas recorre a estudos e pesquisas acerca da sua história, cultura e relações territoriais e cosmológicas.

Documento produzido como peça pericial administrativa, que apresenta elementos de prova que possam servir de embasamento para restituição dos direitos territoriais indígenas dos grupos mencionados. Mesmo que já homologada a Terra Indígena Ibirama em 1996, este relatório constitui-se no primeiro estudo realizado enquanto pesquisa científica e legal para caracterizar as terras tradicionalmente ocupadas pelo povo Xokleng no Vale do Itajaí (PEREIRA et al, 1998).

b) *Trabalhos Conclusão de Curso de Acadêmicos Laklãño/Xokleng - Licenciatura Intercultural Indígena/UFSC (Turma 2011 e 2016)* – TCC LX

Os Trabalhos de Conclusão de Curso são trabalhos acadêmico-científicos desenvolvidos pelos acadêmicos indígenas Laklãño/Xokleng da Licenciatura Intercultural

Indígena/UFSC. Ao todo foram defendidos e publicados 36 trabalhos, sendo 13 na Turma que concluiu em 2016, e 23 na turma que concluiu em 2011.

A escolha dos TCC's advém da importância que possuem, primeiramente por serem escritos pelos sujeitos indígenas Laklãnõ/Xokleng, que, desenvolveram suas pesquisas junto à comunidade e aos anciões, buscando, por meio do seu olhar enquanto integrante deste grupo, tratar temáticas relevantes ao povo. Para além disto, a carência de materiais encontrados que relacionem os temas desta pesquisa. Em especial, a memória, elemento fundante desta investigação, pode ser identificada nestes trabalhos, por meio de entrevistas e relatos de histórias de vida, registrados pelos acadêmicos indígenas Laklãnõ.

c) Documentário “Enchente: O Outro lado da Barragem Norte” (2015) – DOC BN

Este documentário²⁰ buscou dar visibilidade a narrativa do Povo Laklãnõ/Xokleng ao processo histórico de denúncias e consequências diante dos impactos gerados com a construção da Barragem Norte na Terra Indígena Ibirama – La Klanõ. É fruto de uma parceria, sendo realizado pela Café Cuxá Filmes, organizado e produzido pelo Conselho Indigenista Missionário – Regional Sul (CIMI), Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN), Fundação de Ensino Regional de Blumenau (FURB) e Universidade Federal da Integração Latino Americana (UNILA).

d) Documentário “Memórias Laklãnõ/Xokleng: Saberes e Resistências da e na Aldeia Bugio” (2018) – DB

Este documentário integra o Dossiê Experiências Pedagógicas de Professores e Professoras Indígenas na EIEB Vanhecu Patté (EIEB VANHECU PATTÉ, 2018) desenvolvido a partir do projeto de extensão 352/2018, vinculado ao Núcleo de Estudos Linguísticos da FURB, coordenado pela professora Valéria C. de O. Mailer em parceria com Karla Lucia Bento, com o título ‘Memórias dos modos tradicionais de ensinar e aprender da etnia Laklãnõ/Xokleng’ – Projeto de extensão 352/2018 (FURB). Neste projeto, foi definida a produção de um documentário para a escola a partir das narrativas de pessoas da comunidade cuja experiência de vida e sabedoria guardam histórias importantes para e do

²⁰ O documentário está disponível on line em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kTKNmogdQAY&t=574s>>. Em outubro de 2017 foi realizada exibição do documentário e roda de diálogo com o Povo Laklãnõ/Xokleng na FURB, evento organizado pelo Núcleo de Estudos Indígenas – NEI/FURB em parceria com o COMIN, em que estiveram presentes representantes do Poder Público regional, comunidade acadêmica, comunidade regional e integrantes do Povo Laklãnõ/Xokleng. Este encontro buscou promover um espaço de diálogo entre o Povo Laklãnõ/Xokleng, a comunidade acadêmica e população regional. está disponível on line em: <https://www.youtube.com/watch?v=Vnx-q7_d21g&t=5985s>.

Povo. O registro e desenvolvimento da Roda de Conversa que compõe este documentário foi realizado em conjunto com anciões, anciãs, sábias e sábios da aldeia Bugio e professores, professoras e gestores da EIEB Vanhecú Patté, e é acervo desta escola.

e) Documentário “Órfãos do Vale” – DOV

Sob direção de Andressa Santa Cruz e Clara Comandolli (trabalho de conclusão de curso em Jornalismo pela UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina. Brasil, 2018, 30’), este documentário foi premiado e selecionado em 2019 na 8ª Mostra Ecofalante de Cinema Socioambiental – Prêmio de Melhor Filme pelo Público (Concurso Curta), 1º Festival Internacional de Cinema Agroecológico, 21º Festival Brasileiro de Cinema Universitário, 3ª Mostra do Filme Marginal. De acordo com sua sinopse, resgata a história da população indígena Laklãnõ/Xokleng, no Vale do Itajaí, em Santa Catarina, relacionando a chegada dos imigrantes europeus em seu território, na metade do século XIX, com as condições atuais. Por perceber a tradição da história oral como forma de reafirmação e preservação dos Laklãnõ/Xokleng, a narrativa baseia-se principalmente no depoimentos de indígenas e se divide em três momentos: a chegada dos imigrantes e o genocídio indígena consequente; a violência e desapropriação de territórios tradicionalmente indígenas, com o alagamento de aldeias após construção da Barragem Norte; e o cenário atual de ameaça aos direitos humanos dos Laklãnõ/Xokleng, como a não homologação da Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ, aguardada desde 2003, e o assassinato do líder indígena Marcondes Namblá, em janeiro de 2018.

f) Tese “Elementos fundamentais da gramática Laklãnõ” sob autoria de Namblá Gakran (2015) – TNG

Pesquisa desenvolvida em caráter de tese pelo primeiro doutor indígena Laklãnõ/Xokleng, defendida em 28 de maio de 2015, no Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade de Brasília (UnB), foi estudo pioneiro sobre as classes de palavras do Laklãnõ, focalizando todas as classes de palavras identificadas na língua, assim como tipos de predicados, tipos de orações, combinações de orações por coordenação e por subordinação. Trata sobre aspectos fundamentais da gramática Laklãnõ, cuja preocupação maior é a morfologia e a morfossintaxe da língua, embora apresente um breve estudo sobre a fonologia segmental.

g) Dissertação “Aspectos morfossintáticos da língua laklãnõ (Xokleng) Je” sob autoria de Namblá Gakran (2005) – DNG;

Pesquisa desenvolvida em caráter de dissertação pelo primeiro mestre indígena Laklãnõ/Xokleng, defendida em 29 de agosto de 2005, no Programa de Pós-Graduação em Linguística do Instituto de Estudo da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), o estudo apresenta algumas informações preliminares e gerais sobre a fonologia e sintaxe da língua para, então, realizar a descrição de alguns aspectos morfossintáticos. Dentre os aspectos descritos, focalizam-se as classes de palavras (nome, verbo, pronome e artigo) e a ordem dos constituintes nas orações independentes. Com relação à ordem nas orações independentes, foram analisadas orações intransitivas, transitivas diretas e bitransitivas. Realizou-se também um levantamento preliminar para mostrar as relações sintático-semânticas entre as marcas de Sujeito e as marcas de Aspecto.

h) Dissertação “Lugares de Acampamento e Memória do Povo Laklãnõ/Xokleng, Santa Catarina” sob autoria de Walderes Cocta Priprá (2021) – DWP;

Pesquisa desenvolvida em caráter de dissertação pela primeira mestre indígena Laklãnõ/Xokleng, defendida em junho de 2021, no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), teve como objetivo o registro dos lugares da história de ocupação do povo indígena Laklãnõ/Xokleng no Alto Vale do Itajaí-SC, dentro dos limites de 37 mil hectares, na Terra Indígena Ibirama – La Klanõ, que permanecem na memória do povo Laklãnõ/Xokleng. “Baseada na história e memória que me foi transmitida pelos meus avós, pelos anciãos e sábios da Terra Indígena Laklãnõ dos locais de acampamentos antigos do povo, busco aqui, fazer um levantamento desses locais para mostrar o porquê de eles serem importantes para a comunidade, visto que são poucos os registros arqueológicos desse povo. [...] Ao trazer as narrativas e relatos do nosso povo, procuro mostrar também que estes locais estão em conexão com a memória e vida do povo indígena Laklãnõ.” (WALDERES COCTA PRIPRA, 2021, p.15;17).

i) Live “Conversa com Povo Laklãnõ sobre Território Tradicional” organizado pelo Povo Laklãnõ/Xokleng (2020) – LiveLX.

Registro audiovisual por meio de transmissão virtual organizada pelo Povo Laklãnõ/Xokleng que ocorreu no dia 27 de outubro de 2020 através da página de Facebook Opinião Pública do Povo Laklãnõ Xokleng, com a participação de Aniel Priprá, Faustino Ciri, Alexandre Machado Namem, Walmir Pereira e mediação de Osias Pate.

j) Revista em Quadrinhos “O Povo Xokleng Laklãnõ: o povo do sol” (2019) – GPLX;

Este projeto, financiado pelo Edital 23/2017 do Prêmio Elisabete Anderle de Estímulo à Cultura, buscou pesquisar, identificar e visibilizar aspectos do cotidiano do Povo Indígena LX (TII/SC) enquanto presença e memória, movimento e resistência no Vale do Itajaí e, produzir material paradidático em forma de História em Quadrinhos Revista em quadrinhos. Este material foi desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa Ethos, Alteridade e Desenvolvimento – GPEAD em conjunto com os educadores/as e educandos/as da Escola Indígena Educação Básica Vanheçú Patté da Aldeia Bugio. Este material foi socializado em eventos científicos e pedagógicos, e, distribuído nas escolas da Terra Indígena Ibirama, escolas da rede municipal, estadual e privada de Rio do Sul, instituições como universidades, museus, arquivos históricos, entre outros.

As contribuições na forma de dados/registros nos documentos analisados se fazem presentes no decorrer do conjunto de capítulos, que organizam este relatório e conversam com os autores e demais pesquisadores que nele transitam com suas falas, questionamentos e/ou reflexões, numa perspectiva intercultural e decolonial.

A pesquisa participante segundo Brandão (2006), pode ser compreendida em suas variantes como: participativa, investigação-ação, investigação participante, observação participante, investigação militante, pesquisa-ação, autos senso, estudo-ação e pesquisa confronto. As compreensões, nomenclaturas, técnicas e procedimentos também podem variar de autor para autor, enquanto alternativas para um proceder investigativo que incorpora a participação dos sujeitos, “reconhecendo o caráter político e ideológico da atividade científica e pedagógica” (2006, p. 43) Para Orlando Fals Borda a pesquisa participante, “deveria desaguar na progressiva construção de uma ciência popular. Uma nova ciência capaz de pensar-se, de pensar o mundo social, e de pensar as transformações sociais de uma maneira dialética realizada a partir da presença, da posição e dos interesses das classes populares” (apud BRANDÃO, 2006, p.33).

Nesta direção, no tocante a efetivação metodológica da proposta e movimento investigador, Vilma Couvi Patte Cuzugni (2020, p. 17) nos traz um importante fala e reflexão:

[...] enquanto para o pesquisador acadêmico não indígena, a etapa primeira do trabalho científico está no levantamento bibliográfico, para o pesquisador indígena, a etapa primeira da pesquisa está em primeiro conhecer o campo de pesquisa, as possibilidades de pesquisa, prioritariamente que tragam sentido a comunidade. O pesquisador indígena é uma porta voz das vozes da comunidade em seus trabalhos, seja de cunho acadêmico ou outras atuações posteriores.

Memorando nossa caminhada pesquisante: *achegamento* – aproximação e conhecimento da comunidade em diferentes momentos e oportunidades; interação e participação na busca de soluções para suas problemáticas, nos fez conhecer mais de perto o povo Laklãnõ/Xokleng, cujas lutas e vivências e/m resistência milenar nos desafiaram a contribuir, enquanto companheiros e porta vozes de suas buscas e lutas. Nesta compreensão, ousamos perceber nossa jornada investigadora sendo de perspectiva participante, uma vez que, segundo Brandão (2006, p.32), “como uma alternativa solidária de criação de conhecimento social, ela se inscreve e participa de processos relevantes de uma ação social transformadora de vocação popular emancipatória”.

A sistematização do material se deu a partir de uma organização por ênfases e incidências de similaridades (RICHARDSON, 1989), que por sua vez encaminham para uma *análise de conteúdo* na perspectiva dos objetivos deste trabalho e linha epistemológica de um pensar/ser/fazer intercultural crítico e decolonial.

Para Laurence Bardin (1979, p.44), “[...] a análise de conteúdo procura conhecer aquilo que está por trás das palavras sobre as quais se debruça”. A autora organiza essa metodologia em três estágios: “a) pré-análise; b) exploração do material; c) o tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação” (BARDIN, 1979, p.95).

O caráter de uma análise de conteúdo, para Antônio Chizzotti é uma atividade de condensação, ou seja, o agrupamento em conceitos, ou *categorias conceituais* a partir de um conjunto de arquivos.

Esta técnica procura reduzir o volume amplo de informações contidas em uma comunicação a algumas características particulares ou categorias conceituais que permitem passar dos elementos descritivos à interpretação ou investigar a compreensão dos atores sociais no contexto cultural em que produzem a informação ou, enfim, verificando a influência desse contexto no estilo, na forma e no conteúdo da comunicação (CHIZZOTTI, 1998, p.99).

Esta metodologia quando utilizada, funciona a exemplo de um filtro depurador, que extrai os elementos condensados em conceitos, que por sua vez aproximam os discursos dos sujeitos. Entretanto, deve se tomar cuidado se cuidar em não confundir aproximação com unificação – pois cada documento tem atrás de si uma voz com seu olhar e leitura – registro a partir de um determinado contexto e vivência histórico, político e cultural.

Neste sentido, atentos e comprometidos com nossas opções epistêmicas e metodológicas de acolhida da história e cultura do Outro, suas memórias; respeito e cuidado no auscultar – conhecer e buscar interpretar uma caminhada e/m registro oral (documentários) e escrito (produções acadêmicas) dos sujeitos Laklãnõ/Xokleng; na busca por referenciais de caráter decolonial e intercultural, para/na construção de *outros olhares e leituras* – movimentos, relações, ações e/m superação e reparação à históricos problemas - *fronteiras físicas e simbólicas*, na região do Vale do Itajaí.

1.4 PERCURSO DE CAMINHADA INVESTIGADORA EM RELATO E SOCIALIZAÇÃO

O primeiro capítulo apresenta a introdução e o projeto de pesquisa que orienta o desenvolvimento desta pesquisa.

O segundo capítulo busca contextualizar e discute o processo de conquista e colonização do território nacional, os reflexos na construção do espaço das populações indígenas na sociedade brasileira, em tempos e lugares de exclusões e silenciamentos.

Referenciais, ações e reflexões contemplando processos multiculturais e interculturais a partir da compreensão de um contexto, olhar e leitura na perspectiva decolonial na/para a América Latina, que busca anular e/ou encobrir diversidades em detrimento de uma hegemonia cultural e histórica encaminham o terceiro capítulo deste relatório acadêmico.

O terceiro capítulo apresenta e discute conceitos de território, territorialidades, identidades e memórias, visando auscultar e trazer luz às/nas relações e interações de poder que tecem os territórios, assim como às significações e representações materiais e simbólicas do Outro no entrecruzamento entre espaço, sociedade e culturas.

No quarto capítulo buscamos contextualizar os processos históricos vivenciados pelo Povo Laktãñ/Xokleng apontando alguns traços dos *tempos/espacos/lugares* da sua cultura, história e território, no intuito de compreender transformações nos territórios e territorialidades diante de genocídios, etnocídios, cerceamentos territoriais, exposição a impactos de construção de barragem, preconceitos e discriminações, entre outros, advindas de processos coloniais nacionais à regionais, e de que modo este povo se organiza/ou resistiu/e construiu/ói perspectivas em *possibilidades e/m Tempos de Esperança*.

No quinto capítulo propõe uma breve revisão da normatividade do direito territorial dos povos indígenas no Brasil, diante do processo de colonização e expansão territorial do Estado brasileiro sobre as terras tradicionais indígenas e os atuais desafios para efetivação destes direitos constitucionais.

No sexto capítulo realizamos a sistematização e análise dos registros visando identificar, problematizar, discutir e possíveis relações entre os enunciados teóricos e os documentos examinados.

No último capítulo, na esteira de uma (in)conclusão, a partir dos referenciais investigados, sinalizamos desafios e contribuições que visem e possibilitem a construção de outros caminhos e instrumentos como formas capazes de (pró)mover processos interculturais e decoloniais no (re)pensar de históricos problemas regionais.

2 AMERICA LATINA, COLONIZAÇÃO E O APAGAMENTO DO OUTRO: UM DESAFIO PARA UM PENSAR-SER-FAZER INTERCULTURAL²¹

La primera "experiencia" moderna fue de la superioridad cuasi-divina del "Yo" europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior.
Es un "Yo" violento-militar que "codicia", que anhela riqueza, poder, gloria.

La "Conquista" es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como "lo Mismo".

El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado", como "asalariado" (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales).

La subjetividad del "Conquistador", por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis.

(DUSSEL, 1994, p. 42- 44)

Diferentes vivências integram o substrato cultural do povo latino-americano e brasileiro se constituindo em fontes de uma riqueza ímpar de *saberes/conhecimentos* a instigar, desafiar e subsidiar o cotidiano das gerações. Contudo, essa construção apresenta traços históricos provenientes de relações de poder desiguais tecidas em diferentes *tempos/espacos/lugares* de exploração e escravidão para uns, liberdade e abundância para outros. Conduzidos por olhares/leituras colonizantes construíram territórios a serem contestados - dimensões culturais, econômicas e políticas de caráter eurocêntrico (MARKUS; OLIVEIRA, 2010).

Este capítulo busca apresentar e problematizar processos de conquista e colonização do território latino-americano, reflexos na construção do espaço de populações indígenas na sociedade brasileira, em tempos e lugares de exclusões e silenciamentos. Visa trazer luz a contextos, concepções, imagens e discursos, que transitam, colonizam e perpetuam no imaginário coletivo direitos à subalternização de seres, saberes e culturas de povos e populações buscando negar e/ou invisibilizar o direito à e na diversidade cultural latino-americana e brasileira.

A partir deste contexto, buscamos referenciais e reflexões que contemplem processos interculturais a partir da compreensão, olhares, leituras e ações em/na perspectiva decolonial.

²¹ A pesquisa bibliográfica em nível de mestrado "Direitos, desenvolvimento e povos indígenas: limites, possibilidades e desafios às políticas públicas na atualidade brasileira"/PPGDR-FURB/2015, teve por objetivo pesquisar, identificar e discutir referenciais teóricos basilares, enquanto subsídios para o encaminhamento e construção da tese ora em submissão. Neste sentido, o capítulo 2 deste relatório de tese toma por base textos do relatório dissertativo; assim como de artigos submetidos em eventos, obras e/ou revistas individualmente e/ou com acadêmicos/as do GPEAD-PPGDR/FURB, no percurso de aprofundamento e verificação epistemológicos destes referenciais.

2.1 INVASÃO E ENCOBRIMENTO DAS AMÉRICAS: COLONIZANDO CORPOS, MENTES E VIDAS

A diversidade cultural é um dos traços que, de maneira intensa e peculiar, identifica, corporifica, mobiliza e desafia o universo da América Latina. Tem sua gênese na multiplicidade de povos indígenas, processos de colonização de populações europeias²², de escravização de povos africanos, fluxo migratório de povos do Oriente Médio e Continente Asiático e movimentos migratórios de sua população no interior do território. Os diferentes povos, culturas que constituem e configuram o mosaico dos rostos latino-americanos portam em seu bojo diferentes cosmovisões e/m distintas percepções e compreensões de ser humano, sociedade, cultura, natureza, território, conhecimentos, educação, desenvolvimento, etc. (OLIVEIRA *et al*, 2009).

A América Latina, “pátria das diversidades humanas”²³ é uma tessitura humana, cultural e sociopolítica complexa, cujo contexto é formado por uma multiplicidade de saberes, sabores, dores, cores, esperanças, crenças e vivências. Esta diversidade, violentada, reprimida e/ou fomentada por diferentes processos colonizadores, revela na atualidade uma miríade de rostos, culturas, narrativas, e territórios visibilizados e/ou invisibilizados em detrimento dos poderes que os constituíram.

A partir dos movimentos de colonização terras além (séculos XIV à XIX) a expansão da Europa Ocidental²⁴ e consequente acúmulo de riquezas proporcionou a Europa que conhecemos. Deste modo, se justificou a continua apropriação dos recursos naturais na América Latina, “os metais arrebatados aos novos domínios coloniais estimularam o desenvolvimento europeu e até pode se dizer que o tornaram possível” (GALEANO, 2001, p. 44). A América era um negócio europeu, servindo ao progresso alheio²⁵.

O “descobrimento” da América abriu um horizonte que universalizou a visão de “velho” mundo, concebendo a Europa Ocidental como o centro descobridor, transformou a América na periferia de seu “novo” mundo universalizado e eurocêntrico. Para Dussel (1994, p.35), a América “[...] no es entonces la "aparición del Otro", sino la "proyección de lo Mismo": “encubrimiento”. O Outro, então encoberto em sua alteridade, como projeção a imagem e

²² Espanhóis, portugueses, alemães, italianos, poloneses, ingleses, irlandeses, dentre outros.

²³ Expressão cunhada por Eduardo Galeano, no Programa Sangue Latino do Canal Brasil gravado em 2009. Disponível em: < http://www.youtube.com/watch?v=w8rOUoc_xKc >. Acesso em 25 jun. 2013.

²⁴ Segundo André Gunder Frank, as regiões hoje em dia mais afetadas pelo subdesenvolvimento e pela pobreza são aquelas que, no passado, tiveram laços mais estreitos com a metrópole. Obra citada no livro *As veias abertas da América Latina* de Eduardo Galeano (2011) (FRANK, André Gunder. *Capitalism and underdevelopment in Latin America*. New York, 1967)

²⁵ Com o advento da dominação colonial da América, a economia colonial – abastecedora – estruturou-se em função das necessidades do mercado externo. A América, desde então, se tornou refém desta relação de dependência e submissão ao Novo Sistema-Mundo, capitalista, e seu deus agora passava a ser o “Deus-Capital”.

semelhança da Europa, que precisa ser civilizado como este, é necessária sua conquista - ser colonizado, modernizado - passa a ser objeto da Europa Moderna.

No discurso da “descoberta”/invasão²⁶, na chegada à “nova” terra “o que é visto ganha estatuto de existência”, o que é visto é tido como forma de apropriação, de tal forma que “o que o olhar abarca é o que se torna ao alcance das mãos” (ORLANDI, 2008, p. 13-14).

A Europa se estendeu pelo mundo todo e tomou plena consciência de sua humanidade, vista como único futuro possível, assim, “a história do planeta inteiro gira em torno da história europeia, em torno do seu desenvolvimento e de suas conquistas”, de tal modo que “[...] todos os povos alimentam e possibilitam uma Europa que vai, pouco a pouco, desenvolvendo-se, descartando como cascas vazias os povos dos quais serviu, nos povos que a serviram” (ZEA, 2005, p. 284-285).

A recusa pelo europeu da humanidade deste Outro, se dá como um mecanismo na relação entre as diferentes culturas, que irá perpassar pelo processo de colonização, atuando na forma de violência, negação e subalternização das outras culturas e etnias, “[...] recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo” (TODOROV, 1993, p.145).

²⁶ Descoberta e Invasão, de acordo com Rodrigo Wartha (2018) são termos cunhados para estabelecer os primeiros contatos entre europeus e indígenas, repletos de sentidos e significados dúbios e conflituosos. “A partir deles, espaços e lugares de sujeitos europeus e indígenas foram elaborados de modo a darem contorno às relações empreendidas. São termos nos quais, atualmente as lutas em torno do conhecimento do passado e a adequação ao presente são moldados e redefinidos. [...] No embate de conceitos e conflitos entre *versões da história* e formas de compreender como as relações entre indígenas e europeus se estabeleceram, está inserida a forma como se discute o *lugar* de cada indivíduo dentro da sociedade brasileira – indígenas e não-indígenas, assim como decorrem as relações. O espaço social, político e territorial que cada sujeito passou a ocupar no decorrer dos séculos que sucederam a Invasão da América e do Brasil foi forjado sob a égide dos olhares e leituras atrelados as perspectivas de *Invasão* ou de *Descoberta/Conquista*, onde conflitos e lutas por/pela terra e pela vida se tornaram a causa e não a consequência dos primeiros embates. Logo nos primeiros contatos, quando se lutava pelo *lugar* – não somente o lugar físico, mas/e também o social – questionamentos ora para a usurpação e dominação de uns, ora para manutenção de vivências milenares de outros, transitavam e compunham as relações, encontros e desencontros inevitáveis. [...] No caso do termo *Invasão*, trata da resistência dos povos indígenas frente aos conflitos estabelecidos com europeus, um sentimento de continente invadido que se sustenta dentro do discurso de pertencimento dos muitos grupos indígenas aqui estabelecidos por milênios, antes mesmo da chegada do europeu. Utilizado para evidenciar e demonstrar a presença indígena e suas vivências; politicamente é utilizado na luta pelos direitos dos povos indígenas, não somente sobre a posse da terra e consequentemente seus recursos naturais, mas a própria forma de viver, que não se limita a forma de vida ocidental/capitalista, mas ligada a seus antepassados e suas cosmologias voltadas a natureza. Isto implica em outras perspectivas formas de ser e agir no mundo, perspectivas do direito, da medicina, das relações entre ser humano e natureza, enfim, possibilidades de vidas ancestrais antagônicas ao modelo de acumulação/mercantil. Os termos *Descoberta* e/ou *Conquista* podem ser compreendidos como os que nomeiam e legitimam a tomada pelos portugueses de parte do mundo ainda desconhecido pela sociedade da época, inserindo-o nas engrenagens do Velho Mundo, do mundo europeu/ocidental. Para além disso, visa ressignificar o passado tomado pela chegada de europeus por meio de ações de violência e espoliação das mais diversas em relação aos povos originários destas terras, buscando minimiza-las como uma possível “contribuição” na formação da sociedade brasileira, configurada no mito das três raças que comporiam o Estado brasileiro. Este mito esconde e camufla preconceitos, violências e injustiças nas quais a sociedade brasileira se ergueu e é sustentada ainda hoje, espoliando, excluindo e/ou marginalizando os sujeitos não alinhados a lógica ocidental.”

O conceito de Modernidade é construído com sentido emancipador da razão moderna, com vistas ao desenvolvimento, a “modernização” das civilizações, que passou a ser concebido como sinônimo de salvação - um ato de bondade - ocultando todo processo de dominação e violência sobre outras culturas. Neste cenário, há a imposição de papéis: o “outro” – subdesenvolvido, bárbaro, não-civilizado – necessita se desenvolver, se “modernizar”, justificando assim seu sofrimento como necessário, e se não o for, será um “atraso” para a Humanidade.

Las víctimas conquistadas son "culpables" también de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, de su victimación, ya que pudieron y debieron "salir" de la barbarie voluntariamente sin obligar o exigir e luso de la fuerza por parte de los conquistadores o victimarios; es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables e irracionales cuando se rebela contra esa acción emancipadora-conquistadora (DUSSEL, 1994, p. 73).

Os avanços da modernidade se constituem como resultado do desenvolvimento natural do próprio “ser europeu”. Incorre-se, então, numa falácia desenvolvimentista. “É o movimento necessário do Ser, para Hegel, seu *desenvolvimento inevitável*” (DUSSEL, 1994, p. 24). Deste modo, para além de uma posição sociológica e econômica, a lógica do desenvolvimento empreendida pelos europeus é uma posição ontológica. O eurocentrismo transforma o “ser” “outro” em um “ser” em “si-mesmo”. Assim, a “Modernização (ontologicamente) é exatamente o processo imitativo de constituição, como a passagem da potência ao ato (um desenvolvimentismo ontológico), dos mundos coloniais com respeito ao ser da Europa [...]” (DUSSEL, 1994 p. 40).

Os europeus ocidentais acreditavam na supremacia de seus conhecimentos, cultura e história sentindo-se detentores da Modernidade e do poder de desenvolvimento da civilização, atribuindo aos demais povos e populações a condição de inferiores, não sendo concebidos como sujeitos, quanto menos seres de racionalidade. Desta forma, “[...] muitos aspectos sombrios da modernidade e camuflados da história fazem, na verdade, parte de uma ideologia que se irá chamar de *eurocentrismo*” (SILVA FILHO, 2006, p. 225). Esta estrutura colonial do poder produziu a hierarquização das relações sociais entre dominados e dominantes.

A partir das concepções de Hegel, desenha-se, então, a *filosofia da única história possível*, que é a europeia, e encontra seu apogeu na Revolução Francesa em 1789. A Europa é o centro da humanidade e em seu pensamento, os povos conquistados não são tidos como influência importante para a marcha e progresso do espírito, que para Hegel, o espírito é a Razão, esta que passa a conduzir os intentos da modernidade. Para ele estes povos foram conquistados para a razão ocidental, por meio de nações – Espanha e Portugal – que em nobre espírito de um “cavalheirismo conquistador”, foram instrumento do espírito na sua realização europeia (ZEA, 2005).

No início do processo de colonização, os encontros e desencontros, estranhamentos e conflitos foram definindo as tônicas do cotidiano. Relações em que o genocídio falou mais alto e não pode ser maquiado: “Em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10.” (TODOROV, 1993, p.129). Estes números não expressam uma exatidão, mas são uma forma de demonstrar a violência empregada nos primeiros contatos entre europeus e indígenas.

Na região do Vale do Itajaí, Santa Catarina, não temos registros do número de integrantes do Povo Laklãno/Xokleng que originariamente habitavam esta região, em 1932, o antropólogo Jules Henry (1964) esteve com os Laklãno/Xokleng entre dezembro de 1932 a janeiro de 1934 registra o contato com 400 indígenas (sendo estes do grupo Laklãno), no espaço de 18 anos, em 1932 somente 106 indígenas sobreviviam e resistiam bravamente de forma precária e confinada, no então Posto Indígena Duque de Caxias, em detrimento dos processos genocidas lhes impetrados durante aproximadamente um século (SANTOS, 2009²⁷).

Como forma de domínio, utilizou-se além da conquista das terras e da dominação violenta, a dominação por uma nova compreensão de natureza, ser humano e religiosidade, que marcava o poente medieval em detrimento da nascente modernidade, onde o teocentrismo era paulatinamente suplantado pelo antropocentrismo. O advento da Modernidade, seu racionalismo e a nova ordem econômica que ascendia, se expandindo por todo o mundo passaram, então, a conceber a natureza “como condição e necessidade para atender requerimentos cuja meta era o progresso perpétuo” (GUDYNAS 2004, p. 11). Gudynas retoma o testemunho de Spyx e Martius no Brasil, exploradores alemães que consideravam que a cultura ocidental era superior e devia domesticar os ambientes selvagens para transformá-los em “habitáveis” (GUDYNAS 2004, p. 14).

Deste modo, englobava-se na esfera da “natureza selvagem” tudo que se via, entre estas as inúmeras populações indígenas.

La misión se entendió como una “conquista” de la Naturaleza, pero además será la obra humana la que permite “civilizar” a la Naturaleza, para que ofrezca sus frutos y riquezas. Se buscaba “civilizar” espacios que se consideraban salvajes, junto a los grupos indígena que allí vivían, tal como se justificaba em buena parte de las campañas de conquista de la colonia tardía como en los primeros años de las repúblicas independientes (GUDYNAS, 2004, p. 13-14).

²⁷ SANTOS, Sílvio Coelho dos. Entrevista concedida a Rafael Hoerhann, 23 jul. 1999. Blumenau em Cadernos. t. 50, n. 5, set/out. 2009. p. 90.

A percepção da “natureza selvagem” também encontrava respaldo na leitura/fazer teológicos cristão ocidental de então, fomentando cruzadas “do civilizar pelo catequizar”²⁸ as populações originárias nas terras recém invadidas. Inúmeros genocídios e etnocídios²⁹ impetrados em nome “da cruz e da espada” banharam e impregnaram de sangue o continente em conquista, cujas mazelas se perpetuam até a atualidade – veias que gotejam silenciosamente e clamam por equidade e/m justiça social.

A Cristandade Moderna e violenta fez com que, além da cultura, saberes, direitos e dignidade destes povos, fossem negadas suas crenças em nome de uma divindade estrangeira. Na Modernidade racional isto funcionou de forma a gerar um mito (no imaginário destes) da justificação positiva dos atos bárbaros dos europeus.

²⁸ A Bula *Romanus Pontifex* expedida pelo Papa Nicolau V em 8 de janeiro de 1454, “[...] concedemos ao dito rei Afonso a plena e livre faculdade, dentre outras, de *invadir, conquistar e subjugar quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão* e tudo aplicar em utilidade própria e dos seus descendentes” (BULA ROMANUS PONTIFEX, 1454) - O documento original encontra-se disponível *on line* no site do Arquivo Nacional Torre do Tombo em: < <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=3907997>>. A Bula *Inter Arcana*, de 1529, expedida pelo Papa Clemente VIII, depois da descoberta do Brasil, reafirmava os direitos dos portugueses no processo de conquista, e, segundo Mércio Gomes (2012, p. 76), utilizava de expressões que ignoravam a argumentação de Bartolomé de Las Casas a favor dos direitos naturais dos indígenas e sua integridade física e espiritual. A Bula discorria sobre a necessidade de conversão para o processo de conquista, e, ignorando os debates sobre a legitimidade e brutalidade da conquista, afirmava que deveria ocorrer por quaisquer meios, preconizando que “[...] as nações bárbaras venham ao conhecimento de Deus não por meio de editos e admonições como também pela força e pelas armas, se for necessário, para que suas almas possam participar do reino do céu”.

²⁹ Pierre Clastres (1996), empreende discussões em torno do termo *etnocídio* articulando-o com as ideias de “genocídio²⁹” e “etnocentrismo”. Segundo Clastres, o termo genocídio, criado em 1946 no processo de Nuremberg, refere-se à “destruição física do diferente”, remete a ideia de raça e a vontade de exterminar uma minoria racial. Já o conceito de etnocídio foi formulado por etnólogos, especificamente Robert Jaulin, e tem como referência a realidade dos povos indígenas da América do Sul. Refere-se à “[...] destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de pessoas diferentes”, a “destruição da cultura do diferente” (CLASTRES, 1996, p. 56). Clastres (1996, p. 54) salienta que ambos os termos tratam de morte, contudo de distintas formas: “[...] o genocídio assassina os povos em seu corpo e o etnocídio os mata em seu espírito”, um retrata a supressão física imediata, o outro, a opressão cultural que perpetua no tempo seus efeitos conforme a capacidade de resistência da minoria oprimida. Deste modo, etnocídio e genocídio compartilhariam de uma mesma visão: o Outro é o diferente, contudo, uma diferença negativa, pernicioso. O que as distingue é uma classe de tratamento. O genocídio realiza uma “negação pura e simplesmente da diferença”, porque é “mal”, o que conduziria ao extermínio físico. O etnocídio, admite a relatividade da maldade na diferença: o Outro é mal, mas se pode “melhorá-lo”, obrigando-o a mudar até que, se for possível, fiquem idênticos ao modelo que lhes impõe, e conclui “a negação etnocida do Outro conduz a uma identificação consigo mesmo”, o que conduziria ao projeto da assimilação/integracionismo. O antropólogo, parte do pressuposto de que todas as culturas são etnocêntricas (conforme teoria de Lévi-Strauss), o que faz com que se passe do etnocentrismo ao Etnocídio são as sociedades com Estado, “o etnocídio é o modo normal de existência do Estado”. Segundo ele está prática se sustenta pois este se constitui como centro da sociedade, e de todo corpo social, “a potência atuante de ser Uno”, e por meio do aparato estatal, numa concepção a diferença gera riscos ao Estado, uma “vocaçao em negar o múltiplo”, “o horror a diferença”, assim, seja como civilização ocidental ou como Estado “sempre se apresenta como a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e gosto pelo idêntico e o igual” (CLASTRES, 1996, p. 88). Deste modo, para Clastres esta violência etnocida por meio da classificação das culturas como inferiores e superiores, proclama um processo de redução do Outro, a negação da diferença, e esta intrinsecamente ligada a concepção de sociedade e de Estado Ocidental – ao que denominamos *eurocentrismo*, os quais não toleram essas diferenças e buscaram eliminá-las, por atos etnocidas e, inclusive, genocidas.

A América era um vasto império do Diabo, de redenção impossível ou duvidosa, mas a fanática missão contra a heresia dos nativos se confundia com a febre, que nas hostes da conquista, era causada pelo brilho dos tesouros do Novo Mundo, Bernal Díaz Del Castillo, soldado de Hernán Cortez, escreve que eles chegaram à América “para servir a Deus e a Sua Majestade, e também por haver riquezas” (GALEANO, 2011, p. 31).

Tratava-se de uma colonização do imaginário dos dominados, fruto da repressão dos modos de conhecimento, crenças, simbolismos e seus modos de significação e a imposição do uso dos padrões dos dominantes que “[...] serviram não somente para impedir a produção cultural dos dominantes, mas também como meios muito eficazes de controle social e cultural, quando a repressão imediata deixou de ser constante e sistemática” (QUIJANO, 1992, p. 438).

Para Quijano (1992; 2005), dois processos históricos culminaram na constituição da América como o primeiro espaço/tempo de um novo padrão de poder mundial. Primeiramente a ideia de *raça*, elemento essencial das relações de dominação entre conquistadores e conquistados, que atribuiu a codificação de diferenças e a ideia de inferioridade dos “Outros” em relação aos europeus - classificação social universal neste novo padrão de poder. Segundo o capitalismo como nova estrutura de controle do trabalho, onde se articulam as formas históricas de exploração do trabalho – histórica e sociologicamente novas – de seus recursos e produtos em torno do capital e do mercado mundial. Elementos fundamentais do novo padrão de poder do qual eram dependentes histórico-estruturalmente.

La colonialidad del poder, sin embargo, estuvo y está de todos modos activa, pues forma parte del contexto global dentro del cual ocurren los procesos que afectan todos los espacios concretos de dominación. Porque la concentración de los procesos de democratización y nacionalización de los estados modernos en Europa Occidental, hasta el siglo XX, da cuenta, precisamente, de la imposición mundial de la colonialidad del poder. El eurocentramiento del patrón colonial/capitalista de poder no se debió sólo, menos principalmente, a la posición dominante en la nueva geografía del mercado mundial, sino sobre todo a la clasificación social básica de la población mundial en torno de la idea de raza. La concentración del proceso de formación y consolidación del moderno estado-nación en Europa Occidental, no podría ser explicado, ni entendido, fuera de dicho contexto histórico (QUIJANO, 2000, p. 11).

A Colonialidade descreve a matriz colonial do poder como cara oculta e obscura da Modernidade. Sendo que, só é possível perceber a dicotomia do pensamento hegemônico eurocêntrico observando este novo padrão de poder mundial e suas estruturas moderno-coloniais. Para Mignolo (2001, p. 39), a colonialidade é parte intrínseca da modernidade, uma condição indissociável, pois é preciso a matriz colonial do poder continuar existindo para que seja possível a modernidade, sendo essa a lógica do mundo capitalista policêntrico.

Entre los dos contextos descritos anteriormente, entró en escena la idea de modernidad. Apareció primero como una doble colonización, del tiempo y del espacio. La colonización del tiempo fue creada por medio de la invención simultánea de la Edad Media en el proceso de conceptualización del Renacimiento y la colonización del espacio por medio de la colonización y la

conquista del Nuevo Mundo. En la colonización del espacio, la modernidad se encuentra con su cara oculta: la colonialidad. Durante el lapso de tiempo comprendido entre el año 1500 y el 2000 se pueden percibir tres caras acumulativas (y no sucesivas) de la modernidad: la primera es la cara ibérica y católica, con España y Portugal a la cabeza (1500-1750, aproximadamente); la segunda es la cara del «corazón de Europa» (Hegel), encabezada por Inglaterra, Francia y Alemania (1750-1945), y, por último, está la cara estadounidense liderada por Estados Unidos (1945-2000). (MIGNOLO, 2001, p. 41-42).

Para Quijano (2005), a Colonialidade do Poder implica, ainda hoje, na invisibilidade sociológica dos não-europeus com relação à produção de subjetividade, de memória histórica, imaginário, conhecimento “racional” e identidade. Gerando a subalternização dos saberes, a destruição material e subjetiva dos povos colonizados, tornando-os culturalmente colonizados e dependentes no espaço de um modelo *epistemológico monocultural*. No Vale do Itajaí,

Com a chegada da chamada “pacificação” tudo mudou (Santos 1973; Wittman 2012), o que foi visto como sonho acabou virando pesadelo, pois além de serem massacrados foram obrigados a falar outra língua e proibidos de realizar cerimônias de casamento e de perfuração de lábios (ver Fig. 3), suas rezas, danças e rituais. Com o passar dos tempos isso foi esquecido na prática, mas manteve-se na memória (ver Fig. 4), sendo passado oralmente de geração a geração (WALDERES COCTA PRIPRA, 2015, p.15 – TCCLX)

Ocorre uma espécie de epistemicídio, “[...] ou seja, à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outras, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas (SANTOS; MENESES, 2009, p. 183). De tal forma que, a epistemologia eurocêntrica nos impede de ver o mundo a partir dos nossos olhos, do mundo que vivemos, anulando a diversidade epistêmica existente, passamos a ver o mundo sob o eco de vozes alheias.

Este padrão de poder como modo hegemônico de produção e controle de conhecimento - o *eurocentrismo*, pelo qual a Colonialidade se sustentou e continua a se sustentar surgiu, portanto, a partir da construção do imaginário epistêmico da universalidade. Esta colonialidade do conhecimento - Colonialidade do Saber - faz com que tenhamos enraizados no conhecimento latino-americano os conceitos modernos e eurocêntricos, criando na América Latina “[...] um cenário de des/encontros entre nossa experiência, nosso conhecimento e nossa memória histórica” (QUIJANO, 2005c, p. 15).

Este sistema global dominante, sustenta uma *dissimetria colonial global*, com características essenciais que se mantêm nos dias de hoje, “o comércio desigual, as transferências de excedentes em benefício das metrópoles externas e internas, crescente exploração de um maior número de trabalhadores de periferia, as discriminações culturais e raciais de que são objeto as etnias conquistadas, submetidas e exploradas” (CASANOVA, 1995, p. 67).

Ao conceituar o *colonialismo global*, Casanova esclarece que as relações de dependência das classes governantes – disciplinadas por bancos, fundos e governos centrais – com as classes que formam os blocos de poder dos Estados dependentes, constituem “uma sociedade extremamente desigual, na qual a divisão de classe se combina com as de nações e etnias, onde aparece um “dualismo social” resistente e profundo, com imensa camada de excluídos ou marginalizados” (1995, p. 75).

A noção de colonialismo não implica apenas a idéia de dependência, mas também a de exploração. Vinculada a governos designados pelas metrópoles nas regiões conquistadas, apresenta-se como pós-colonialismo quando os novos governantes são *aparentemente* designados pelos povos e obedecem, no discurso oficial, à sua soberania. O conceito de neocolonialismo se usa para designar a situação de um *colonialismo mediatizado por uma independência política formalmente reconhecida, mas que na prática mantém muitas características da dependência e da exploração colonial* (CASANOVA, 1995, p. 51, grifo no original).

A ideia de “*colonialismo*” se refere a um padrão de poder que surgiu como resultado do colonialismo moderno, tomando as dimensões do *colonialismo global*. A principal implicação que denotam estes termos é de que “[...] o mundo não foi completamente descolonizado” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2010, p. 86). A primeira “descolonização” se limitou a (in)dependência política das periferias, e foi incompleta como podemos ver. A constatação de sua persistência, considera que o mundo ainda é colonizado, em uma constante práxis de dominação do Outro.

A noção de *colonialismo* “denota uma relação na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo, ou nação” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2010, p. 86). Deste modo, a *Colonialidade do Poder*, é a inter-relação de modos modernos de dominação, para tanto rege-se por formas de subalternização dos saberes, da negação destes, a *Colonialidade do Saber*, o conjunto destas práticas constroem o universo limitador das possibilidades de Ser e Saber do Outro, promovendo a *Colonialidade do Ser*.

No caso do povo Laklãñ/Xokleng, por exemplo, os processos de exotização de sujeitos não europeus, a folclorização de seus costumes, a banalização de seus conhecimentos, a invisibilização do seu existir durante séculos - lhe tem negado o ser, saber e viver – *lugar* em paridade aos demais cidadãos da região do Vale do Itajaí. (WARTHA, 2008).

Os históricos projetos da modernidade eurocêntrica determinaram hierarquias sob um domínio centralizador, *eurocentrista*, determinando os rumos da civilização (projetos de civilização), condicionando em suas propostas epistemológicas o *lugar* e os modos de ser e saber dos dominados. Estes sofreram na conjunção dos domínios de poder e epistemológicos, classificações que o alocaram em seu *lugar* neste novo padrão de poder moderno-racional. Esta subalternização do Outro, contudo, sofreu resistências. O ser

dominado, mesmo na condição de sua marginalização e exclusão, persistiu/e lutando pelo direito de *ser, ter, saber*.

Se no passado fomos quase massacrados, hoje nos organizamos para reconstruir na nossa terra indígena uma nova história através de nossas atividades, ações, projetos, formações escolares e acadêmicas (ZILDA PRIPRA, 2015, p.37)

2.2. COLONIZAÇÃO E/M RESISTÊNCIAS: POVOS INDÍGENAS E DIREITO(S) NO BRASIL

A “necessária” afirmação do direito do colonizador provocou a negação do direito do colonizado. Os europeus invalidaram a organização jurídica dos povos nativos, impondo-lhes o sistema jurídico tradicional europeu, estruturado conforme as tendências das metrópoles ibéricas, como forma de garantir os interesses econômicos e políticos da Coroa, a doutrinação dos índios e o uso da mão-de-obra de índios e negros.

Desde o período de seu en-cobrimento, o Brasil colonizado “sob a inspiração doutrinária do mercantilismo e integrante do Império Português, refletiu os interesses econômicos da Metrópole e, em função deles, articulou-se.” (WOLKMER, 1999, p.37). Havia aqui uma combinação entre relações político-econômicas marcadas por uma estrutura agrária semifeudal na qual a gestão da colônia era feita através da metrópole, sob os princípios do mercantilismo e organizados por uma administração centralizadora burocrática. A estrutura política, desta forma, foi consolidada por uma instância de poder que incorporava o aparato burocrático e profissional da administração lusitana e surgiu sem identidade nacional, pois “[...] para Portugal, o Brasil deveria servir seus interesses; existia para ele e em função dele” (WOLKMER, 1999, p.38).

O processo de independência política gerou, na maioria dos novos países, o estancamento e retrocesso do capital, fortalecendo o caráter colonial da dominação social e política dos Estados independentes. Sob o aspecto da dominação política formal e explícita, o colonialismo teve sua derrota de forma precursora na América Latina e, posteriormente, na África e Ásia. Porém, o eurocentramento do capitalismo colonial/moderno foi decisivo para o destino diferente do processo da Modernidade entre a Europa e o resto do mundo (QUIJANO, 2005; 1992).

Aqui, é onde as matrizes teóricas do pensamento europeu, “[...] adquiriram um caráter extremamente peculiar e cruel, implicando uma prática de extermínio em massa e de segregação social em escalas sem precedentes” (SILVA FILHO, 2006, p. 224). Um sincretismo que oculta o discurso racista de natureza psicobiológica e de exclusão. Assim, a cultura jurídica brasileira, tal qual a latino-americana, colonizada e dependente, deriva do

modelo da cultura moderna europeia ocidental (eurocêntrica³⁰ e hegemônica³¹), incorporando o modo de produção capitalista, a classificação social sobre a ideia de raça, a doutrina do liberalismo-individualista, a centralização da política – o moderno Estado Nacional Soberano, uma organização burocrática, cuja legitimidade jurídico-racional sustenta o monismo jurídico³², a estatalidade, a unicidade, a positivação com particular função para solidificação da filosofia positivista no Direito estatal.

A formação do Estado nacional brasileiro, influenciado pelos moldes da Revolução Francesa, em sua relação com os povos indígenas perpassou pela discussão da soberania e cidadania destes. Mesmo com a propostas³³ de reconhecimento dos indígenas como nações livres e soberanas, até 1934 as constituições não fizeram qualquer referência em seu teor a estes povos. Contudo, embora não sendo considerados brasileiros no sentido político e jurídico, ainda perduravam nas legislações indigenistas o direito dos índios sobre suas terras.

Esta formação do Estado nacional a partir do século XIX tem como uma de suas premissas a expansão da colonização. Neste período, para Manuela Carneiro da Cunha (1992), a tônica “foi a conquista do *espaço*”, pautada na expropriação e esbulho das terras indígenas, momento em que “[...] a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras” (CUNHA, 1992, p. 4; 2009, p. 133). Uma das formas para este intento foi a consolidação da Lei Terras, a qual mantinha o reconhecimento da propriedade indígena dos territórios ocupados, entretanto, eram de usufruto exclusivo dos indígenas enquanto estes permitissem seu estado de civilização, portanto, destinadas a colonização dos índios.

O processo de “[...] ocupação e apropriação territorial foram partes integrantes do processo de consolidação do Estado nacional” (SILVA, 1996, p. 342) a partir da gestão por políticas estatais que assegurassem a expansão territorial, com o estabelecimento dos imigrantes e a construção de um espaço produtivo. Nas áreas de colonização europeia “[...] os conflitos entre índios e brancos se acentuaram, à medida que se incentivava a penetração

³⁰ A definição “eurocêntrica”, conforme Enrique Dussel (2005, p. 84) pretende “descrever a “Modernidade” com características ou determinações exclusivamente europeias”.

³¹ Entende-se aqui hegemonia na perspectiva gramsciana, na qual uma classe mantém seu domínio não simplesmente através de uma organização específica de força, mas por ser capaz de conformar o conjunto da sociedade às formas de pensar, sentir e agir da classe dominante, exercendo uma liderança moral, intelectual.

³² Segundo a teoria jurídica positivista de Hans Kelsen, 1984, em “A Teoria Pura do Direito”, o monismo jurídico imposto concebe o Estado como a única entidade capaz de criar regras, procedimentos e estruturas administrativas e judiciais para regular os conflitos que possam surgir entre os membros de uma sociedade, através das entidades públicas, sem dar espaço para outros sistemas jurídicos.

³³ O Apostulado Positivista, lançou uma proposta aos constituintes que apontavam os indígenas como nações soberanas e livres, e, portanto senhores de suas terras, justificando a posse de seu território soberano, reconhecendo o plurinacionalismo. Suas propostas foram rejeitadas na Constituição de 1891, que em seu art. 64 repassou as terras devolutas para os Estados federados, reservando para União as terras necessárias para defesa de fronteiras, fortificações, construções militares e estradas de ferro federais.

no sertão” (SANTOS, 1989, p.14). Foram criados pelas províncias os grupos civis e de patrulha como formas de proteção aos imigrantes e expansão das fronteiras de colonização.

O Estado brasileiro criou toda uma política de gestão dos indivíduos e do território (sobretudo seus recursos naturais), pautada exclusivamente na colonização e promoção de assentamento de imigrantes europeus, sendo que, somente no século XX, já na República, que será criado um órgão com o objetivo de promover a gestão dos povos indígenas.

Os genocídios, massacres e expropriações de terras realizados neste período ganham espaço nas denúncias internacionais. Em 1910 o governo brasileiro, em resposta a estas constantes acusações, criou o SPILT – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais que, em 1918 passou a ser nominado Serviço de Proteção ao Índio - SPI. Tal órgão, embasado na filosofia positivista, procurava de forma pacífica realizar o aldeamento dos povos indígenas para garantir a expansão da sociedade nacional e o estabelecimento dos núcleos de colonização com base na mão-de-obra “*sertaneja*”, evitando, assim, as acusações de mortes e promovendo possibilidades de expansão dos projetos de colonização (SOUZA LIMA, 1995).

Como uma “agência de civilização”, o SPI ensejava a passagem do indígena da floresta para a assimilação como um trabalhador nacional. Os indígenas eram enquadrados num projeto civilizatório, baseado num paradigma evolucionista, empregando métodos e técnicas educacionais como mecanismos de nacionalização dos povos indígenas. A política de “nacionalização” dos índios, por meio da atração, mantinha o ímpeto civilizacional, agora sob a lógica “missionária” de torná-lo um cidadão, um trabalhador nacional.

Os “silvícolas” foram incluídos como “relativamente incapazes” no Código Civil de 1916. Durante a gestão do SPI, os indígenas ainda não submetidos ao aparelho estatal tornaram-se tutelados pelo Estado brasileiro, mediante o projeto de lei formulado e encaminhado pelo SPI (Decreto nº 5.484, de 1928). Este decreto atribuiu a este órgão a tarefa de tutela sobre o “*status jurídico genérico índio*” como forma de administração da vida indígena, tornando-se um mediador das relações entre índios, Estado e a sociedade “nacional”.

O Estado nacional republicano criou um poder centralizado que promovia na expansão fundiária sua maior força motriz, um direito baseado no poder tutelar, consolidando um modelo de gestão sobre os indígenas e não com estes. Constituindo-se nas raízes institucionais para a implantação das concepções sobre as quais o problema indígena circulou – um *poder tutelar* gestado por políticas *paternalistas, clientelistas e assistencialistas* – que idealizou o lugar do *índio* na “nação” brasileira e definiu as normas administrativas pelas quais seria tratado, “[...] uma tutela especial, incidente de forma diferenciada sobre populações classificadas através de uma lei, em *graus de civilização* evolutivamente dispostos, ordenando direitos e sanções a eles correspondentes.” (SOUZA LIMA, 2002; 1995, p.203).

As lutas de resistência dos povos indígenas ao longo da formação do Estado nacional estão intrínsecas na forma de gestão empregada. Os (pré)conceitos gestados por esta forma de administração, encontram-se enraizados dentro da construção do ideário jurídico-político do Estado nacional e se desvelam no imaginário do povo do brasileiro. São opressões que ultrapassam e ainda perpetuam através de tensões dentro do Estado nacional que se devem, exclusivamente, à resistência destes povos na luta pela sua existência e reconhecimento de seu direito de viver a partir de suas formas de *ser*, sua cultura e compreensão da história vivida.

Historicamente a resistência Laklãnõ/Xokleng pode ser identificada de muitas formas, entre elas, a negação do uso determinadas terminologias e a criação de outros, para eventos historicizados na memória oficial nacional e regional.

É importante ressaltar o fato de a comunidade Laklãnõ não reconhecer o termo de **pacificação** mas **contato**, tendo sido o primeiro muitas vezes descrito em trabalhos de pesquisas histórica e antropológicas e outras pessoas não indígenas, que muitas vezes não conhecem o outro lado da história do contato contada pelos indígenas Laklãnõ e da façanha heróica dos líderes deste povo que muito fizeram quando ainda estavam na mata para que pudesse salvar todo o grupo junto às crianças que estavam órfãs, devido seus pais terem sido mortos por bugreiros quando atacavam os acampamentos. Para eles este termo é pejorativo e este modo de pensar é para eles como se não tivessem espírito (OSIEL KUITA PATE, 2021, p. 14 - TCCLX).

Em 1967, durante o Governo Militar, décadas de denúncias de corrupção, má gestão de recursos públicos, além de escravização de indígenas, levam o governo a extinguir o SPI e criar a Fundação Nacional do Índio - FUNAI. No entanto, em meio ao contexto histórico em que surgiu, sob manto de propostas autoritárias do regime militar, manteve a política integracionista até então imposta baseada, sobretudo, no nacionalismo desenvolvimentista e defesa do território nacional. Neste período, entre os projetos desenvolvimentistas governamentais foram patrocinadas diversas ações claramente anti-indígenas. Enquanto nas cidades os estudantes, trabalhadores e militantes políticos foram perseguidos e presos, os camponeses e indígenas foram massacrados e expulsos de suas terras em nome de um “progresso” como alternativa a um “atraso” que estes detinham (KRÄUTLER, 2012).

A FUNAI praticava um indigenismo cada vez mais burocrático e voltado para a integração nacional. Segundo Santos (1989, p. 36) “as diferenças apresentadas pelos povos [...] não eram admitidas como sistemas socioculturais legítimos e passíveis de se autodeterminarem”, a proposta era clara “transformar índios em não-índios, mesmo que fosse através de decreto”. Fato evidenciado pelo teor do texto do Estatuto do Índio de 1973 que regulou a situação jurídica dos indígenas, com o propósito de preservar sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Esta escola [Escola Isolada Brasília Priprá] foi construída pela FUNAI e tinha como objetivo oferecer uma melhor qualidade de vida para os Laklânõ/Xokleng com intuito de integrá-los à sociedade não indígena. [...] o objetivo da escola na Terra Indígena Laklânõ era de integrar os indígenas à sociedade envolvente, nacionalizar os jovens e as crianças.(ARISTIDES FAUSTINO CRIRI NETO, 2015, p.15 -TCCLX)

Com a inserção dos direitos fundamentais no texto constitucional brasileiro, consolidados na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, houve o reconhecimento explícito das *diferenças* e uma concepção material do princípio da *igualdade*, instituindo um constitucionalismo liberal clássico baseado na igualdade formal perante a lei, num Estado centralizado e uma cultura homogênea.

À vista deste contexto, aos ares das reivindicações nacionais pela redemocratização, emergiram diversas ações pró-indígenas propiciando *espaço* para que os povos indígenas insurgissem enquanto sujeitos de direitos, reivindicando-os “[...] num cenário carregado de autoritarismo e de visões distorcidas sobre o que é realmente o país Brasil” (SANTOS, 1989, p. 37). Momento histórico em que, diante de inúmeras denúncias internacionais de etnocídio, lideranças indígenas de diferentes povos exerceram pressão ao Congresso Constituinte como forma de assegurar e reivindicar seus direitos, principalmente na continuidade enquanto etnias.

A Constituição Federal de 1988 significou um marco na alteração de normas legais de relação entre os povos indígenas e a sociedade nacional. Foi o primeiro texto constitucional que explicitou as relações do Estado com os povos indígenas no sentido do *reconhecimento*, *proteção e respeito* da diversidade étnica no *território nacional* e a capacidade civil dos indígenas. Impôs uma inversão das atribuições e ações voltadas para a integração dos povos indígenas, ou seja, sua desintegração como povos etnicamente diferenciados, cabendo-lhe o dever de garantir o direito à *diferença* (BRAND, 2002).

Os direitos indígenas podem, atualmente, ser classificados como direitos territoriais, direitos culturais, direito à auto-organização e de reconhecimento à diferença, contudo sua terminologia e seu “cunho normativo não de *autoderminação*”, se dá pelo temor de serem reconhecidos enquanto povos (COLAÇO, 2006, p.10). Esta afirmação de Thais Luiza Colaço advém da abstenção do Brasil sobre o uso do termo “povos indígenas” na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, que se baseava na ameaça à integridade territorial dos Estados, ao princípio da soberania e a concepção de nação. E, posteriormente, à perpetuação da não inclusão na Constituição de 1988 do termo “povos”, mas sim “populações” ou “sociedades”.

A negação da *condição social de sociedade* aos povos indígenas, emergida de uma lógica colonialista, dominadora e imperialista, carregada de discriminação e subalternização, teve, por força do contexto histórico e social, que ser formalizada no reconhecimento do

Estado brasileiro em relação a sua presença. Ou seja, um reconhecimento inevitável da existência destes povos no texto constitucional como forma de “amenizar” e/ou “contornar” o ambiente conflitivo.

Contudo, Souza Lima aduz que (2002, p.14-34), “[...] celebramos precipitadamente o fim da tutela”, pois a política indigenista nacional ainda é “[...] fruto de um padrão de diálogo intercultural³⁴ e intersocial, sem novos instrumentos de regulação das relações com os povos indígenas no Brasil” e não devemos “[...] os iludir quanto ao fim de formas de exercício de poder, de moralidades e de interação que poderíamos qualificar de tutelares”.

A presente política indigenista nacional é formulada como forma de amenizar os impactos das desigualdades sociais e os conflitos e tensões presentes nas lutas de resistência destes povos. Os direitos sociais e de cidadão são substituídos por políticas assistencialistas-coloniais, conduzindo laços de dependência. Assim, a relação dos povos indígenas com o Estado esteve atrelada primeiramente a uma lógica de expulsão, exclusão e confinamento, passando para uma lógica de atrelamento ao Estado, especialmente com uma política assistencialista (NEGRI; BIASI, 2013).

Desvela-se o Estado nacional formado pela imposição cultural e ideológica, e/m relações assimétricas de poder, uma normativa jurídico-política como forma de controle da sociedade, que em consolidação do monismo jurídico, elabora normas e conceitos para submeter as populações indígenas a sua lei, desrespeitando a diversidade cultural, social e jurídica dos povos. Isto implica hoje na problemática da aplicação do direito nacional sem considerar as *diferenças* - modelo jurídico-político “imaginado como um conjunto de valores universais, não garante uma convivência pacífica e harmônica, mas tão somente um retorno ao surrado conceito de integração” (SOUZA FILHO, 1999, p. 195).

A política indigenista nacional é, por ora, configurada pela integração indígena em favor de uma identidade nacional unificada, em lógicas e projetos que negam sua existência em favor de um único caminho para o desenvolvimento. A continuidade de um projeto civilizacional, que hoje, por um lado, reconhece a importância da pluralidade cultural e étnica que compõem o país, por outro, a aceitação desta diversidade não se reverte em ações políticas concretas de defesa e proteção destas diferentes culturas e etnias (CIMI, 2002).

Com a nova matriz global do poder mundial, advinda da modernidade-racional, consolidou-se um padrão totalizante do discurso global, de modo a promover dinâmicas despolitizadoras e fragmentadoras no *lugar*, como “uma unidade reguladora e disciplinadora das diferenças no interior dessas potências antes emancipadoras”. Desta forma, vê se necessário “pensar o estatuto do lugar no contexto da globalização, dos movimentos sociais

³⁴ Aqui interculturalidade se apresenta com caráter descritivo, no sentido de relação entre culturas, sem conteúdo político.

e do pensamento crítico, relacionando-o às abordagens sobre os conflitos ambientais” (ZHOURI; OLIVEIRA, 2010, p. 441).

Os decorrentes modelos de desenvolvimento e/m suas relações de poder articulam as diferentes práticas espaciais, produzindo sujeitos de resistência à produção de desigualdades ambientais, vítimas de grandes empreendimentos portadores de risco. Desposseção de recursos ambientais – fertilidade dos solos, recursos hídricos e genéticos, assim como territórios essenciais à reprodução identitária de comunidades e grupos socioculturais – por grandes projetos infraestruturais e empreendimento produtivos desestabilizam as práticas espaciais de populações tradicionais situadas na fronteira da expansão das atividades e interesses capitalistas e de mercado (NÓBREGA, 2011).

Projetos de caráter desenvolvimentistas são responsáveis pelo deslocamento compulsório de grupos, que justificam a execução de obras como barragens, hidroelétricas, rodovias de grande porte, empresas multinacionais, entre outras na promessa de “progresso”. O grupo atingido e cerceado em seu *modus vivendi*, espaço e lugar tradicional se percebe constrangido a despedir de seu *habitat* e territorialidades construídas com este. Estes grupos e/ou populações são conhecidos como “refugiados do desenvolvimento”³⁵, uma vez que, “[...] em se tratando de deslocamentos compulsórios, a guerra do desenvolvimento tem sido tão implacável quanto as guerras propriamente ditas. E suas vítimas, sem dúvida alguma, bem mais numerosas” (VAINER apud NOBREGA, 2011, epígrafe)

[...] os deslocamentos compulsórios provocados por desastres ambientais naturais (catástrofes) quanto no caso dos desastres ambientais provocados pelos projetos de desenvolvimento, está em causa a violação de direitos: – o direito de ficar (*rester*); - o direito à indenização e a alternativas de deslocamento (sobre os quais há evidências de que, na maioria dos casos de projetos de desenvolvimento, não está sendo respeitado); - o direito à continuidade e reprodução cultural de grupos, sobretudo grupos étnicos, que já têm dispositivos internacionais de proteção (SANTOS, 2007 p.84).

Nobrega, associa à construção das barragens, por exemplo, uma ruptura ecológica e o surgimento dos conflitos sociais cujo papel central envolvendo estados nacionais e corporações internacionais nos processos de acumulação do capital.

Longe de constituírem uma tecnologia ‘neutra’, estas grandes obras de engenharia situam-se no campo da política, em que há intenso conflito de interesses envolvendo a apropriação privada de “recursos” naturais de uso comum, como a água dos rios, bem como a expropriação dos territórios ocupados por povos e comunidades indígenas, tradicionais e camponesas, alvos privilegiados da expansão barrageira (NÓBREGA, 2011, p. 128).

³⁵ Expressão utilizada pela escritora Arundathi Roy por *Renata da Silva Nobrega* (2011).

A construção da Barragem Norte, nos limites da Terra Indígena Ibirama, iniciada no regime militar em 1972, inacabada, mas inaugurada por duas vezes, trouxe morte e destruição irreparáveis ao povo Laklãno/ Xokleng (DAGNONI, 2018).

Hoje, o povo Xokleng/Laklãno sofre e lamenta a construção da barragem. Na época da sua construção nenhum indígena foi consultado e não foram realizados estudos antropológicos e ambientais. Também não foram previstas medidas de indenização ou qualquer projeto de reestruturação da economia indígena, ao contrário, com a BN intensificou-se o desmatamento de espécies nativas nas encostas e na beira do rio Hercílio como cedro, peroba, ipê, canela e sassafrás. A justificativa era de que as águas da barragem cobririam todo o solo e melhor seria aproveitar a madeira. (NDILL, 2014, p. 31)

Na esfera de sua compensação, o prejuízo causado pelas barragens aos atingidos é visto de forma quantitativa e temporária, ignorando as irreversíveis consequências sociais e ambientais destes empreendimentos. Segundo relatório da Comissão Mundial de Barragens (2000), as barragens provocaram “danos significativos e irreversíveis a espécies e ecossistemas”. Nobrega utiliza-se ainda da expressão de terrorismo tecnológico, desenvolvimento destrutivo e guerra de desenvolvimento ao se referir aos impactos e aos conflitos entre os empreendimentos e o Estado com as populações atingidas.

Neste espaço, os mecanismos de participação popular são transformados em meras formalidades legitimadoras coadunando com o uso do tempo deslocamento compulsório. Nas palavras de Alfredo Wagner de Almeida, Nobrega encontra os eufemismos da violência, que abrandam o sentido coercitivo do deslocamento apresentando-as sob um manto justificador de uma “guerra justa” em um procedimento naturalizado como “transferência” com compensações mitigadoras do impacto em prol de um desenvolvimento “necessário”.

Nas situações sociais ora privilegiadas, o elemento invariante remete a aparelhos de poder específicos, quais sejam, agências chamadas de ‘desenvolvimento’ que acionam mecanismos coercitivos, impondo aos demais o cumprimento de seus desígnios, invariavelmente apresentados como obras necessárias ao ‘progresso e à modernização’ para melhoraras condições de vida da sociedade como um ‘todo’. Consoante esta mobilidade de discurso, a execução dos ‘projetos de infraestrutura’ com o deslocamento forçado de ‘alguns’ torna-se imperioso para que se possa produzir o ‘bem-estar de todos’ (ALMEIDA, 1996, p. 31).

Projetos desenvolvimentistas respaldados pela esfera estatal perpetuam a lógica colonial e integracionista histórica das relações entre os povos indígenas e o Estado³⁶. Se na atualidade a dizimação não é física, a destruição se perpetua por meio de um etnocídio velado. A sombra do passado paira sobre as populações na América Latina engendrando e

³⁶ Faço referência aos povos indígenas, contudo, as demais comunidades tradicionais também possuem, de igual forma reflexos de políticas coloniais na destruição de seus territórios e territorialidades.

municiando ações na perspectiva do binômio “desenvolvimento e progresso”, que busca justificar a destruição da diversidade étnica que a constitui em sua gênese.

Historicamente, os processos coloniais e posteriormente o processo civilizacional no território nacional se deu à luz da racionalidade e do saber de um ideal civilizatório eurocentrista, culminando ao que Quijano (2005) nos apresenta como a perpetuação da *Colonialidade do Poder* ainda hoje. Aos olhos do colonialismo, a existência do bárbaro do Novo Mundo foi reconhecida apenas como capacidade de se incorporar à moral cristã, a mentalidade capitalista e ao racionalismo progressivo do mundo industrial, “ontem, à força da dizimação física, hoje, à força da espoliação e destruição sutil das nações indígenas” (STROH, 2001, p.10).

No imaginário nacional, este discurso “desenvolvimentista” em prol do progresso legitima suas ações, promovendo apoio da sociedade, de modo que os povos atingidos têm de fazer um sacrifício em nome do bem-comum e do interesse nacional. Isto se denominava no período colonial, nas palavras de Darcy Ribeiro de *império salvacionista* – em nome do processo civilizatório acionado pela revolução tecnológica.

Constrói-se uma noção de desenvolvimento que não introduz no cálculo dos seus custos os prejuízos ambientais e sociais causados pelo empreendimento proposto. O sacrifício das comunidades locais e da “natureza” é o preço – barato – a se pagar pela garantia do desenvolvimento do país. [...] Diante de um completo desconhecimento da dinâmica social pré-existente, as hidrelétricas são transformadas em política de desenvolvimento e apresentadas como a única forma de alcançá-lo (NOBREGA, 2011, p. 136).

A remoção dos grupos indígenas de seus territórios é prevista no Estatuto do Índio em seu art. 20 “poderá a União intervir, se não houver solução alternativa, em área indígena, determinada a providência por decreto do Presidente da República”. No caso das barragens encontra-se disposto no inciso “d” “*para realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional*”.

A mobilidade do capital desterritorializa, por um lado, ao promover deslocamentos compulsórios resultantes da implantação de inúmeros projetos de desenvolvimento. Por outro lado, ela também produz localizações especialmente visíveis na concretude das estruturas de exploração intensiva de recursos que se multiplicam nos países do Sul (Chesnais; Serfati, 2003), as quais produzem como contrapartida a restrição de inúmeros grupos aos reassentamentos e seu confinamento em espaços onde permanecem ainda mais vulnerabilizados e marginalizados. O controle sobre o potencial de mobilidade e fluxos, coincide, nesses casos, com o controle sobre os territórios e seus recursos (ZHOURI; OLIVEIRA, 2003, p. 443)

Diante dos processos de ocidentalização cultural, negação das diferenças, ocupação e espoliação dos territórios originários, marginalização e desigualdades sociais os grupos subalternizados buscam alternativas como base na defesa de suas identidades originárias.

Espaço em que grupo étnico se tornou uma categoria de luta social, em movimentos em prol de direitos atribuídos pela diferenciação étnica (BRAGA, 2005).

Neste sentido, os povos indígenas se apropriam da noção de índio e a ressignificam na afirmação do direito à diferença, pontuando que índio e branco não são iguais por semelhança, mas por equivalência de direitos, assim “[...] a própria noção de índio [é] metamorfoseada em palavra de ordem na luta política pelo direito de ser diferente” (RAMOS, 1990, p. 289), como manifestação e afirmação de sua identidade e autonomia.

Esta evocação do grupo étnico como categoria de luta social advém de uma construção histórica, de tal modo que “[...] ser índio hoje, no Brasil, passou pela classificação de uma categoria étnica e chegou ao reconhecimento público e jurídico de indivíduos portadores de direitos por serem reconhecidos como pertencentes a uma categoria etnicamente diferenciada”, assim “o acesso a direitos jurídicos reconhecidos não ao sujeito, mas ao grupo” (BRAGA, 2005, p. 209).

A delimitação do grupo étnico a partir dos parâmetros inaugurados por Barth, na década de 60, baseados principalmente na idéia de auto-atribuição e atribuição por outros, apareceu no Brasil com efeitos que se refletiram na Constituição de 1988. Dessa delimitação como grupo etnicamente diferenciado, e portador de direitos como tal, vieram os direitos indígenas do reconhecimento de uma sociedade e cultura; a terra; definição clara do que é terra indígena; direitos indígenas coletivos; melhores garantias para a exploração de recursos minerais e naturais em suas terras; proibição da remoção dos grupos de seus territórios tradicionais. Entretanto, como bem destacou Caleffi (2003, p. 40), o que concretamente fez da etnia uma categoria representável, na busca por direitos, foi a Constituição ter chamado os índios de índios, não mais de brasileiros, e ter garantido aos índios o direito de continuar a sê-lo (BRAGA, 2005, p. 209).

Com a conversão da identidade étnica indígena em direito constitucional, abriu-se espaço para discutir paradigmas e problemáticas que perpetuam desde os tempos coloniais. Insurgência de sujeitos numa história vivida de forma sacrificial sob toda a forma de dominação e colonialismo, que lutam pelo reconhecimento das raízes milenares que habitam estes solos, sob a indignação e a comprovação de que ainda existem manifestações plurais.

Uma luta dirigida a enfrentar todas as construções sociais e imaginárias, subjetivas a sociedade e aos povos, como forma de (re)pensar a partir de outros parâmetros, de outro olhar, em um Estado ainda enraizado em um modelo reflexo das diferenças histórico-estruturais construídas num cenário da lógica da colonização.

2.3 DIMENSÃO CULTURAL E ALTERNATIVAS AO DESENVOLVIMENTO: “DESENVOLVIMENTO” DOS/COM POVOS INDÍGENAS?!

Os fracassos do dito “desenvolvimento” em termos globais de certa forma abalaram sua concepção como processo natural e inevitável, mesmo que vistos como “erros de percurso”, uma fraqueza teórica, má gestão de projetos e/ou justificada como catástrofe natural. Assim, esta aceção longe de contestar a própria crença do desenvolvimento em seu sentido evolucionista, como “[...] processo linear, cumulativo, contínuo, irreversível e sujeito a uma finalidade [...]”, as “[...] partes mandantes da construção do desenvolvimento enquanto mito fundador do Ocidente continuam intactas” (PERROT, 2008, p. 220).

Deste modo, mesmo que se tenha colocado sob críticas a noção de progresso, “o caráter normativo do desenvolvimento como resposta positiva e quase mágica aos problemas que ele mesmo contribuiu para criar continua gravado nas consciências e no imaginário coletivo” (PERROT, 2008, p. 221). Em países industrializados, suas práticas se encarnam neste mito que demarca o traçado da História, na qual a evolução social é sua filosófica explícita e latente.

Segundo Morin (1995), o desenvolvimento tem dois aspectos. Por um lado, é o mito global em que as sociedades industriais atingem o bem-estar, reduzem as suas desigualdades extremas e proporcionam aos indivíduos o máximo de felicidade que uma sociedade pode dispensar. Por outro lado, é uma concepção redutora, em que o crescimento econômico é o motor necessário e suficiente de todos os desenvolvimentos sociais, psíquicos e morais. Essa segunda concepção, técnico-econômica, ignora os problemas humanos da identidade, da comunidade, da solidariedade e da cultura. Assim, “[...] a noção de desenvolvimento continua gravemente subdesenvolvida. A noção de subdesenvolvimento é um produto pobre e abstracto da noção pobre e abstracta de desenvolvimento” (MORIN; KERN, 1995, p. 64).

Para Perrot (2008), há iminente polissemia em torno do termo desenvolvimento. Por vezes é utilizado como forma de constatar que o “desenvolvimento está a caminho”, em situação que se demonstrará que haverá melhorias numa comunidade, atendendo às suas expectativas e sociais. Mesmo perpassando sob a forma da ideologia do “bem-estar” por meio de indivíduos e coletividades em escala mundial, o desenvolvimento não é transcultural, pois nasce como uma noção afluyente de um contexto histórico e cultural determinado.

Nesta direção, Perrot (2008) propõe uma decolonização conceitual do desenvolvimento, buscando compreender os postulados históricos que forjam sua identidade enquanto paradigma. Ele ressalta que “[...] a questão da sobrevivência dos povos indígenas no mundo contemporâneo passa pela contestação do desenvolvimento, aqui e acolá, enquanto dogma moderno pretensamente incontornável” (PERROT, 2008, p. 220).

Em contraponto crítico às formas impositivas dos modelos de desenvolvimento, os referenciais do Etnodesenvolvimento, surgidos no debate latino americano em 1981, na Declaração de San José sobre Etnocídio e Etnodesenvolvimento, se apresentam como uma

proposta alternativa de desenvolvimento, propondo analisar e abordar a dimensão cultural do desenvolvimento, implicando no *reconhecimento das diferenças*.

Se apresenta nesta discussão o *direito à diferença*³⁷, levando em conta os mecanismos internos e externos de dominação econômica e política ao reconhecimento da dominação cultural moderno-ocidental, o etnocentrismo, como meio de imposição hegemônica³⁸ de formas de ser e viver.

O Etnodesenvolvimento propõe ações que preservem o diferencial sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua etnicidade. É entendido como:

[...] o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, em consonância com suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Ou seja, o etnodesenvolvimento pressupõe existirem as condições necessárias para que a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada possa se manifestar, definindo e guiando seu desenvolvimento (BATALLA et al, 1982).

Segundo Stavenhagen e Bonfil (1982), os referenciais do Etnodesenvolvimento provocam para uma completa revisão das políticas governamentais indigenistas, em meio as reivindicações dos valores culturais indígenas e uma reavaliação da sua posição na estrutura social. É um conjunto de propostas e ações sumarizadas em um conceito que surge em contraposição ao etnocídio e a etnocracia, questionando a ideologia do Estado nacional, como forma de violação dos direitos culturais coletivos, concebido como “um processo dinâmico e criativo que, mais do que limitá-las, pode liberar energias coletivas para o seu desenvolvimento”.

Contudo, Gallois (2001, p. 167) afirma que a transmutação “étnica” da noção de desenvolvimento pelas agências oficiais tende a relegar aos indígenas um estado primitivo, aistórico. A apropriação do termo por programas de fomento oficiais ou não, tende a negar a capacidade dos indígenas em se posicionar frente às constantes mudanças que têm alterado suas condições de vida e expectativas de futuro. Segundo Ayala e Fehlaue (2005, p.38), no campo político-ideológico do desenvolvimento, a ação política empregada no Etnodesenvolvimento, proporciona o esvaziamento do conceito, “[...] sendo transformado, no limite, em mais uma das generalidades do mercado das negociações políticas da agência estatal”.

Assim, mesmo com a adição de prefixos ao desenvolvimento, como “etnodesenvolvimento”, “ecodesenvolvimento”, “autodesenvolvimento”, o mesmo paradigma

³⁷ Alude ao conceito de Thierry Verhelst (1992) em sua obra “O direito à diferença: identidades culturais e desenvolvimento”.

³⁸ O entendimento que se faz aqui de hegemonia é o cunhado por Gramsci, como o a dominação de uma classe social ou nação sobre seus pares. O que se discute aqui é haver ou não o “consentimento” destas para este fim.

se mantém, com toda sua confusão conceitual. Assim, o conceito de Etnodesenvolvimento “embora postule um ideal descentrado e democrático, não consegue superar a mentalidade que lhe dá origem, reproduzindo hábitos (que denominamos de “agendas ocultas”) da centralização estatal” (AYALA; FEHLAUER, 2005, p.37).

Deste modo, cabe ressaltar que “a questão da sobrevivência dos povos indígenas no mundo contemporâneo passa pela *contestação do desenvolvimento*, aqui e acolá, *enquanto dogma moderno pretensamente incontornável*” (PERROT, 2008, p. 220, grifo nosso). Este autor propõe uma *decolonização conceitual do desenvolvimento*, buscando compreender os postulados históricos que forjam sua identidade enquanto paradigma.

Para Baniwa (2006, p.51), a perspectiva da interculturalidade se constitui *locos* para os debates em torno do Etnodesenvolvimento, principalmente quanto a sua aplicação, pois insurge como proposta para “o diálogo entre diferentes, que se faz presente por meio de diversas linguagens e expressões culturais, visando à superação da intolerância e da violência entre indivíduos e grupos sociais culturalmente distintos”. Diante do exposto, ao interligarmos as perspectivas do Etnodesenvolvimento à referência da Interculturalidade conduzimo-nos a um pensamento crítico acerca da dogmática moderna em torno do termo desenvolvimento.

Outra perspectiva crítica as teorias clássicas do modelo ocidental têm tomado corpo nos debates em torno do desenvolvimento, o *Bem-Viver* - conceito milenar da população andina - apresenta alternativas de “desenvolvimento” embasadas nas tradições indígenas, onde o conceito explora *possibilidades* que vão além da moderna tradição eurocêntrica. A abordagem representa uma *desconstrução radical da base cultural do “desenvolvimento”* e se opõe aos seus discursos de legitimação, aplicações e estruturas institucionais.

Para Acosta e Gudynas (2011, p. 71) o Bem Viver é: “[...] uma resposta às limitações das ideias e aplicações contemporâneas de desenvolvimento [...] é uma visão para o futuro, por que deseja deixar para trás esse desenvolvimento convencional e ensaiam-se novas perspectivas outro tipo de valoração da sociedade e do meio ambiente”.

O *Bem Viver* tem por base direitos ou “princípios éticos-morais”, que visam um desenvolvimento pensado no “bem-estar da humanidade”. Implica em uma ruptura a ideia de progresso, “propõe superar o capitalismo” e a apropriação da natureza para alimentar um “desenvolvimento” entendido como crescimento econômico, substituindo o conceito da cultura eurocêntrica colonizadora/dominante de desenvolvimento, o “Viver Bem” e “Boa Vida”. (ACOSTA, 2012, p. 204; ACOSTA; GUDYNAS, 2011; WALSH, 2009).

Ressurge assim, revitalizada e inserida às demandas sociais contemporâneas a filosofia dos antepassados dos povos originários, ou seja, o conceito equatoriano do *Sumak Kawsay* (em quéchua) e o boliviano *Suma Qamaña* (em aymará), ou *Bem Viver*, cujas propostas objetivam romper com as falhas abertas pelo desenvolvimento e crescimento econômico neoliberais

Esta perspectiva do Bem Viver relacionada aos princípios da *Interculturalidade* se apresentam enquanto princípios orientadores para um outro *pensar/ser/estar* “desenvolvimento”, como *possibilidades* teórico-metodológicas para diálogos e interações entre saberes/conhecimentos *das/para/com* as diversidades (*pró*)vocando a percepção e adoção olhares/leituras/práticas decoloniais na busca e construção de outros territórios e territorialidades (FONTOURA et al, 2016).

Nesta direção de reflexão em torno da colonialidade, perspectivas de desenvolvimento e as culturas, Mignolo (2008) aponta como a única maneira de pensar decolonialmente, a *identidade em política*. Este é o horizonte de um projeto político que se desvincula do quadro eurocêntrico da teoria política e da economia política ao mesmo tempo em que autoriza e confere poderes a decolonização das subjetividades raciais colonizadas. Uma orientação decolonial de pensar e agir, uma opção decolonial de *desobediência epistêmica*, pois se desvincula dos genuínos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento.

A escola que, no passado, muito contribuiu para a perda da cultura, hoje vem sendo um veículo de propagação e fortalecimento dos conhecimentos e principalmente, de reafirmação e valorização étnica Laklãnō-Xokleng, pois ela busca trabalhar com os sábios, sábias, anciões e anciãs de nossa comunidade os saberes tradicionais. (TSCHUCAMBANG, 2018, p.24-25)

A desobediência epistêmica apresentada por Mignolo (2008, p. 291) não conduz a negação ou o abandono do que já foi produzido e institucionalizado, pois “hoje não há algo fora do sistema; mas há muitas exterioridades, quer dizer, o exterior construído a partir do interior para limpar seu espaço imperial”. Mas constrói a substituição da geo-política de Estado de conhecimento produzida sobre a lógica imperialista moderno-racional pela geo-política de Estado de pessoas.

Neste sentido, ao tratarmos a premência ao reconhecimento identitário dos povos indígenas e o direito à diferença, perfazemos a dimensão de que “identidade implica a alteridade, assim como a alteridade pressupõe diversidade de identidades, pois é na interação com o outro não-idêntico que a identidade se constitui” (BANIWA, 2006, p.49). assim, “a identidade étnica [...] como cidadania reconhecida pela sociedade e pelo Estado”, conduz a lugares nos quais a questão indígena possa ter “[...] um espaço próprio de autonomia e de liberdade para que se decida como viver nesse mundo atual com todas as suas vantagens e desvantagens” (BANIWA, 2006, p.21).

O que se apresenta aqui é a *autodeterminação*³⁹, como *tempo/espaco* de debates, via para a efetivação de *lugares* dentro da estrutura nacional, de tal forma que estes povos,

³⁹ A disposição do direito à autodeterminação e participação dos Povos Indígenas encontra-se estabelecida na Convenção 169 da OIT, que dispõe sobre o respeito ao controle do próprio desenvolvimento e acentua a participação nos programas de desenvolvimento nacional e regional que

em defesa de seus modos de *ser* possam *ter* lugar, como forma de afirmação identitária. Espaço para promover políticas públicas *de/em/para* o desenvolvimento destes povos, reconhecendo-os como sujeito de direitos, assegurando sua soberania, sua cultura e modo de viver condição primordial para garantia de sua existência, necessidade fundamental para a sua promoção e desenvolvimento das diferentes etnias.

Desta forma, a projeção do futuro encontra respaldo no que foi silenciado pelo discurso eurocêntrico. A diferença colonial precisa ser decolonizada dos silêncios da história, pois é nas brechas das feridas da história, nas memórias e experiências coloniais que as práticas comunitárias podem e devem ser fortalecidas pela “identidade em política”.

2.4 INTERCULTURALIDADE E (DE)COLONIALIDADES: PRÁXIS DO IN-SURGIR, RE-EXISTIR E RE-VIVER

Para Candau (2008, p.46-47), “a questão da diferença assume importância e se transforma em um direito, não só pelo direito dos diferentes serem iguais, mas o direito de afirmar a diferença em suas diversas especificidades”. Desconstruir a padronização é lutar contra todas as formas de desigualdades presentes na sociedade reconhecendo a diferença como elemento da construção da igualdade. Para Santos (1997, p.122) “temos direito a reivindicar a igualdade sempre que a diferença nos inferioriza e temos direito de reivindicar a diferença sempre que a igualdade nos descaracteriza”.

Nas últimas décadas do século XX, a cultura tornou-se conceito estratégico para a definição de identidades e alteridades no mundo contemporâneo, vasto campo de lutas e contradições na afirmação da diferença e exigência de reconhecimento como fruto de intensos processos de dominação, desigualdades e de exclusão produzidos pelo desenvolvimento capitalista (SANTOS; NUNES, 2003).

Neste contexto, surge o multiculturalismo como uma forma política de tolerância à diferença, no intuito de “respeitar as diferenças integradas num ambiente unitário que não as anule” (FLEURI, 2003, p.17). Multiculturalismo, segundo Santos e Nunes (2003, p. 30),

os afete. Reconhece ainda as aspirações dos povos indígenas em assumir o controle de suas instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, mantendo e fortalecendo suas identidades, línguas e religiões, no âmbito dos Estados onde se encontram. Ao defender esta participação de forma efetiva, “[...] o que a norma internacional busca é precisamente, através da consulta, reverter a história de marginalização e exclusão que os povos indígenas sofreram” (CEPAL, 2015, p. 27). Esta Convenção foi ratificada pelo governo brasileiro em 2003, por meio do Decreto nº 5.051/2004. Contudo, mesmo com o efeito vinculante, que obriga os Estados que a ratificaram a cumprir seus dispositivos, no Brasil, ainda não há qualquer previsão legal que regulamente o procedimento para consulta prévia.

[...] é um conceito eurocêntrico, criado para descrever a diversidade cultural no quadro dos Estados-Nação do hemisfério norte e para lidar com a situação resultante do afluxo de imigrantes vindos do sul para um espaço europeu sem fronteiras internas, da diversidade étnica e afirmação identitária das minorias nos EUA e dos problemas específicos de países como o Canadá, com comunidades linguísticas ou étnicas territorialmente diferenciadas. [...] um conceito de que o Norte procura impor aos países do Sul um modo de definir a condição histórica e identidade destes.

O reconhecimento das sociedades multiculturais abriu novas perspectivas epistemológicas sobre o *direito à diferença e compreensão das relações entre culturas*, confluindo numa série de concepções e perspectivas ocasionando uma polissemia terminológica⁴⁰. Neste trabalho socializamos duas: a assimilacionista e a diferencialista apresentadas por Candau (2009), base de diversas propostas nas sociedades hodiernas.

O multiculturalismo assimilacionista compreende a sociedade multicultural – sentido descritivo – como um *espaço* em que não há igualdade de oportunidades para todos. Há grupos que não tem o mesmo acesso a determinados serviços, bens e direitos como os de outro grupo, em geral os de classe média ou alta, brancos e com elevado grau de escolarização. Uma política assimilacionista favorece que todos sejam integrados e incorporados à cultura hegemônica. Contudo, não se modifica a matriz da sociedade, assimilam-se os grupos marginalizados aos valores, mentalidades e conhecimentos socialmente valorizados defendendo a construção de uma *cultura comum*, deslegitimando saberes, valores, línguas e crenças reproduzindo uma prática integracionista adotada historicamente pelos estados nacionais (CANDAU, 2008, p.50).

A perspectiva diferencialista pauta-se no reconhecimento da diferença para garantir *espaços* de expressão das diferentes identidades culturais, como forma de manter suas matrizes culturais de base. Concebe que ao enfatizar a assimilação se nega ou silencia a diferença. Em alguns casos compartilha de uma visão estática e essencialista de formação das identidades culturais, enfatiza o acesso a direitos sociais e econômicos, privilegia a formação de *comunidades culturais homogêneas* com suas próprias organizações constituindo verdadeiros *apartheids* socioculturais (CANDAU, 2008, p.51).

⁴⁰ O multiculturalismo aponta simultaneamente ou alternativamente para uma descrição e projeto. Como descrição pode referir-se à “existência de uma multiplicidade de culturas no mundo”, “à coexistência de culturas diversas no espaço de um mesmo Estado-nação” e “à existência de culturas que se interinfluenciam tanto dentro como para além do Estado-nação.” Como projeto, refere-se a um “projeto político de celebração ou reconhecimento dessas diferenças”. Em sociedades multiculturais, há multiculturalismos diversos. Por sua vez, o adjetivo “intercultural” tem sido utilizado para indicar realidades e perspectivas incongruentes entre si: há quem o reduz ao significado de relação entre grupos “folclóricos”; há quem amplia o conceito de interculturalidade de modo a compreender o “diferente” que caracteriza a singularidade e a irrepetibilidade de cada sujeito humano; há ainda quem considera interculturalidade como sinônimo de “mestiçagem” (SANTOS; NUNES, 2003, p. 28; FLEURI, 2004, p.17).

O multiculturalismo traz contribuições na perspectiva do *reconhecimento da diversidade cultural*, principalmente no que se refere à política da diferença⁴¹. Todavia, sua proposta apresentou uma série de críticas e riscos⁴²: negação dos factíveis encontros e interações culturais de forma a delimitar e reforçar as diferenças – guetificação; estímulo à fragmentação da vida social; ausência de valores universais - forma relativista de legitimar barbáries nos guetos sociais independentes; diferentes grupos considerados objetos de estudo e não sujeitos; uma nova forma de racismo negada, que respeita, mas não integra. Legitima um conceito eurocêntrico com tendência a ser descritivo e apolítico suprimindo os problemas das relações de poder, exploração, desigualdades e exclusões; problemas estratégicos no emprego de conceitos hegemônicos, eurocêntricos (SANTOS; NUNES, 2003; OLIVEIRA, 2012).

Neste contexto, pertinente se faz a diferenciação entre diálogo multicultural e diálogo intercultural realizada por Dussel e citada por Damázio:

O primeiro exige a aceitação de certos princípios procedimentais ocidentais que devem ser acatados por todos os membros da comunidade, permitindo ao mesmo tempo a diversidade valorativa cultural (ou religiosa). Politicamente isto significa aceitar o Estado liberal multicultural, sem questionar que sua estrutura, tal como se institucionaliza no presente, é a expressão da cultura ocidental e restringe a possibilidade de sobrevivência de todas as demais culturas. O diálogo intercultural, diferentemente, deve ser transversal, isto é, deve partir de outro lugar, além do mero diálogo entre os eruditos do mundo acadêmico ou institucionalmente dominante (DAMÁZIO, 2008, p. 79-80).

A proposta intercultural surge como possibilidade de completar este “vazio” deixado pelo multiculturalismo visando à transformação das culturas por meio da *interação e diálogo intercultural*, em busca do reconhecimento da diversidade cultural e étnica via *saberes/conhecimentos*, que integrem as diversidades. Situa-se “em confronto com todas as visões diferencialistas, que favorecem processos radicais de afirmação de identidades culturais específicas, assim como com as perspectivas assimilacionistas, que não valorizam a explicitação da riqueza das diferenças culturais” (CANDAU, 2008, p.51).

Nas atuais sociedades os processos de hibridização cultural são intensos e mobilizadores de identidades abertas e em constante construção. Condição fundamental de

⁴¹ Para Boaventura de Souza Santos (2003), é importante que se distingam as formas conservadoras/reacionárias do multiculturalismo das progressistas/inovadoras. Maior aprofundamento em Santos (2003, p. 11).

⁴²Para aprofundamento, investigar: SIDEKUM, Antonio. *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Ijuí, 2003; SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2003.; CANDAU, Vera Maria. Direitos Humanos, Educação e Interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*. v.13 n.37. jan/abr. 2008. p.45-185.; DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. *Multiculturalismo versus Interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito*. *Revista Desenvolvimento em Questão*. Editora Unijuí. Ano 6. n. 12. jul./dez. 2008. p. 63-86. FLORES, Joaquin Herrera. *Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência*. *Revista Sequência: estudos jurídicos e políticos*. Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC. v.23 n.44, 2002. p.9-30.

uma interculturalidade, que propõe orientar processos permanentes e inacabados, com o intuito de abertura de vias para uma construção democrática - cidadania intercultural, e não apenas, uma convivência tolerante e pacífica dentro de um mesmo contexto social.

Para Santos, enquanto os direitos humanos forem concebidos como universais tenderão a operar como um “localismo globalizado”⁴³, constituindo um instrumento de “choque de civilizações”, na qual a abrangência global é obtida à custa da legitimidade local. Este universalismo é herança de matriz hegemônica da modernidade, onde apenas a cultura ocidental se formula como universal. Para poderem operar sob via de uma concepção emancipatória, como globalização contra hegemônica é preciso aumentar a consciência da incompletude cultural e, portanto, a necessidade da interação, e, nesta perspectiva “os Direitos Humanos têm de ser reconceitualizados como interculturais” (SANTOS, 2006, p. 441-442). Para Walsh, educadora e pesquisadora equatoriana,

[...] a interculturalidade significa - em sua forma mais geral - o contato e intercâmbio *entre culturas* em condições de equidade, em condições de igualdade. Tal contato e intercâmbio não devem ser pensados simplesmente em termos étnicos, mas a partir da relação, comunicação e aprendizagem permanentes entre pessoas, grupos, conhecimentos, valores, tradições, diferentes lógicas e racionalidades, destinada a criar, construir e promover o respeito mútuo, e pleno desenvolvimento das capacidades dos indivíduos e coletivos acima de suas diferenças culturais e sociais. Em si, a interculturalidade tenta romper com a história hegemônica de uma cultura dominante e outras subordinadas e, assim, fortalecer as identidades tradicionalmente excluídas para construir, tanto na vida cotidiana como nas instituições sociais, um com-viver de respeito e legitimidade entre todos os grupos da sociedade. [...] Em si, a interculturalidade tem um papel - crítico, central e prospectivo em todas as instituições sociais – de reconstruir passo a passo sociedades, estruturas, sistemas e processos (educacionais, sociais, políticos, jurídicos e epistemológicos) e de acionar entre todas as relações, atitudes, valores, práticas, conhecimentos e habilidades fundamentados em respeito e igualdade, no reconhecimento das diferenças e da convivência democrática que, que em si mesma é muitas vezes conflituosa (WALSH, 2009, p. 41-42, tradução nossa)⁴⁴.

⁴³ Santos (2006) distingue formas de globalização, o localismo globalizado - onde determinado fenômeno local é globalizado, o globalismo localizado - impacto específico das práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, sendo (des)estruturadas e (re)estruturadas para responder aos imperativos transnacionais e o cosmopolitismo espaço de interação transnacionais na defesa de interesses comuns.

⁴⁴ Como concepto y práctica, proceso y proyecto, la interculturalidad significa - en su forma más general – el contacto e intercambio *entre culturas* en términos equitativos; en condiciones de igualdad. Tal contacto e intercambio no deben ser pensados simplemente en términos étnicos sino a partir de la relación, comunicación y aprendizaje permanentes entre personas, grupos, conocimientos, valores, tradiciones, lógicas y racionalidades distintas, orientados a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos y colectivos, por encima de sus diferencias culturales y sociales. En sí, la interculturalidad intenta romper con la historia hegemônica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluídas para construir, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un con-vivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad. [...] En sí, la interculturalidad tiene el rol – crítico, central y prospectivo em todas las instuciones sociales – de reconstruir paso a paso sociedades, estructuras, sistemas y procesos (educativos, sociales, políticos, jurídicos y epistêmicos), y de acionar entre todos relaciones, actitudes, valores, prácticas, saberes y conocimientos

A interculturalidade alude a um tipo de sociedade emergente onde as comunidades étnicas, grupos sociais, políticos e/ou religiosos se reconhecem em suas diferenças e buscam mútua compreensão e valorização. Supõe a busca de instâncias dialogais focada na aceitação e colaboração entre as culturas como uma proposta teórica a responder desafios de uma sociedade pluricultural válida para sentar as bases de uma forma de convivência (ASTRAIN, 2003). Saber viver e *saber (con)viver* se confluem diretamente como bases do reconhecimento da diversidade cultural - condição de se *in-surgir*, *re-existir* e *re-viver*⁴⁵ - práxis de humanização, descolonização e interculturalidade.

Segundo Fonet-Betancourt (1994), o diálogo intercultural pressupõe sujeitos que se interpelam reciprocamente, não sendo esta possível numa relação na qual o Outro é mero objeto de interesse ou pesquisa. Condiciona também que, os sujeitos subalternizados se unam para romper a divisão moderna entre sujeitos e “objetos” de conhecimento. Trata-se de forjar *outros* caminhos de produção do conhecimento via diálogo entre a episteme moderna e *outras epistemes*. Isto se dá de tal forma que o desenvolvimento de um pensamento crítico transdisciplinar não terá como referência fundante a episteme moderna, mas as epistemes que foram historicamente marginalizadas.

[...] a relação entre a cultura europeia e as outras culturas se estabeleceu e, desde então, se mantém como uma relação entre ‘sujeito’ e ‘objeto’. Bloqueou, em consequência, toda relação de comunicação e de intercâmbio de conhecimentos e de modos de produzir conhecimentos entre as culturas, já que o paradigma implica que entre ‘sujeito’ e ‘objeto’ não possa haver senão uma relação de exterioridade. E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter ‘sujeitos’. As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar ‘sujeitos’. Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, de fato inferiores por natureza. Só podem ser ‘objeto’ de conhecimento ou de práticas de dominação. Nessa perspectiva, a relação entre a cultura europeia e as outras culturas se estabeleceu e, desde então, se mantém como uma relação entre ‘sujeito’ e ‘objeto’ (QUIJANO, 1992, p.443).

Podemos identificar aqui uma espécie de *epistemicídio*, ou seja, “[...] a destruição de algumas formas de saber locais à superiorização de outras, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas” (SANTOS; MENEZES, 2009, p. 49).

fundamentados en el repeto e igualdad, el reconocimiento de las diferencias y la convivencia democrática que, por la misma realidad social, es muchas veces conflictiva (WALSH, 2009, p. 41-42).

⁴⁵ Aprofundamento em: WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e Pedagogia Decolonial: *in-surgir*, *re-existir* e *re-viver*. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009, p. 12-43.

Este ambiente é conflitante, todavia, é mais um conflito dialético do que um conflito contraditório, pois reflete situações conflitantes concretas pelas quais passa uma cultura no transcurso do seu desenvolvimento. Assim, a *dialética entre tradição e inovação* forma parte do fluxo vital de cada cultura, dependendo essencialmente da práxis de seus membros. A transformação se dá no (re)contextualizar *olhares/leituras de* identidades, singularidades e universalidades na multiplicidade de tradições, saberes, religiosidades, organizações políticas e jurídicas.

Este é um dos desafios da/na atualidade regional do Vale do Itajaí, para o qual esta pesquisa busca a contribuição de sinalizações e referenciais com vistas a uma equação possível, qualitativa e equânime entre e para com os diferentes grupos e sujeitos – cidadãos que o constituem.

Neste contexto, o diálogo é chave hermenêutica em *possibilitar* o desocultar histórias de colonialismo, pressuposto no criar condições para que os povos falem com voz própria. Segundo Fornet-Betancourt (1994) “deixar que o outro libere sua palavra”. Para o autor, o diálogo intercultural continua sendo,

[...] o desafio que historicamente estamos obrigados a assumir; porque é – ao menos momentaneamente - a única alternativa que promete nos conduzir à superação efetiva de formas de pensar que, de uma ou outra maneira, resistem ao processo da argumentação aberta, ao condensar-se em posições dogmáticas, determinadas somente a partir de uma perspectiva monocultural. Resumindo: o diálogo intercultural nos parece ser hoje a alternativa histórica para emprendermos a transformação dos modos de pensar vigentes (FORNET-BETANCOURT, 1994, p.19).

A interculturalidade se apresenta hoje como um tema paradoxal. Por um lado, com perspectivas da *descolonização do saber, poder, ser e viver – espaço/lugar* de promoção de relações de interação entre sujeitos capazes de construir processos de subjetivação plurais polissêmicos - formas de reconhecimento da diversidade cultural e desconstrução de padrões culturais coloniais modernos. Por outro lado, pode se insurgir como forma de reeditar novas formas de sujeição e subalternização desconsiderando contextos sociopolíticos de subalternização ou de adequação de forma funcional as novas estratégias globalizantes de dominação (FLEURI; COPPETE; AZIBEIRO, 2010).

A partir de uma análise comprometida dos Direitos Humanos, Flores aposta numa racionalidade de existência, como modo de uma resistência ativa ao discurso dominante, projetando um campo possível da *práxis intercultural* como *espaço/lugar* de “uma prática, pois, criadora e re-criadora de mundos, que esteja atenta às conexões entre as coisas e as formas de vida e que não nos prive de ‘outros ecos que habitem o jardim’” (FLORES, 2002, p.30).

A perspectiva intercultural, ao desvelar as estruturas sociais, políticas e epistêmicas da colonialidade, em suas relações de poder enraizadas na racialização, no conhecimento

eurocêntrico e na inferiorização de alguns seres humanos e suas respectivas culturas, busca desafiar e derrubar este mecanismo. A *decolonialidade do poder, do saber, do ser e da mãe natureza* é condição básica para a promoção de relações humanas e igualitárias entre diferentes grupos socioculturais (OLIVEIRA, 2012). No caso da América Latina, a exigência da interculturalidade faz parte de sua história social e intelectual, como se pode perceber nas lutas ininterruptas dos povos indígenas e afro-americanos em território latino-americano, particularmente na região andina. Desafios para a promoção de uma educação intercultural em perspectiva crítica e emancipatória, que respeite e promova os Direitos Humanos e articule questões relativas à igualdade e à diferença integram a pauta em vigor.

Candau, dialogando com a proposta de Boaventura, faz apontamentos nesta direção: a desconstrução do universo dos preconceitos e discriminações; questionamento do caráter monocultural e etnocêntrico na escola e políticas educativas; articulação entre igualdade e diferença nos projetos e ações pedagógicas; valorização das diferenças culturais; percepção dos processos de hibridização - novas identidades culturais; promoção de experiências de interação sistemática com os “Outros”; emponderamento dos sujeitos e atores sociais; formação de uma cidadania aberta e interativa; reconhecimento das assimetrias de poder entre os diferentes grupos culturais; abordagem dos conflitos e promoção de relações solidárias (CANDAU, 2008).

Para Santos, as novas conceituações dos direitos humanos ressaltam a necessidade do diálogo intercultural, e a partir deste a hermenêutica diatópica que objetiva “ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro noutra. Nisto reside seu caráter diatópico” (1997, p. 116).

A formação de *sujeitos de direito*. Grande parte dos cidadãos latino-americanos tem pouca consciência que são sujeitos de direitos. No caso brasileiro, possuem visão de direito como dádiva, consciência de uma cultura paternalista e autoritária. Outra dimensão é o *favorecimento de processos de emponderamento*. Este tem uma dimensão coletiva envolvendo e favorecendo a organização de grupos sociais minoritários, discriminados, marginalizados e atores sociais, que historicamente tiveram menos poder de influírem nas decisões e processos coletivos.

A partir destas dimensões tem-se o terceiro ponto: os *processos de mudança necessários* para a construção de sociedades verdadeiramente democráticas e humanas. Neste contexto é componente fundamental o resgate da memória histórica – “*educar para o nunca mais*” - romper com uma *cultura de silêncio e impunidade* e construir a identidade de um povo na pluralidade de suas etnias e culturas. Para tal, supõe a utilização de metodologias ativas, participativas e linguagens diversas. Trata-se, portanto de transformar mentalidades,

atitudes, comportamentos, dinâmicas organizacionais e práticas cotidianas de atores sociais e instituições. (CANDAUI, 2010).

Este movimento exige (*res*)significar pensamentos, posturas, imaginários e redefinir competências e práticas - *decolonizar*⁴⁶ - de tal forma que a práxis conduza à novas mentalidades, desafiando tempos, espaços e lugares institucionais historicamente cristalizados, a fim de insurgir a capacidade de acolher e conviver com a diversidade de culturas, conhecimentos e saberes.

A cultura tornou-se um conceito estratégico para a definição de identidades e alteridades no mundo contemporâneo, um vasto campo de lutas e contradições na afirmação da diferença e da exigência pelo seu reconhecimento como fruto de intensos processos de dominação, desigualdades e exclusão produzidos pelo desenvolvimento capitalista (SANTOS; NUNES, 2003, p.28). Nestas sociedades, a negação das diferenças étnicas, processos culturais e cosmovisões gerou marginalização e desigualdades sociais, espaço na qual, os grupos subalternizados busca(ra)m alternativas como base da defesa e promoção de suas identidades e territórios originários.

A interculturalidade é uma proposta teórica destinada a responder aos desafios de uma sociedade pluricultural que, sobretudo, seja válida para sentar as bases de uma forma de convivência (ASTRAIN, 2003). Alude a um tipo de sociedade emergente em que as comunidades étnicas, os grupos e classes sociais se reconhecem em suas diferenças e buscam mútua compreensão e valorização. Supõe-se assim que a busca de instâncias dialogais esteja enfocada na aceitação mútua e na colaboração entre as culturas que se entrecruzam. De tal forma que, “saber viver” e “saber (con)viver” se confluem diretamente como bases do reconhecimento da diversidade cultural como condição de se (in)surgir, (re)existir e (re)viver, como forma da práxis da humanização, decolonização e da interculturalidade.

É um projeto político social e epistêmico, que se apresenta como via a contribuir para uma transformação estrutural, descolonização de mentes e corpos, seres e saberes, sistemas e estruturas que precisa ser entendida como um processo enlaçado numa luta contínua de nações, dependente de ações práticas e insurgentes. Uma luta dirigida a enfrentar

⁴⁶ *Decolonizar*, de acordo com Walsh (2009) trata-se do rompimento com processos de colonização e capitalismo. Não *des*colonizar, pois não se consegue desfazer ou desmanchar todo um processo colonial, não há como fingir que a colonização não existiu e apagar tudo que ela impôs. O que se busca é uma luta constante, uma construção, a busca por alternativas, a fim de traçar um rumo novo para os povos. Suprimir la "s" y nombrar "decolonial" no es promover an anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del "des". No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir to colonial: es decir, pasar de an momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intencion, mas bien, es señalar y provocar an posicionamiento —una postura y actitud continua— de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar "lugares" de exterioridad y construcciones alternativas. (WALSH, 2009, p. 14-15).

construções sociais e imaginárias, subjetivas às sociedades e povos, como forma de (re)pensar a partir de outros parâmetros *espaços/lugares* teórico-metodológicos em construção.

Para Baniwa (2006, p.51), a perspectiva da interculturalidade insurge como proposta para “o diálogo entre diferentes, que se faz presente por meio de diversas linguagens e expressões culturais, visando à superação da intolerância e da violência entre indivíduos e grupos sociais culturalmente distintos”. Deste modo, o reconhecimento do Brasil como um país pluriétnico é a porta de entrada para esta discussão, pois “somente o diálogo intercultural efetivo é capaz de possibilitar a coexistência das lógicas da etnia e da cidadania em um mesmo espaço social e territorial” (BANIWA, 2006, p.89).

Os referenciais de interculturalidade apresentam perspectivas epistemológicas a partir do diálogo e interação entre saberes/conhecimentos *para, das e com* as diversidades, sob uma perspectiva crítica, com projetos e práxis de transformação, intervenção e ação criando condições radicalmente distintas de sociedade, humanidade, conhecimento e vida.

Flores (2002) aposta em uma racionalidade de *re-existência* como resistência ativa ao discurso dominante, projetando através da práxis intercultural o espaço de “uma prática, pois, criadora e re-criadora de mundos, que esteja atenta às conexões entre as coisas e as formas de vida e que não nos prive de “outros ecos que habitem o jardim”” (FLORES, 2002, p.30).

[...] *nossa visão complexa dos direitos aposta por uma racionalidade de resistência*. Uma racionalidade que não nega que é possível chegar a uma síntese universal das diferentes opções relativas aos direitos. E tampouco descarta a virtualidade das lutas pelo reconhecimento das diferenças étnicas ou de gênero. O que negamos é considerar o universal como um ponto de partida ou um campo de desencontros. Ao universal há de se chegar – universalismo de chegada ou de confluência – depois (não antes) de um processo conflitivo, discursivo de diálogo ou de confrontação no qual cheguem a romper-se os prejuízos e as linhas paralelas. Falamos do entrecruzamento, e não de uma mera superposição de propostas. [...] Por isso, propomos um tipo de prática, nem universalista e nem multicultural, mas *intercultural*. Toda prática cultural é, em primeiro lugar, um sistema de superposições entrelaçadas, não meramente superpostas. Esse entrecruzamento nos conduz até uma prática dos direitos, inserindo-os em seus contextos, vinculando-os aos espaços e às possibilidades de luta pela hegemonia e em estrita conexão com outras formas culturais, de vida, de ação, etc. Em segundo lugar, induz-nos a uma prática social nômade, que não busque “pontos finais” ao acúmulo extenso e plural de interpretações e narrações, e que nos discipline na atitude de mobilidade intelectual absolutamente necessária, em uma época de institucionalização, regimentação e cooptação globais. E, por último, caminharíamos para uma prática social híbrida. Nada é hoje “puramente” uma coisa só. [...] (FLORES, 2002, p. 20-28)

A perspectiva intercultural, ao desvelar as estruturas sociais, políticas e epistêmicas da colonialidade, e/m relações de poder enraizadas pela racialização, conhecimento eurocêntrico e inferiorização de alguns seres e suas respectivas culturas, busca desafiar vias

a decolonialidades do poder, do saber, do ser, enquanto condição imprescindível para promoção de relações mais humanas e igualitárias entre diferentes grupos socioculturais.

Assim, criam-se *possibilidades* históricas para a assunção de sujeitos de direitos, base para se construir uma convivência social onde a diferença e a igualdade possam se entender constituindo estratégias para enfrentar colonialidades - ferramenta crítica para a construção de caminhos decolonizantes frente a propostas (inter)civilizatórias - uma sociedade radicalmente distinta.

Neste contexto, os referenciais da Interculturalidade se apresentam enquanto *luzes* em meio à sombras históricas – *possibilidades* teórico-metodológicas para diálogos e interações entre saberes/conhecimentos das, para e com as diversidades, questionando e desafiando a percepção e adoção de *outros* olhares/leituras via caminhos em/de abertura à viabilidade de processos decoloniais, traços a abrir e transpor fronteiras na busca da construção de outros territórios e territorialidades, (des)construindo subalternidades históricas.

2.5 SÍNTESE

Para Galeano (2011, p. 25), “A história é um profeta com o olhar voltado para trás: pelo que foi, e contra o que foi, anuncia o que será”. Remontar elementos históricos, especialmente contextos sociais, econômicos e políticos envolve diversos fatores (sociais, culturais, econômicos) em suas relações de poder.

Este novo padrão de poder articulado entre a colonização do poder, isto é, a ideia de raça como fundamento da classificação e dominação social; o capitalismo como padrão de exploração; o Estado como forma de controle da autoridade coletiva e o eurocentrismo como forma de controle da intersubjetividade e modo de produzir o conhecimento, constituem a América Latina posterior: uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista dependente e periférica desde o princípio, desde a origem da Modernidade (DUSSEL, 1994; QUIJANO, 2000).

Em contextos consolidados por processos históricos de aculturação e integração a *uma* concepção de desenvolvimento que nega sua *identidade*, criminaliza seu modo de viver e ainda se reproduz por lógicas colonialistas e processos civilizatórios enraizados historicamente, os indígenas exigem uma ação política oficial efetiva⁴⁷ para garantir sua sobrevivência,

⁴⁷ Ricardo Verdum, argumenta que a base das políticas públicas são os direitos garantidos pela Constituição Federal. Contudo, quando se trata de orçamento está longe ou inexistente das práticas e de participação dos povos indígenas, mesmo com os discursos oficiais repletos de palavras como “direitos, promoção, participação, autonomia e transparência”. Ricardo aponta que o fortalecimento do protagonismo indígena é pré-requisito para superação do modelo tutelar e autoritário do Estado

Neste sentido, pensar desenvolvimento em nível nacional, regional ou local, nos remete a revisitar o enfrentamento do paradoxo global/local - um desafio para reinventar um presente para um futuro sustentável na cartografia da globalização. Isto perpassa necessariamente na relação com as sociedades pluriétnicas, implicando em integrá-las “[...] progressivamente o que lhes interessa da civilização moderna, sem desintegrar suas identidades essenciais” (STROH, 2001, p.11).

O Etnodesenvolvimento, como referencial teórico metodológico e político, tem se apresentado enquanto um contraponto crítico as políticas desenvolvimentistas e ao etnocídio, possui *possibilidades* para se pensar neste sentido. Perfaz, via referenciais de *interculturalidade* perspectivas metodológicas para o diálogo/interação entre *saberes/conhecimentos das, para e com* as diversidades, questionando e desafiando a percepção e adoção de *outros olhares/leituras* via caminhos em/de abertura à viabilidade de processos decoloniais, *traços a abrir e transpor* fronteiras na busca da construção de *outros territórios*, (des)construindo subalternidades históricas.

Este que pode ser o caminho para o reencontro com sua história e sua origem e pode significar um reencontro consigo mesmo, “*única possibilidade de seu desenvolvimento pleno, justo, democrático e igualitário diante da diversidade étnica e cultural de seu povo*” (BANIWA, 2006, p.38).

Neste entendimento o próximo capítulo busca discutir e trazer referenciais envolvendo concepções de território, territorialidade e memória, enquanto contextos materiais e imateriais – ferramentas a contribuir na identificação e emissão de *possibilidades* históricas, culturais e ontológicas com vistas a processos de decolonização - insurgência de vivências em direito, equidade e dignidade – outros *tempos, espaços e lugares* para as populações tradicionais historicamente acometidas por diferentes e contínuos processos de genocídio e etnocídios impetrados por humanos em solo latino-americano.

brasileiro (BANIWA, 2011). Para Baniwa (2011, p.88-89), não há ocupação adequada e efetiva dos diversos espaços de participação. O desafio está diretamente ligado a uma mudança para integração do direito a autodeterminação dos povos indígenas na política indigenista oficial, “Disputar e ganhar espaço aí repercute diretamente na tão desejada autonomia territorial e na capacidade de autodeterminação individual e coletiva dos indígenas”

3 TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES: TECITURA DE HISTÓRIAS E/M MEMÓRIAS

A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens. (LE GOFF, 2013, p. 477)

Enquanto espaço vivido, o território, é um sistema integrado de modos de viver, sentidos, relações e pertencimento de todos os seres que nele encontram, de modo que espaço, tempo e lugar são indissolúvelmente ligados. Assim, ao compreender o território enquanto produto de uma relação da sociedade no espaço, que em sua multidimensionalidade, tece redes de valores e significações materiais e afetivas aos lugares, define e reforça sentimentos de pertencimento, bem como fronteiras sociais entre coletividades.

As memórias coletivas de um povo são lugares de significados, encontros, de tessitura da identidade, agrega as experiências vividas por um grupo em um espaço vivido. Construtoras de identidades e representações, as narrativas da memória são uma arena em disputa, marcada por hierarquias e classificações alicerçadas por meio da imposição violenta do poder. Entretanto, se insurgem como instrumento e/m processos de resistência à processos de esquecimento e subalternização de grupos.

Neste sentido este capítulo busca trazer alguns fios teóricos quanto aos conceitos de território, memória e identidade, entrecruzando-se a dinâmicas e contextos abordados neste trabalho.

3.1 RELAÇÕES E/M MUNDOS VIVIDOS E SISTEMAS PERCEBIDOS: CONCEBENDO TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES

No território há uma trama em que se entrelaçam grupos humanos, comunidades, com histórias, culturas e/m territorialidades distintas. Nesta dinâmica interrelacional alteridades e *identidades vão se constituindo*. Histórias e memórias são construídas, transformadas a partir das interações com as condições socioespaciais. “O homem e suas extensões constituem um sistema inter-relacionado. É um erro agir como

se os homens fossem uma coisa e sua casa, suas cidades, sua tecnologia, ou sua língua, fossem algo diferente (HALL, 1996, p.166).

Haesbaert (2004) compreende três aspectos na construção do territorial. O político, onde o território é um espaço delimitado e controlado sob o qual se exerce um determinado poder – são relações espaço-poder, podendo ser jurídico-políticas quando institucionalizadas. Em geral essa concepção é relacionada ao poder político do Estado. Econômico, que enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, onde o território é concebido como fonte de recursos, espaço de produção na relação capital-trabalho, um produto da divisão territorial do trabalho. E, cultural, que prioriza a dimensão simbólica, enquanto produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido.

Portanto, a produção/construção do território compreende a “[...] criação de significados, de cultura” (HAESBAERT, 2004, p.116). O território responde: “... pelo conjunto de nossas experiências ou, em outras palavras, relações de domínio e apropriação, no/com/atraves do espaço” (HAESBAERT, 2004, p. 78).

Na geografia humana, o conceito de território vai receber forte influência das visões de Friederich Ratzel, ao associar a concepção de território ao campo político de atuação do Estado no exercício de poder da soberania. Esta concepção do território estatal se aproxima da concepção do território cartesiano “uma entidade, uma parte situada no espaço (lugar) situado dentro de um espaço fechado, um polígono formado de fronteiras” (BONNEMAISON; CAMBREZY, 1996, p. 7).

Ratzel define o território como “um espaço qualificado pelo domínio de um grupo humano, sendo definido pelo controle político de um âmbito espacial”. Ou seja, uma visão política do território elaborada na relação entre sociedade-espaço com base nas relações de poder do Estado-nação. Uma geografia política que concebe o território a partir da visão do *locos* do exercício de poder do Estado.

O conceito de espaço vital elaborado por Ratzel, traz um elo entre a dimensão natural (biológica) e a dimensão política da territorialidade. Uma concepção que percebe o território enquanto fonte de recursos para as necessidades vitais da reprodução social. Assim, os espaços vitais da geografia biológica, com recursos disponíveis imprescindíveis para reprodução social de um grupo social, são relacionados a realidade territorial do Estado.

Para Raffestin (1993), com raras exceções, a geografia política do século XX, fundada nas ideias de Ratzel, foi uma geografia de Estado. Mesmo entendendo que o Estado é um núcleo de poder, assim como proposto pelo pensamento ratzeliano, Raffestin ressalta os múltiplos poderes que se manifestam nas estratégias regionais ou locais, para além de uma visão geográfica unidimensional. O poder político não está

todo refugiado no Estado, ele encontra sua forma mais acabada no Estado, mas isso não implica em descaracterizar o poder de outras comunidades/coletividades.

O poder político é congruente a toda forma de organização – estas que se desenvolvem num quadro espaço-temporal e servem para organizar e desorganizar. Esta dimensão amplia a geografia de Estado a uma geografia política, concebe outras formas de poder político para além do Estado. “há uma ruptura entre a dinâmica que se pode conceder a esse poder estatal e as formas que se pode observar no campo operatório de um território” (RAFFESTIN, 1993, p.17). Esta geografia do Estado “foi um fator de ordem ao privilegiar o concebido, em detrimento do vivido. Só a análise relacional pode ultrapassar essa dicotomia concebido-vivido” (RAFFESTIN, 1993, p.22).

Ao analisamos o território a partir do poder, é necessário ampliar a visão materialista do território, os laços entre poder e território imprimem uma dimensão simbólica tanto material quanto imaterial. “[...] o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem estritamente cultural” (HAESBAERT, 2004 p. 79). De acordo com Raffestin (1993) o território pode ser considerado como o espaço informado pela semiosfera [esfera da produção de significados].

Para Sack (1986) a delimitação de um espaço se torna um território “somente quando suas fronteiras são utilizadas para afetar o comportamento através do controle do acesso”. Neste sentido, nem todo espaço delimitado é compreendido como um território. Segundo Raffestin (1993), ao apropriar-se de um espaço, o ator o territorializa, “O espaço vem, portanto, primeiro, ele é preexistente a toda ação”. Estas definições nos trazem algumas distinções entre as noções de espaço e território. Deste modo, *o território é produto de uma relação da sociedade no espaço*.

As relações humanas no espaço, as ações projetadas no território, são as territorialidades constituídas no espaço-tempo, “[...] o território é uma construção social, histórica, relacional e está sempre vinculado a processos de apropriação e dominação do espaço e, evidentemente, das pessoas [...]” (SAQUET, 2011, p. 22). Estas concepções nos trazem elementos importantes para compreender a produção dos territórios: a dimensão espácio-temporal “[...] Os territórios resultam do processo de construção histórica *do* e *no* espaço” (SAQUET, 2011 p. 24); um exercício de poder, pois o “*território*, [...] é fundamentalmente um *espaço definido por e a partir de relações de poder*” (SOUZA, 2012 p. 78); e a territorialidade, espaço-sociedade, “é uma expressão geográfica básica do poder social. É o meio pelo qual espaço e sociedade estão inter-relacionados” (SACK, 1986, p. 5).

Para Milton Santos (1997, p. 62) “o território em que vivemos é mais que simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, é também um dado simbólico. [...] A territorialidade não provém do simples fato de viver num lugar, mas da comunhão que com ele mantemos”. Neste sentido, a territorialidade é entendida “como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou homeland” (LITTLE, 2002, p. 3). Estas diferentes combinações do território, funcionais e simbólicas, são concebidas por Haesbaert (2004) diante dos domínios sobre o espaço tanto para realizar funções, quanto para produzir significados.

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI; ROLNIK, 2010, p. 388).

O espaço vivido deve ser compreendido como “um espaço de vida, construído e representado pelos atores sociais que circulam neste espaço” (GOMES, 1996, p.319). Frémont citado nos estudos de Gomes (1996), aborda o estudo das regiões sob o ângulo do espaço vivido, “tomando o espaço como uma dimensão da experiência humana dos lugares” (GOMES, 1996, p.317), na qual dá atenção as redes de valores e significações materiais e afetivas do lugar.

Esta dimensão do espaço revaloriza aspectos esquecidos pela concepção racionalista geográfica que desconsidera as dimensões simbólicas, afetivas e estéticas que os grupos que habitam um espaço a ele conferem. São aspectos que dão sentido e espessura ao espaço, como o sentimento de pertencimento, a dinâmica identitária, as imagens dos lugares, a experiência estética, entre outros. Esta perspectiva visa a análise interpretativa das realidades vividas espacialmente, identificando o lugar enquanto espaço singular e individualizado (GOMES, 1996).

O desafio de compreender o mundo em que se colocam os geógrafos requer também considerar a força dos símbolos, das imagens e do imaginário (...) o domínio do simbólico possui um inegável valor explicativo. (...) Apesar da racionalidade moderna ter conquistado os espaços objetivos das relações sociais, as representações permanecem nos dispositivos simbólicos, nas práticas codificadas e ritualizadas, no imaginário e em suas projeções (CASTRO, 1997, p. 156).

Assim como a abordagem anglo-saxã de *meaning of place* ou *sense of place*, o espaço é considerado como uma dimensão simbólica fundamental da existência humana. Um universo de significações que percebe o espaço em todas as suas acepções de vida. Nesta perspectiva a região é compreendida como um “espaço de pertencimento e inclusão a uma comunidade dada, inscreve também a inteligibilidade do sentimento regional vivido pelos signos identitários” (GOMES, 1996, p. 319).

Na geografia, a paisagem, a região e os lugares são estruturados por uma rede simbólica complexa, composta por valores, de representações e de imagens espaciais vividas (GOMES, 1996). Uma leitura fenomenológica do espaço, das inter-relações do mundo e das significações, que revaloriza a experiência vivida e as relações com o espaço, contextualizadas por meio de instrumentos culturais.

Esta leitura fenomenológica da geografia revaloriza o conceito de *lugar*, entendido como um espaço de pertencimento, um território simbólico de significações culturais. Yi-Fu Tuan, importante teórico desta perspectiva, entende que o lugar encarna a experiência e as aspirações da sua população.

[...] o lugar é uma unidade entre outras unidades ligadas pela rede de circulação; o lugar, no entanto tem mais substância do que nos sugere a palavra localização; ele é uma entidade única, um conjunto “especial” que tem história e significados. O lugar encarna as experiências e as aspirações das pessoas. O lugar não é só um fato a ser explicado na ampla estrutura do espaço, ele é a realidade concreta a ser esclarecida e compreendida sob a perspectiva das pessoas que lhes dão significados (TUAN, 1979, p. 387).

O lugar é vivido a partir das experiências individuais e coletivas com os que partilham os mesmos signos e símbolos, é estruturado a partir dos contatos entre o eu e o outro, onde nossa história ocorre, onde encontramos as coisas, os outros e nós mesmos. Com isso a corporeidade representa um papel importante por constituir a existência do *eu* no tempo e espaço e formar a noção de distância (longe, perto, centro), fatores essenciais para criar elos afetivos, intenções, ações que formam a geograficidade (LIMA; KOZEL, 2009).

O lugar enquanto uma experiência, é um espaço vivenciado gerador de significados geográficos intersubjetivos. Esta experiência, conforme Tuan (1983) se constitui em lugares em diversas escalas. Deste modo, o lugar necessariamente não é um ponto fixo, uma posição, possui diferentes escalas espaço-temporais que podem ser experimentadas nas paisagens, no imaginário, nos rituais, nas memórias, de forma coletiva ou individual.

O lugar pode se referir a uma variedade de escalas, em cada uma delas, em termos experienciais, há um limite característico com

estrutura interna e identidade, no qual o local (insideness) se distingue do estrangeiro (outsideness). [...] Nós, portanto, habitamos em uma hierarquia de lugares, levando-nos ao nível apropriado de resolução de acordo com o contexto particular no qual encontramos a nós mesmos. Cada nível ou estado nasce da experiência das interações mútuas entre homem e ambiente (POCOCK, 1981, p. 337).

Na experiência vivida, espaço, tempo e lugar são indissolivelmente ligados. Os deslocamentos espaciais e a estrutura temporal linear, são movimentos que exigem tempo e ocorrem no espaço, exige um campo espaço-temporal. O lugar é uma parada, uma pausa no movimento que permite o tornar um centro de significados que organiza o espaço do entorno (TUAN, 2011).

O espaço deve ser ordenado para ser habitado. Casas, aldeias e campos são espaços ordenados — “cósmicos” no sentido etimológico da palavra. Além do espaço da vida cotidiana, o que pode ser visto de forma imediata é o vasto espaço. Sobre essa área vaga as pessoas têm experimentado, em graus variados, a necessidade de impor algum tipo de estrutura significativa. A estrutura imposta desta forma não é um simples sistema de referência adaptado às necessidades de orientação; é, primeiramente, um esforço para atribuir valor e significado ao mundo e para situá-lo em lugares definidos. O processo de criação de um cosmo ocorre quando o tempo ilusório é ancorado no espaço, e o espaço é ancorado na realidade mais tangível do lugar. O espaço cósmico não é só um sistema de lugares, mas é ele mesmo um mundo expressivo, um lugar. (TUAN, 2011, p. 7).

Os referenciais das experiências espaciais humanas têm por foco o corpo e sua materialidade no espaço. O espaço é construído de uma relação direta com a experiência, o corpo-sujeito em relação ao mundo que determina sua noção existencial de lugar. O conceito de mundo vivido abre a possibilidade de mobilização de contextos culturais e situações espaço-temporais para a compreensão do ser-no-mundo. (GERALDES, 2011).

A cultura “é o resultado da capacidade que os seres humanos têm de se comunicar entre si por meio de símbolos” (WAGNER; MIKESELL, 2003, p. 28). Ao compreender a cultura como um processo de produção da própria existência humana que traz significados para a compreensão do ser-no-mundo, territórios e territorialidades são constituídas no tecer da existência e das vivências. “A cultura é constituída pelo mundo cotidiano vivido por todos nós e onde todos nos movimentamos, relacionando-nos entre nós e com o entorno. Este mundo vivido acontece num território, cujas territorialidades se definem pelas diferenças culturais e onde o poder se manifesta” (ROCHA; ALMEIDA, 2005, p. 3).

Esta diversidade de modos de ser e viver constituem a cultura e são manifestadas através de suas linguagens, crenças, símbolos, costumes, ritos, alimentação. Estes grupos com características culturais distintas habitam “um território

contínuo com suas diversas territorialidades onde o poder é exercido, onde seu mundo é vivido, percebido e concebido.” (ROCHA; ALMEIDA, 2005, p. 3).

A cosmografia dos grupos com o território envolve “seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (LITTLE, 2002, p.4). Assim, quando os sujeitos materializam no território significados, concepções de mundo, este passa a ser objeto de operações simbólicas (HAESBAERT, 2004). São marcos no espaço onde os valores e sentidos se adensam, promovem laços, relações de pertencimento ao lugar.

De acordo com Bonnemaïson e Cambrèzy (1996, p.10,14),

[...] o poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. [...] Esquecer este princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje [...] É assim que o território cultural precede o território político e com ainda mais razão precede o espaço econômico.

O território entrelaça os tempos de existência, alteridades e territorialidades que se encontram e desencontram. Enquanto espaço vivido, o território, é um sistema integrado de modos de viver, sentidos, relações e pertencimento de todos os seres que nele encontram. “Dimensões simbólicas [que] ultrapassam a visão ocular, temporal e espacial do território físico. São vínculos espirituais e simbólicos que dão sentido à vida e valores ao território” (HAESBAERT, 2004, p. 21).

São lugares que podem ser determinados por dimensões físicas espaciais e podem se alterar no tempo-espaço de acordo com os processos de territorializações (HAESBAERT, 2004). Um sistema de territorialidades que se entrecruzam e uma teia de memórias que guardam as interações e dinâmicas socioespaciais que se transformaram no e pelo tempo.

Desde há, pelo menos, dois mil anos atrás, o povo Xokleng viveu e permaneceu em seu território no sul do Brasil, que corresponde a toda a área da serra entre os planaltos e o litoral sulino. Este território, no qual o povo se estabeleceu, foi vivido e construído a partir dos saberes e crenças desse povo, formando um território tradicional, onde estão inscritos memórias, saberes e práticas.(ACIR CAILE PRIPRA, 2020, p.10)

Deste modo, pode-se identificar as transformações no espaço através da memória, como percebe Little (2002) a história da sua ocupação territorial é guardada na memória coletiva, pois representa um modo de percepção do espaço vivido, vai além das narrativas construídas na e pela história “oficial”, reveste-se de sentidos afetivos, sociais e simbólicos.

3.2 LEMBRANÇAS E/M SEMENTES DE REMEMORAÇÃO: RE-CONHECIMENTO E RE-CONSTRUÇÃO

O território não se perfaz somente na terra, faz parte da memória coletiva. “a terra é aquilo que dá identidade, o estatuto social e o leque de poderes políticos e mágicos aos seres humanos”. (BONNEMAISON, 1980. p. 6). Deste modo, “As identidades individuais e coletivas são fortemente ligadas ao desenvolvimento da consciência territorial” (CLAVAL, 2002, p.24).

Segundo Halbwachs (1990, p. 143) “não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial”. A memória coletiva aglutina lembranças, manifestações identitárias, simbólicas e de pertencimento com a terra/território. Exprime uma cartografia das suas territorialidades e alteridades de/em existência. Através da memória é possível extrair do passado reminiscências da sua caminhada e ancestralidade. Pois, “a lembrança do que aconteceu no passado dá forte valor sentimental a certos lugares” (CLAVAL, 2002, p. 24).

As memórias coletivas estão sempre se modificando e se definindo, não são estáticas. A dinâmica das transformações e relações no território, com o contato com outros grupos sociais, transforma as memórias. Há um dinamismo entre o espaço físico e simbólico.

A memória pode ser entendida como a capacidade que o ser humano tem de conservar e relembrar experiências e informações relacionadas ao passado, sendo estas, parte de processos de interação de cada indivíduo com seu meio. Para Candau (2006) além de uma consciência primária, o ser humano dispõe de uma consciência capaz de intencionalidade e linguagem, pela qual pode conceituar e comunicar sua experiência. Isto permite que tenha consciência de sua memória, podendo atuar para melhorá-la ou mesmo emancipar-se dela.

“A memória é uma evocação do passado” (CHAUÍ, 2003, p. 138). A memória pode ser compreendida por uma dimensão pessoal e introspectiva, que retoma através das lembranças, os sentidos, as percepções, as vivências e as experiências do passado. As lembranças guardam tudo aquilo que não foi esquecido. É um lugar de encontro. Uma experiência do/no tempo que acessa as recordações que reunimos da nossa vida, um registro da nossa história. Assim, a memória é garantia de nossa própria identidade, é constituidora dela.

De acordo com Jacques Le Goff (2013) o conceito de memória nos remete a um fenômeno individual e psicológico que possibilita a atualização de impressões ou

informações passadas. Assim, enquanto fenômeno individual, ela é uma experiência interior e subjetiva passível de ser transmitida pela palavra.

A memória é um fenômeno construído, “O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização” (POLLAK, 1992). A memória escolhe acontecimentos no espaço e no tempo, a partir de suas relações comuns, que, possuem configurações mais intensas quando sobre elas incide o brilho de um significado coletivo (BOSI, 2003). Para Pollak (1989, p. 9), a memória é a,

[...] operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições, irredutíveis. Manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum.

Para Joel Candau (2006, p. 66) não existe memória estritamente individual ou somente coletiva, “El ‘hombre desnudo’ no existe, ya que no hay individuo que no lleve el peso de su propia memoria sin que esté mezclada con la de la sociedad a la que pertenece”. De acordo com Maurice Halbwachs, sociólogo que cunhou teoricamente a memória coletiva no século XX, para termos um conjunto sólido de lembranças, é preciso germinar uma semente de rememoração em um terreno coletivo. Ou seja, “em realidade, nunca estamos sós” (1990), existem tantas memórias quantos grupos existirem.

Halbwachs se baseia na concepção de Durkheim sobre a existência de uma correlação dialética entre as classificações sociais e as mentais. A memória, é compreendida enquanto objeto de estudo como um fato social, de modo que os atos de lembrar e esquecer são associados a um todo social, em um espaço-tempo.

A concepção halbwachiana parte do entendimento de que a memória é sempre construída em grupo, em relação ao outro e ao meio. Contudo, esta também é fruto do sujeito, que está inserido em grupos de referência. Segundo Halbwachs (1990), uma semente de rememoração pode permanecer um dado abstrato, pode, ainda, formar-se em imagem e como tal permanecer ou, finalmente, pode tornar-se lembrança viva. Estes destinos dependem da ausência ou presença de outros que se constituem como grupos de referência. (SCHMIDT; MAHFOUD, 1993).

O grupo de referência é um grupo do qual o indivíduo já fez parte e com o qual estabeleceu uma comunidade de pensamentos, identificou-se e confundiu seu passado.

O grupo está presente para o indivíduo não necessariamente pela sua presença física, mas pela possibilidade que o indivíduo tem de retomar os modos de pensamento e a experiência comum próprios do grupo. Para Seu Alfredo Patté,

Ainda permanecem em minha memória muitas coisas que aprendi. [...] Eu me lembro do nosso lugar do passado as pessoas eram muito boas, tudo era dividido entre as famílias, a caça, a pesca e a coleta [...]. Mesmo sendo menor de idade percebia essa união que havia no meio do meu povo para mim era muito bom (ALAIR NGAMUM PATTÉ, 2015, p.44 – TCCLX)

A vitalidade das relações sociais do grupo dá vitalidade às imagens, que constituem a lembrança. Portanto, a lembrança é sempre fruto de um processo coletivo, necessita de uma comunidade afetiva, e está inserida num contexto social preciso. Esta comunidade afetiva é o que permite atualizar uma identificação com a mentalidade do grupo no passado e retomar o hábito e o poder de pensar e lembrar como membro do grupo. Deste modo, a permanência do apego afetivo a uma comunidade dá consistência às lembranças. (SCHMIDT; MAHFOUD, 1993).

A lembrança, para Halbwachs (1990), é reconhecimento e reconstrução. É reconhecimento, na medida em que porta o "sentimento do já visto". É reconstrução, principalmente em dois sentidos: por um lado, porque não é uma repetição linear de acontecimentos e vivências do passado, mas sim um resgate destes acontecimentos e vivências no contexto de um quadro de preocupações e interesses atuais; por outro, porque é diferenciada, destacada da massa de acontecimentos e vivências evocáveis e localizada num tempo, num espaço e num conjunto de relações sociais.

Tanto o reconhecimento quanto a reconstrução dependem da existência de um grupo de referência, tendo em vista que as lembranças retomam relações sociais, e não simplesmente ideias ou sentimentos isolados, e que são construídas a partir de um fundamento comum de dados e noções compartilhadas.

Os grupos, no presente e no passado, permitem a localização da lembrança num quadro de referência espaço-temporal que, justamente, possibilita sua constituição como algo distinto do fluxo contínuo e evanescente das vivências. Assim, a memória é este trabalho de re-conhecimento e re-construção que atualiza os "quadros sociais" nos quais as lembranças podem permanecer e, então, articular-se entre si.

Ambos os autores partilham da concepção de que a memória não se dá de forma exclusivamente individual, são construídas a partir da relação de pertencimento a um grupo ou sociedade. “[...] em realidade, nunca estamos sós” (HALBWACHS, 1990, p. 26). Mesmo as lembranças individuais são constituídas pela convergência e articulação de marcos sociais.

Nesta perspectiva, “A memória opera com grande liberdade escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo, não arbitrariamente, mas porque se relacionam através de índices comuns. São configurações mais intensas quando sobre elas incide o brilho de um significado coletivo” (BOSI, 2003, p. 31). A memória individual sempre tem uma dimensão coletiva, o significado dos acontecimentos memorizados pelos sujeitos “se mide siempre según la vara de su cultura”.

Para Von Simson (2003) quando selecionamos lembranças e registros das experiências que vivenciamos, escolhemos aquelas que iremos manter em nossa memória “àquelas informações que possuem significado para nossas futuras tomadas de decisão” (2003, p. 15). Neste sentido, se evidencia uma das mais importantes funções da memória humana: a capacidade seletiva. Ou seja, o poder de separar as lembranças importantes dos fatos e vivências que podem ser descartados, reter e preservar o que possui significado e são funcionais para nossa existência futura. Assim, a função da memória também é “fazer esquecer”.

Conforme o semiólogo Iuri Lotman, citado na obra de Von Simson (2003), cultura é memória. Com base neste pensamento, a cultura fornece os filtros pelos quais os indivíduos poderão exercer seu poder de seleção – a lente através da qual se enxerga – organizando aquilo que será guardado na memória e poderá servir como experiência ou informação para decisões futuras.

De acordo com Omar Ribeiro Thomaz (1995), a cultura é a capacidade dos seres humanos de dar significado as suas ações e ao mundo que o cerca. Sendo assim, a cultura possui significados distintos a coisas e passagens da vida aparentemente semelhantes, compartilhada por cada agrupamento humano em/por diferentes formas de agir e pensar. Destarte, podemos entender a cultura “como um código simbólico – código que possui uma dinâmica e uma coerência interna, é compartilhado pelos membros de uma dada sociedade ou grupo social” (THOMAZ, 1995, p. 427) que lhes permite atribuir sentido ao mundo em que vivem e suas ações.

A memória é também um elemento essencial no que costumamos nominar como *identidade*, seja de cunho individual e/ou coletivo, uma das atividades existenciais e prioritárias dos humanos nas sociedades atuais. A memória coletiva é conquista, instrumento e objeto de poder. “São as sociedades cuja memória social é sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória (LE GOFF, 2013, p.476.).

Memória e identidade entremeiam o processo e sentido histórico de um grupo social. A memória é parte constituinte da identidade, de tal modo que a trama de memórias de uma sociedade está ligada ao processo de construção de sua identidade.

Assim, a identidade poderia ser entendida como uma herança de significados ligados à memória e a relação de pertencimento.

Joel Candau (2019) compreende que memória e identidade se nutrem mutuamente, se conjugam em uma práxis dialética, se apoiando uma na outra para produzir trajetórias de vida, narrativas, histórias, mitos. Para Candau, a memória é anterior a identidade, sendo esta uma representação ou um estado adquirido, e a memória constitui a nossa vida desde a origem da humanidade. Os indivíduos operam por diferentes meios, estratégias identitárias, como representações, mito-histórias, crenças, ritos, saberes, heranças, todos registros memoriais. Assim,

Se a memória é ‘geradora’ de identidade, no sentido que participa de sua construção, essa identidade, por outro lado, molda predisposições que vão levar os indivíduos a ‘incorporar’ certos aspectos particulares do passado, a fazer escolhas memoriais [...] (CANDAU, 2019, p. 19).

A cartografia da memória de um grupo, é constituída por elementos relevantes a serem conservados e transmitidos, conduz a incorporação de aspectos particulares do passado de modo a não serem esquecidos, “fazendo com que a história se eternize na consciência humana” (LE GOFF, 2013, p. 387).

Para Myrian Sepúlveda dos Santos (1998, p. 2), memória e identidade⁴⁸ são noções associadas, “O sentido de continuidade e permanência presente em um indivíduo ou grupo social ao longo do tempo depende tanto do que é lembrado, quanto o que é lembrado depende da identidade de quem lembra”. Tal como a memória, a identidade passou a não ser compreendida mais como um atributo somente individual, o *self*,

O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade. (OLIVEIRA, 1998, p. 64).

A relação afetiva de pertencimento a um grupo dá consistência as lembranças – as reaviva como uma chama – está imbuída de reconhecimento. Através da memória

⁴⁸ De acordo com Stuart Hall (2014), identidade é concebida enquanto conjunto de características construídas a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. “A identificação é, pois, um processo de articulação, uma saturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade. Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao “jogo” da *différance*. Ela obedece à lógica do *mais-que-um*. A identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de “efeitos de fronteiras”. Para “consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui” (HALL, 2014, p. 106).

oral, tomam a palavra velhos, mulheres, negros, indígenas, trabalhadores, camadas da população excluídas da história oficial, ensinada na escola. Como se este fosse o “*avesso oculto da história política hegemônica*”. A riqueza da memória oral é justamente a não unilateralidade, pois faz intervir pontos de vista contraditórios (BOSI, 2003).

Segundo Bosi (2003), a memória dos antigos, retratado por ela como “memória dos velhos”, é um mediador entre gerações, testemunhas do passado, que atuam como intermediários informais da cultura. Trata como informais, partindo do pressuposto que existem mediadores formalizados instituídos pelas instituições (escola, igreja, partido político, etc.), pela qual existe a transmissão de valores, conteúdos e atitudes, constituintes da cultura.

Quando adentramos nos estudos da memória é notória sua relação com a história. Ambas noções de temporalidade, articuladas por representações individuais e/ou coletivas do passado. Entretanto, Le Goff nos traz uma importante reflexão sobre suas distinções, “Tal como o passado não é a história, mas o seu objeto, também a memória não é a história, mas um dos seus objetos e, simultaneamente, um nível elementar de elaboração histórica” (2013, p. 51).

Maurice Halbwachs (1990) aponta que não se confunde a memória coletiva com a história. Para o sociólogo, a expressão memória histórica associa dois termos que se opõe em distintos pontos. A história é a compilação de fatos passados fixadas por escrito em uma narrativa.

Se a condição necessária, para que haja memória, é que o sujeito que se lembra, indivíduo ou grupo, tenha o sentimento de que busca suas lembranças num movimento contínuo, como a história seria uma memória, uma vez que há uma solução de continuidade entre a sociedade que lê esta história e os grupos testemunhas ou atores, outrora, dos fatos que ali são narrados? (HALBWACHS, 1990, p. 81).

A história é pragmática e unificadora, esquematiza e organiza acontecimentos, fixando lugares e agrupando os fatos em conjuntos sucessivos e separados, em sequências temporais distintas. Ecléa Bosi aduz que (2003, p. 23), “Existe, dentro da história cronológica, outra história mais densa de substância memorativa no fluxo do tempo”.

A memória coletiva, para Halbwachs (1990), é uma corrente de pensamento continua, que retém do passado somente o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Neste entendimento, a memória coletiva de uma sociedade perpetua continuamente enquanto subsiste a memória dos grupos que a compõe. Nossa memória se apoia na história vivida e não na história apreendida, como

preleciona Halbwachs (1990). Deste modo, o tempo da memória é um tempo vivido, descontínuo, ao contrário do tempo da História.

3.3 O ESQUECIMENTO ESTÁ CHEIO DE MEMÓRIAS: HISTÓRIA, MEMÓRIA E PODER

A partir memória há uma significação do passado retratada por meio da narrativa do tempo histórico vivido (RICOUER, 2007). Segundo o filósofo Henri Bergson, é a memória que permite a relação do corpo presente com o passado. Ao impregnar as percepções e representações dos indivíduos, ela desempenha uma função decisiva na existência dos sujeitos. Pierre Nora define a memória coletiva com “o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fizeram do passado” (NORA, 1978, p. 112).

Pierre Nora reflete acerca de memória e história nesta direção.

A memória é vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história uma representação do passado. [...] A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une [...] ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga as continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história se conhece o relativo (NORA, 1993, p. 9).

A memória é a base sob a qual uma sociedade pode afirmar, redefinir e transformar seus valores e ações. Ao suscitar a memória é fundamental compreender o processo histórico de constituição da identidade de um povo, que pressupõe a imagem que tem de si e da coletividade que faz parte.

O senso de descontinuidade em relação ao passado e ao futuro, leva também a uma perda de memória: “Se habitássemos ainda nossa memória, não haveria a necessidade de lhe consagrar lugares” (NORA, 1993, p. 8). Pois, “A memória se enraíza no concreto, no espaço, gesto, imagem e objeto. A história se liga apenas às continuidades temporais, às evoluções e às relações entre as coisas” (NORA, 1993, p. 9).

Segundo Nora (1993) os “lugares de memória” nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, são restos, uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora. Estes lugares são museus, monumentos, “lugares salvos de uma memória na qual não mais habitamos, semi-oficiais e institucionais, semi-afetivos e sentimentais, [...] mas onde palpita ainda algo de uma vida simbólica”.

Luiz Carlos Flávio (2013) parte do pressuposto de que os processos de memória, entendidos como imagens formadas e reproduzidas sobre o passado, são fundamentais para compreender a criação, manutenção e reprodução do território. “Tempo e espaço são construídos a partir das representações que guiamos conhecimentos e ações dos sujeitos históricos.” (2013, p.128).

Deste modo, compreende-se que os processos territoriais, sejam de apropriação ou destituição, acontecem no tempo, possuem sentidos, modos de pensar e agir, são práticas sociais ligadas a épocas anteriores. Raffestin (1993, p. 31) diz que a produção territorial “[...] sempre tem um ponto de partida que nunca é ileso das ações do passado. O processo territorial desenvolve-se no tempo, partindo sempre de uma forma precedente, de outro estado de natureza ou de outro tipo de território”.

Luiz Carlos Flávio (2013, p. 129) concebe a memória como elemento fundamental para realização do território, “as reminiscências, lembranças, memórias se territorializam, desterritorializam e reterritorializam, face aos desenraizamentos e metamorfoses socioespaciais experimentados pelos grupos humanos”. Para o autor as disputas, conflitos e lutas que acontecem nos territórios são representações, que, “A partir das imagens a seu respeito edificadas, produzem-se interpretações e linguagens simbólicas que atuam nas lutas territoriais em curso no presente” (FLÁVIO, 2013, p. 131).

As relações de poder são inerentes a construção da memória social e da identidade coletiva. Memória e identidade são “valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos” (POLLAK, 1992, p. 205).

A memória enquanto narrativa do passado, é um campo de disputas. Um jogo de relações e representações. Para Le Goff (2013, p.476) “a memória coletiva é não somente uma conquista é também um instrumento e um objeto de poder”. Ou seja, “as memórias e as identidades são oriundas de um campo de possibilidades delimitado pelas próprias relações de poder” (OLIVEIRA, 2016, p. 34).

Para Candau (2019, p. 18) “o jogo da memória que vem fundar a identidade é necessariamente feito de lembranças e esquecimentos”, a relação dialética entre memória e identidade conduz os usos políticos para/na construção do presente. O uso

da representação pela memória coletiva compartilhada pode forjar identidades, dado que “a memória é, de fato, uma ‘força de identidade’” (CANDAU, 2019, p. 17).

Essa preocupação é justamente por causa da necessidade de manter viva a memória da história do povo Laklãnō, isto é, sem o conhecimento e domínio de uma língua não é possível conhecer uma história. Portanto, a preocupação em preservar a Língua Laklãnō não é simplesmente para que as pessoas falem ou se comuniquem na sua língua específica, mas que continuem a possibilidade de conhecer sua cultura a partir de suas linguagens (CARLI CAXIAS POPÓ, 2015, p.17).

A memória coletiva constitui a consciência coletiva de um grupo - “esta história lenta que encontramos na cultura “popular” é, com efeito, uma espécie de anti-história, na medida em que se opõe à história ostentatória e animada dos dominadores” (LE GOFF, 2013, p. 70). Para Candau (2019) a busca memorial é considerada uma resposta às identidades sofredoras e frágeis, o que permitiria “apoiar o futuro incerto em um passado reconhecível”.

À memória englobante, outras memórias – memórias silenciadas, memórias marginais, memórias subterrâneas – podem se insurgir, visando o seu reconhecimento e circulação livre, podendo mesmo almejar a ocupação do lugar hegemônico, essa dinâmica se dando principalmente nas sociedades mais democráticas. (OLIVEIRA, 2016, p. 35).

Vasculham-se memórias subterrâneas (POLLAK, 1989), excluídas da cena social e potencialmente concorrentes às memórias sociais hegemônicas, em processos de resistência ou contra-memória, nas expressões de Michel Foucault. Tais lutas se dão tanto opondo a memória oficial e da sociedade civil como (mais frequentemente, segundo Pollak) entre grupos minoritários e sociedade englobante.

As narrativas da memória constituem uma arena de disputa, “En estas narrativas se encuentran impresos las marcas del poder y las jerarquías de género, de clase, de raza, de etnia” (ISLA, 2003, p. 43). Ansara (2012) compreende que os processos de imposição do poder por meio da violência e memória oficial são parte integrante do que Quijano determina como “colonialidade de poder”.

A Colonialidade do Poder cunhada por Anibal Quijano (2005) trata-se de uma estratégia que naturaliza, legitima, por meio de uma aparente normalidade, toda uma gama de valores social e culturalmente construída. Este padrão de poder como modo hegemônico de produção e de controle de conhecimento - o *eurocentrismo*, surgiu, portanto, a partir da construção do imaginário epistêmico da universalidade.

Esta colonialidade do conhecimento (Colonialidade do Saber) faz com que tenhamos enraizados no conhecimento latinoamericano os conceitos modernos e

eurocêntricos, criando na América Latina “[...] um cenário de des/encontros entre nossa experiência, nosso conhecimento e nossa memória histórica” (QUIJANO, 2005, p. 15), de tal forma que, a epistemologia eurocêntrica nos impede de ver o mundo a partir dos nossos olhos, do mundo que vivemos, anulando a diversidade epistêmica existente, passamos a ver o mundo sob o eco de vozes alheias.

Tal estratégia fomenta uma memória oficial que atua como um mecanismo eficaz de propagação das relações de poder invisíveis e mesmo inconscientes que alienam e justificam o “direito” dos colonializadores ou daqueles que tomam arbitrariamente o poder, jogando um papel fundamental na construção do imaginário social. (ANSARA, 2012, p. 301)

Quijano (2005) compreende que o resultado da história de poder colonial teve duas implicações decisivas: os povos originários daquelas terras foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas; e, diante disto, sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Isto implicou em sua realocação no novo tempo histórico surgido com o “descobrimento” da América, passam a ser *passado*, ou seja, “o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo” (QUIJANO, 2005, p. 116).

Para Mignolo (2005, p. 37),

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera.

Um processo de esquecimento forjado e legitimado por uma memória oficial. (ANSARA, 2012). Assim, a memória nacional é organizada e objeto constante de disputa política, conflitos e tensões que determinam datas e acontecimentos que serão gravados na memória de um povo (NORA, 1993). A imposição de uma memória oficial, cristalizada no espaço-tempo, naturaliza e legitima determinadas narrativas, levando ao esquecimento determinados acontecimentos e sujeitos históricos, que são subalternizados da história.

Com base neste pensamento vão se (re)produzindo discursos universais, que determinam o espaço/lugar dos sujeitos, são atribuídas barreiras entre diferentes saberes/conhecimentos, sujeitos e culturas e seu papel na lógica de construção do desenvolvimento.

O contato intenso e até, a dependência econômica em relação às outras culturas vêm forçando os Laklãnõ/Xokleng à adoção de padrões culturais externos. Com isso, deixaram seus costumes e muitos não querem mais se identificar como índio Laklãnõ/Xokleng, sentindo vergonha da condição e identidade. Isto significa que estão passando por um processo dinâmico e imposto de fora. Tentam adaptar-se a uma nova realidade étnica, mas não conseguem, ou seja, são pessoas em crise de identidade étnica cultural. Isto não significa que perderam sua identidade ou sua cultura, mas sim, que ao longo do tempo, estão sendo criados e recriados novos padrões de vida (CARL LIWIES CUZUNG GAKRAN, 2015, p.16).

A história moderna dos povos indígenas latino-americanos perpassa pela continuidade do genocídio, a experiência de violências sobrepostas, que influencia no desenvolvimento das memórias culturais. Para Arango (2007), nestas memórias a ferida histórica da conquista europeia das américas se converte em vínculo moral entre o passado e o presente.

A normalização do político na América Latina sacrifica a memória do 'outro' vencido, e busca apagar até o seu traço de legitimidade. "Ainda que o consenso faça referência à memória, não é capaz de praticá-la, tampouco é capaz de expressar seus tormentos, a única via de acesso e liberação emocional da lembrança". (PERRONE, 2002, p. 102).

Escrever a história é uma forma de representação e interpretação do presente por meio de relações de poder. Neste contexto, “el sufrimiento – expresado en las narrativas de desposesión territorial, pérdida de autonomía, lucha por la tierra y resistencia– adquiere un matiz identitario y un significado político y ético que es urgente reconocer” (ARANGO, 2007, p. 55).

Conforme Bosi (2003, p.28) “o desenraizamento é condição desagregadora da memória”. As narrativas e práticas sociais recriam sentidos de pertencimento e solidariedade entre o grupo, não se trata somente de lembrar quem se é, mas lembrar o que foi esquecido, as memórias invisíveis subterrâneas (POLLAK, 1989).

Neste sentido, para os povos indígenas, a memória possui um elo de resistência, “dicha memoria carga de sentido los reclamos de justicia, tierra y autonomía, y transforma el sufrimiento en un artefacto político que le da sentido a formas colectivas de solidaridad y resistencia” (ARANGO, 2007, p. 56). É a memória de injustiças contidas em sua história que se transformaram em situações de exclusão e desigualdade estrutural no presente. “algo esquecido que permaneceu no caminho, que é invisível, cujo resíduo é o sofrimento” (ARANGO, 2007, p. 63).

Não se trata somente de relembrar o passado, mas revitalizar quem se é. “a identidade étnica do povo Xokleng persistiu, marcando assim sua capacidade de resistência e de sobrevivência. [...] na atualidade por sua vez fortalece a identidade

através da revitalização de sua língua materna e através da recuperação de sua história e artesanato dos seus antepassados” (YOUO MAURINA INGACLÃ, 2020, p. 22 – TCCLX). Os anciões e anciãs Laklãnõ/Xokleng “[...] emocionam-se ao narrar as histórias antigas [...] têm plena consciência de sua importância no atual movimento de revitalização dos saberes nativos e evidenciam prazer e compromisso em transmitir estes conhecimentos, buscando a sua preservação para as próximas gerações” (ACIR CAILE PRIPRA, 2020, p. 9 - TCCLX) .Trata-se da transmissão social da memória incorporada. “Viver a memória dos ancestrais significa projetar o futuro a partir das riquezas, dos valores, dos conhecimentos e das experiências do passado e do presente, para garantir uma vida melhor e mais abundante para todos os povos” (LUCIANO, 2006, p.18).

3.4 SÍNTESE

A memória agrega as experiências vividas por um grupo em um espaço vivido, um território em comum, produtor de territorialidades que ficam marcadas na memória. “é uma das formas fundamentais de nossa existência, que é a relação com o tempo, e, no tempo aquilo que está invisível, ausente e distante, isto é, o passado.” (CHAUÍ, 2003, p. 142). Estas marcas são de um tempo vivido, descontínuo, que vão para além das informações factuais e do tempo unilinear da História.

A memória está inscrita em quadros sociais e amarrada a uma memória coletiva. Um fenômeno construído social e individualmente. Assim, a memória herdada demonstra a ligação fenomenológica entre memória e sentimento de identidade (HALBWACHS, 1990; NORA, 1992).

Memórias sacralizadas de tempos, espaços e lugares que não existem mais de forma material, mas permanecem na história do povo de forma simbólica. São lugares de significados, de encontros. “A memória é precisamente os fios que compõem a estampa da existência” (OLIVEIRA, 2005, p. 249) – um “fio vermelho” - que sustenta sua luta e caminhada.

Araújo e Santos ao retomar eventos históricos de extrema violência e brutalidade, como a colonização das américas, exprime a incapacidade da descrição da realidade do ocorrido, segundo o autor são irrepresentáveis, pois “o horror não tem palavras para ser descrito” (2007, p.101). Entretanto, esta retomada do passado nos traz uma baliza fundamental: a de manter viva a memória do que não se pode repetir.

Somos filhos de uma terra de memórias encobertas, vivências, sujeitos e vozes que precisam insurgir na história, irrompendo dos “subterrâneos da história como uma memória de resistência” (ANSARA, 2012).

Neste sentido, a luz das palavras de Halbwachs (1990, p. 84) “é preciso recomeçar do ponto onde fomos interrompidos, é preciso retomar as coisas do início [– se reata o fio da continuidade]”. Urge reconhecer a voz aos desconsiderados na história - é necessário resgatar memórias, experiências e vivências não somente esquecidos, mas “gentes” ocultadas e silenciadas no processo social de construção das memórias sociais.

Os artefatos tradicionais carregam consigo a memória de experiências vividas, temporalidades afetivas, são objetos que dão um “assentimento à nossa posição no mundo, à nossa identidade; e os [objetos] que estiveram sempre conosco falam à nossa alma em sua língua natal” (BOSI, 2003, p. 26). O conjunto dessas coisas em todos grupos é sempre de natureza espiritual, são propriedades sagradas (BOSI, 2003), entrelaçadas de memórias, que compõe ritos e (com) vivências, *onde tudo fala*: o fogo, as pinturas, a trama, a mata, etc.

Os artefatos Laklãnõ/Xokleng são reflexos de sua cultura, pois no passado eles tinham sua importância, distinta da atual. No passado, o povo dependia destes artefatos para a sua sobrevivência, já que seu modo de vida era baseado na sua relação com o ambiente natural. Os artefatos Xokleng carregam história que se fundamenta na cultura do povo. [...] conforme as informações do seu A. Paté, os artefatos arqueológicos não são jogados fora ou abandonados em qualquer lugar. A necessidade fez com que a utilização no dia a dia, marcasse a importância de cada um dos artefatos arqueológicos, onde cada um tem a sua importância e seu significado para o povo Laklãnõ/Xokleng. (COPACÂM TSCHUCAMBANG, 2015, p.9;45 - TCCLX)

Daí a dimensão da importância da liberdade na manutenção da cultura, do respeito a história, a ligação afetiva mais profunda com quem se é. Cada um desses objetos representa experiências vividas, tanto por si, quanto pelos seus, quanto pelos que “se foram”, que se incorporam a corporeidade de si, da sua vida e história. O próximo capítulo busca dar luz a elementos da jornada Laklãnõ/Xokleng, suas memórias em/com relação a cultura, territorialidades e aos processos históricos de deslocamentos territoriais até a região do Vale do Itajaí.

4 CULTURA, HISTÓRIA E TERRITÓRIO LAKLÃNO/XOKLENG: UMA JORNADA MILENAR

O encontro e o contato com o homem branco desde o século passado mudou a cultura e a identidade do povo Laklãnõ Xokleng. Antes disso, nossos ancestrais viviam livres na natureza sem fronteiras e amparadas pelo nosso KUJÁ (deus). Fomos massacrados e quase exterminados, roubaram nossa terra a qual consideramos Mãe. Diminuíram o nosso espaço e encurralaram-nos num canto, hoje estamos limitados com fronteiras ao nosso redor.
(Carli Caxias Popó, 2015, p. 11)

Este capítulo busca contextualizar e apresentar de forma breve a história, cultura e território do Povo Laklãnõ/Xokleng em relação aos objetivos e objeto em investigação neste trabalho acadêmico. Apresenta registros históricos do violento processo de deslocamento e redução sistemática do território tradicional do Povo Laklãnõ/Xokleng até a atual Terra Indígena Ibirama. Constituem-se marcos temporais dos trágicos eventos que marcam a memória coletiva deste povo. Fronteiras simbólicas e físicas e/m *tempos, espaços e lugares* de sofrimentos, resistências e/m esperanças.

4.1 KUTE MÊ ÃG NÕ KA - O TEMPO DO MATO⁴⁹: VIVÊNCIAS E/M REGISTROS (I)MEMORÁVEIS

O Povo Laklãnõ/Xokleng é pertencente ao grupo Jê Meridional, família linguística Jê, do grande tronco Macro Jê. Estão localizados dentro da área cultural Tietê-Uruguaí, segundo a classificação de Galvão (1979). A presença dos povos Jê encontra-se apenas no território brasileiro, dentre os povos que habitavam o Sul do Brasil estão os Xokleng e Kaingang.

Diversos estudos antropológicos, arqueológicos e etnohistóricos/etnográficos buscam/aram a filiação do grupo Xokleng ao Kaingang, suas relações de parentesco, proximidades e contrastes linguísticos e culturais.⁵⁰ Estudos apontam indícios que a

⁴⁹ Conforme nota de rodapé no trabalho de João Criri, pesquisador Laklãnõ/Xokleng “Tempo do mato é uma tradução que nós pesquisadores Laklãnõ desenvolvemos para se referir ao termo em Laklãnõ “KUTE MÊ ÃG NÕ KA” que no seu sentido literal significa “QUANDO VIVÍAMOS NO MATO” que é muito falado pelos anciãos quando começa a contar suas histórias para um pesquisador. Este termo refere-se ao período anterior ao contato com os não indígenas em 1914”. (CRIRI, 2015, p. 13, nota de rodapé).

⁵⁰ Dentre estes Guérios, 1945; Nimuendajú & Guérios, 1948; Henry, 1964; Ploetz & Métraux, 1930; Métraux, 1963; Schaden, E., 1937; Baldus, 1952; Hicks, 1966; Salzano (1964) e Salzano & Sutton (1965).

cultura material dos Xokleng⁵¹ remonte a 5.000 anos, sendo o grupo herdeiro da tradição Umbu (pré cerâmica).

O Povo Xokleng possuía grande mobilidade espacial, vivam em grupos de 50 a 300 indivíduos, sua subsistência baseava-se na caça e na coleta mata atlântica e pinhais, com princípios de cooperação comunitária. Permaneciam em aldeias sazonais até que a caça e a coleta rareavam (PEREIRA, 1998 - LLX). Em sua base alimentar encontra-se o pinhão, como forte fonte proteica, o mel e espécies de caça como anta, capivara, bugio, quati, tatu e veados.

A memória do grupo, registrada pelo antropólogo Jules Henry (1964), que conviveu com anciões no início do aldeamento, retomada nos estudos de Silvio Coelho dos Santos (1973), indica que havia pelo menos cinco grupos exógamos na sociedade⁵² Xokleng. Estes possuíam denominações e pinturas corporais feitas de carvão moído indicativas a cada grupo. Este sistema de nominação e identificação é a estrutura básica da sociedade Xokleng, “através dele é que o indivíduo ingressa no grupo e obtém uma posição social determinada” (SANTOS, 1973, p.223).

O sistema de nominação é um “meio de não esquecer os nomes dos velhos”, torna manifesto a identificação do grupo, comum as crianças receberem nomes de parentes já falecidos, ingressando no mundo social. Através do nome e das pinturas de seu grupo, é possível a identificação e posição social no povo, um mecanismo de organização social. Os registros mencionam também que, as pinturas “serviam para afastar os espíritos (Kuple.ng)”, possuindo um forte símbolo espiritual da cosmologia do povo (SANTOS, 1973).

Historicamente, o Povo Laklãnõ/Xokleng passou por contínuos e sistemáticos cerceamentos territoriais com a colonização da região Sul do Brasil até seu estabelecimento na Região do Vale do Itajaí. Os Xokleng⁵³ ocupavam os vales e encostas da Serra Geral e do Mar, parte do Planalto Meridional no Sul do Brasil, território dos atuais estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (LAVINA, 1994; SANTOS, 1973; PEREIRA, 1998). Segundo Santos (1973) possuíam campos de caça que se estendiam do Rio Grande do Sul até as proximidades de Curitiba e

⁵¹ Elementos e artefatos da cultura material Xokleng como indumentárias e adornos, artefatos de dança, rituais, armas, utensílios, possuem registros e estudos mais aprofundados como em: LAVINA, 1994; SANTOS, 1973, HENRY, 1964; PAULA, 1924; TAVARES, 1910; KEMPF (1947) e em Sullivan & Moore (1990); URBAN (1978); Boiteux (1911); Entres (1929), Schaden, E. (1937), Ploetz & Métraux (1930), Schaden F. (1946), Métraux (1963), Dall'Alba (1973).

⁵² Segundo informações de membros da comunidade são três grupos, sendo Vanh mē vin, Vanh mē kalem e Vanh to pamke, utilizados até hoje.

⁵³ O uso da terminologia Xokleng se dará neste trabalho no período anterior ao aldeamento. Apesar de questionada esta denominação, os Xokleng existiam em pelo menos 3 grupos em registros documentais escritos, sendo um deles denominado Laklãnõ. Os Laklãnõ foram o grupo contatado por Eduardo Hoerhann as margens do Rio Platê.

Guarapuava, do centro do Paraná até o Nordeste do Rio Grande do Sul⁵⁴, incluindo grande parte do centro-leste do Estado de SC.

Viajavam grandes distâncias dentro dos limites deste território histórico na busca por caça e coleta, com registros de um “movimento pendular” entre o litoral e o planalto com características estacionais⁵⁵. Lavina (1994) destaca que os registros contidos nas Fallas dos Presidentes da Província de Santa Catarina mencionam os conflitos com moradores das regiões litorâneas no período do verão e, outras fontes as denotam em outras localidades catarinenses. O autor elabora um gráfico a partir dos registros encontrados que demonstra este “movimento pendular” do grupo no território.

Figura 2 - Mapa do Território Tradicional Xokleng



Fonte: SANTOS, 1973, p. 36

Segundo Santos (1973) e Urban (1985) existem registros, à época dos primeiros contatos, de pelo menos três grupos do Povo Xokleng: um no centro do território

⁵⁴ Rodrigo Lavina destaca em sua pesquisa sobre a etnohistória Xokleng que segundo informações mais antigas, o limite sul do seu território parece coincidir com a transição da vegetação de Mata Atlântica para formações estacionais semidecíduais, na região das cidades riograndenses de Torres e Osório, sendo inclusive território com registros de conflitos com colonos nos anos de 1835.

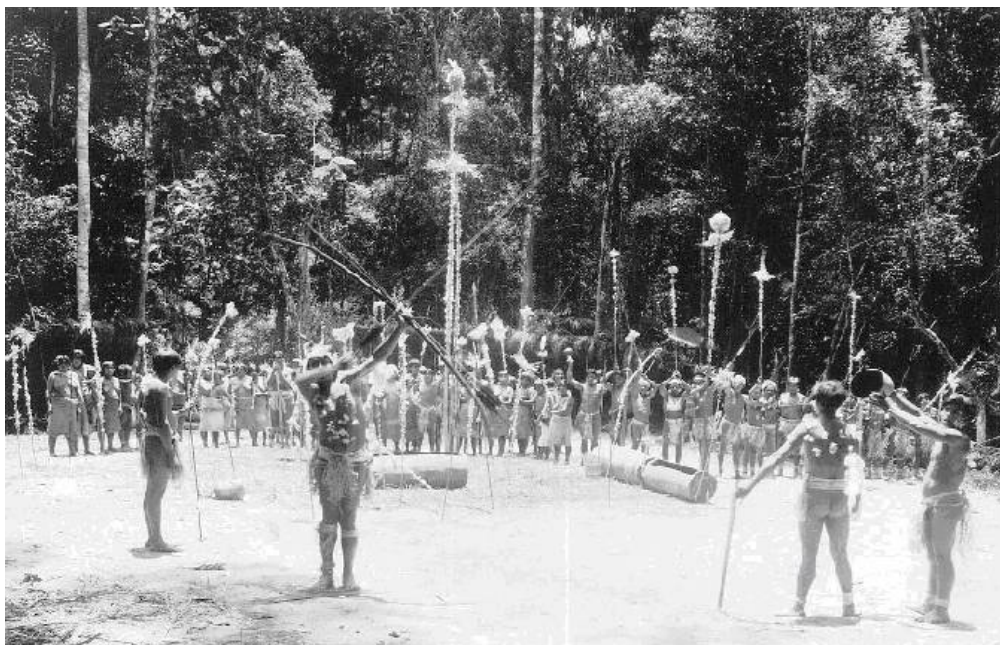
⁵⁵ “O nomadismo estacional é uma característica essencial dos Xokleng, estando este nomadismo ligado às atividades de caça e coleta, que obrigam o grupo a um deslocamento mais ou menos constante dentro do território por eles ocupado” (LAVINA, 1994, p.55).

catarinense, na região do Vale do Itajaí, desde as encostas da Serra até quase o litoral, denominado *Laklãnõ*; o segundo, *Ngrokó-thi-tõ-préy*⁵⁶, nas cabeceiras do Rio Negro (atual fronteira de Santa Catarina com o Paraná), no território central do atual estado de Santa Catarina, desde o topo da Serra até as proximidades da Serra de Curitiba; e o terceiro, *Angying*, na região Sul, nos vales do Capivari e Tubarão, das encostas da Serra do Tabuleiro as da Serra do Rio do Rastro.

Nos tempos *KUTE MÊ ÆG NÕ KA* as festas eram comuns e faziam parte da ritualidade do Povo Laklãnõ/Xokleng. Os rituais mais comuns eram da iniciação, quando acontecia a perfuração dos lábios inferiores dos meninos para introdução do botoque (*GLÓKÓZY*) e aplicação de um fortificante nos joelhos das meninas (*GÛNH*). O ritual de iniciação marcava a passagem do menino e da menina como integrante do povo, adquirindo direitos sociais e sendo identificado pelas marcas corporais (NAMBLÁ, 2015 - TNG)⁵⁷.

Além deste, há registros de cerimoniais e rituais de nascimento, batismo, casamento e na cremação dos mortos (SANTOS, 1973; HENRY, 1964; PAULA, 1924; URBAN, 1978). Destes, a principal cerimônia seria a de perfuração dos lábios, quando os grupos se reuniam nos períodos de dezembro a janeiro. Rituais de cura, tratamento de doenças e purificação também possuem registros (HENRY, 1964).

Figura 3 - Acampamento Laklãnõ/Xokleng, 1910



Fonte: Arquivo Histórico de Rio do Sul

⁵⁶ Pesquisa realizada por Ivan Carlos Serpa sobre este grupo da região de Porto União (PR).

⁵⁷ Este registro por Marcondes Namblá foi feito com base em consulta ao sábio Laklãnõ/Xokleng Manoel Mõkónã em agosto de 2012 como parte integrante de seu TCC.

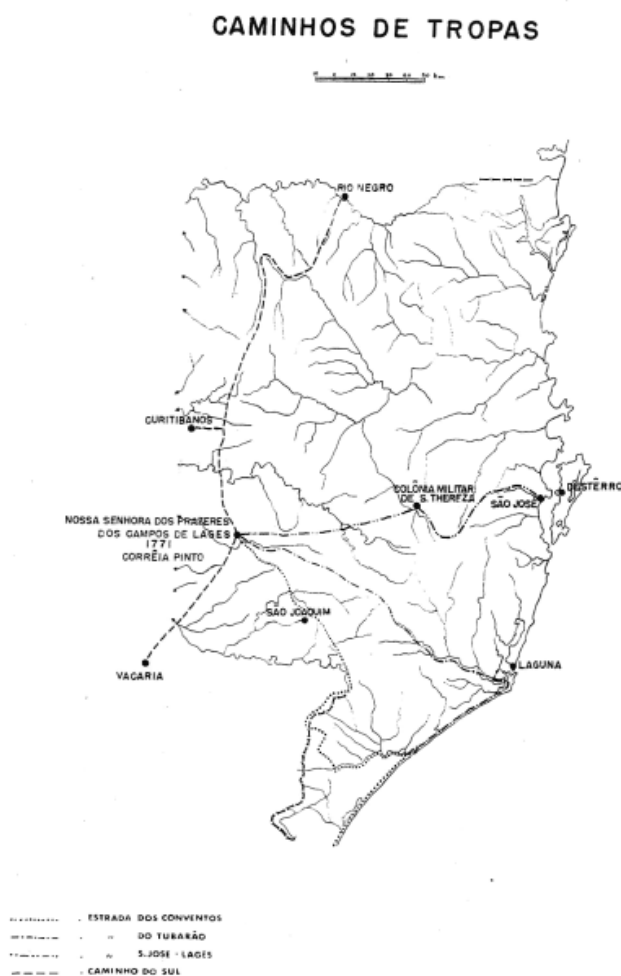
A característica do nomadismo⁵⁸ adveio da ocupação em seu território tradicional pelos não-indígenas. Com a expansão das frentes de colonização, os Xokleng tiveram que se movimentar no território em busca de locais de refúgio distantes dos espaços de colonização. O nomadismo é concepção não-indígena, a relação deste grupo com seu território é de movimentos oriundos da necessidade alimentar e das relações com os outros grupos indígenas que nele habitavam. Deste modo, modificam-se seus movimentos no tempo e no espaço conforme suas relações e necessidades, especialmente após o período da colonização do Sul do Brasil. Sendo assim, pode-se entender que se tornaram migrantes.

4.2 O TEMPO DO PRÉ-CONTATO: AS INCURSÕES NÃO INDÍGENAS.

O povo Xokleng transitou em seu território tradicional na delimitação próxima aos três estados sulinos até o século XVIII. As primeiras incursões não indígenas no espaço tradicional iniciam com a abertura da estrada de tropas, em 1728, uma ligação terrestre entre as províncias do Rio Grande do Sul a São Paulo.

⁵⁸ Alguns pesquisadores denominam os Xokleng como seminômades. Segundo Santos (1973), seminômade é o termo utilizado para definir grupos que vivem em constante mobilidade, sem possuírem local fixo de estabelecimento. Diferente dos nômades que não possuem ligação com o território os grupos seminômades, no caso do Povo Xokleng possuíam amplo conhecimento sobre a fauna e a flora de uma região que se estendia de Porto Alegre até Curitiba. Dividia o período de atuação entre as estações do ano se deslocando para regiões conforme a disponibilidade de alimento. Divergências sobre essa compreensão entre nomadismo e seminomadismo também podem ser encontradas nos trabalhos desenvolvidos pelos estudantes indígenas “Diferente do que os historiadores não indígenas dizem sobre o nosso povo antigamente, segundo eles, o povo era nômade mais hoje consideramos que os nossos antepassados eram seminômades” (CAMBLEM, 2014, *on line*), pois o povo vivia em um território conhecido imemorialmente, percorriam uma extensão territorial e após sempre retornavam para a antiga localidade para uma nova etapa de caça e coleta.

Figura 4 - Mapa Caminho da Estrada de Tropas



Fonte: PIAZZA, 1970.

O “caminho de tropas” subia o vale do rio Araranguá, atingia os campos de Lages e seguia para Curitiba e Sorocaba, ocasionando o surgimento de vilas e a ocupação dos campos de Lages⁵⁹, Curitibaanos, Curitiba e Guarapuava, para implantação de fazendas de gados. Deste modo, o surgimento do caminho de tropas e o processo de expansão da ocupação dos campos de palmas até os limites com a Argentina, denominada “Frente Pastoril”, impediu que os Xokleng fizessem incursões de coletas nos bosques de pinheiros e reduziu o território de uso do planalto.

No final do século XVIII, a expedição portuguesa para descoberta dos campos de Guarapuava, dirigida por Afonso Botelho de Sampaio e Souza, registrou em seu mapa daqueles campos, os aldeamentos indígenas que ele visitou, denominando seus moradores como gentio

⁵⁹ A vila de Lages é instalada com objetivo de afugentar os Xokleng da área de passagem em direção ao Paraná e São Paulo (PEREIRA, 1998 - LLX).

Xoclan. O avanço da colonização portuguesa, a princípio através da chamada “frente pastoril”, foi aos poucos restringindo o território livre dessa sociedade indígena (JAIR GHOGUIN CRENDO, 2015, p. 12 - TCCLX).

Este contato inevitável por meio da imigração que avançava pelos vales litorâneos e com a frente pastoril, ocasionou conflitos entre não indígenas e indígenas que buscavam permanecer em seu território tradicional. A reação dos Xokleng levou D. João VI expedir a Carta Régia de 05/11/1808⁶⁰ declarando guerra justa aos Botocudos presentes nos campos de Lages e Guarapuava (CUNHA, 1992; SANTOS, 1973).

⁶⁰ “[...] todo o terreno que fica ao Oeste da estrada real, desde a Villa da Faxina até a Villa das lages, a maior parte das fazendas, que estão em dita estrada, se vão despovoando, umas por terem os Indios Bugres morto os seus moradores, e outras com o temor que sejam igualmente victimas, e que até a mesma estrada chega a não ser vadeavel, senão para viajores que vão reunidos em grande número e bem armados quando antes não havia memoria, que os Indios atravessassem a estrada para a parte da Serra, e que as fazendas a leste da estrada se consideravam seguras e livres, chegando agora até a atacar o Registro que esta em cima da Serra no caminho que vai da Villa das Lages para Santa Catharina, e mostrando-se dispostos a querer atacar a mesma Villa, em cujas visinhanças têm chegado a matar povoadores; e constando-me que os sobreditos campos e terrenos, regados por infinito rios, são susceptíveis não só da cultura de trigos, cevadas, milhoes e de todas as plantas cereaes e de pastos para gados, mas de linhos canhamos e de toda a qualidade de linho, assim como de muitas outras preciosas culturas, além de que se acham no mesmo territorio terras nitrogeneas e muitas minas de metaes preciosos e de outros não menos interessante; sendo-me tambem igualmente presentes os louvaveis fructos que têm resultado das providencias dadas contra os Botocudos, e fazendo-se cada dia mais evidente que não ha meio algum de civilisar povos barbaros, senão ligando-os a uma escola severa, que por alguns annos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza e lhes faça conhecer os bens da sociedade e avaliar o maior e mais solido bem que resulta do exercicio das faculdades moraes do espirito, muito superiores ás physicas e corporaes: tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilisação e o reduzil-os a aldeiar-se, e gosarem dos bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas leis que regem os meus povos, e até mostrando a experiencia quanto inutil é o systema de guerra defensiva: sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os effeitos de humanidade que com eles tinha mandado praticar ordenar-vos: Em primeiro logar que logo desde o momento em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada a guerra contra estes barbaros Indios s: que deveis organizar em corpos aquelles Milicianos de Coritiba e do resto da Capitania de S. Paulo que voluntariamente quizerem armar-se contra elles, e com a menor despeza possivel da minha Real Fazenda, perseguir os mesmos Indios infestadores do meu territorio; procedendo a declarar que todo o Miliciano, ou qualquer morador que segura algum destes Indios, poderá consideral-os por quinze annos como prisioneiros de guerra, destinando-os ao serviço que mais lhe convier; tendo porém vós todo o cuidado em fazer declarar e conhecer entre os mesmos Indios, que aquelles que se quizerem aldeiar e viver debaixo do suave jogo das minhas Leis, cultivando as terras que se lhe approximarem, já não só não ficarão sujeitos a serem feitos prisioneiros de guerra, mas serão até considerados como cidadãos livres e vassallos especialmente protegidos por mim, e por minhas Leis: e fazendo praticar isto mesmo religiosamente com todos aquelles que vierem offerecer-se a reconhecer a minha autoridade e se sujeitarem a viver em pacifica sociedade debaixo das minhas Leis, protectoras de sua segurança individual e de sua propriedade. Em segundo logar sou servido que á proporção que fordes libertando não só as estradas da Coritiba, mas os campos de Guarapuava, possais alli dar sesmarias proporcionaes ás forças e cabedades dos que assim as quizerem tomar com o simples onus de as reduzir a cultura, particularmente de trigo e mais plantas cereaes, de pastos para os gados, e da essencial cultura dos linhos, canhamos e outras especies de linho. (Carta Régia de 05/11/1808 Coleção de Leis do Império do Brasil - 1808, Página 156 Vol. 1 (Publicação Original).

A chegada da família real ao Brasil iniciou um período de verdadeira guerra aos indígenas, “por razões de segurança, por desconhecimento da realidade do país, ao qual punha os pés pela primeira vez, o certo é que, por toda parte, autorizam-se ações ofensivas contra os índios” (BEOZZO, 1983, p. 72). Neste contexto, D. João VI se transformou no legislador mais anti-indígena, implantou uma legislação⁶¹ agressiva e declarou “guerra ofensiva contra os chamados genericamente botocudos”⁶² (CUNHA, 1992, p. 6). Sendo que, somente em 1831 foram revogadas as cartas que determinavam guerra aos Xokleng e Kaingang, e permitiam a escravização destes indígenas.

De acordo com Brighenti (2012, p. 23-24) esse povo resistiu bravamente à invasão de seu território e não se submeteu “[...] às políticas de confinamento mesmo tendo sido criado o aldeamento São Thomaz do Papanduva em 1875, localizado no planalto norte catarinense, para abrigar essa população, extinto três anos mais tarde por não ter conseguido conquistar nenhum indígena”. Posteriormente, segundo o antropólogo, foram atacados por duas frentes. Uma ao leste em decorrência da criação das colônias para assentar colonos europeus, como Blumenau (1850), Joinville (1851) e Vale do Braço do Norte (1870) e, ao norte, a partir de 1843, por fazendeiros e o governo da Província do Paraná.

Na medida em que ocorria a instalação e desenvolvimento das colônias, os indígenas viam seu território sendo reduzido. Naqueles tempos, não eram tropeiros ou outros grupos indígenas que encontravam, mas colônias sendo estabelecidas no pouco espaço que ainda era possível transitar. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992), A tônica do século XIX foi a questão do território, “a conquista do espaço”.

Com a promulgação da Lei de Terras (18 setembro de 1850)⁶³ mudou-se a forma de apropriação da terra no Brasil com uma nova dimensão territorial, econômica e política. A terra é somente meio neste processo, regidos por leis que “antes de mais nada, estabeleciam as formas pelas quais o estado transformaria simples posseiros (embora grandes posseiros) em legítimos proprietários” (SILVA, 1996, p.251).

A Lei de Terras de 1850 facilitou a entrada de imigrantes no Brasil, tendo em vista que possibilitava a naturalização dos estrangeiros que aqui se estabelecessem. Por outro lado, “os Xokleng passaram a sentir as consequências da penetração da civilização ocidental em seus domínios territoriais” (PEREIRA et al, 1998, p. 11 - LLX).

⁶¹ Na prática se estendia a outros grupos indígenas conforme interesse local.

⁶² Por meio da Carta Régia de 1808, esta declaração de guerra justa aos Botocudos e Kaingang legaliza a escravização destes índios (CUNHA, 1992, p. 23).

⁶³ O Memorial de Kalkmann e Koeller foi publicado na Revista de Imigração e Colonização, ano IV, nº 2, 1940, pp.244-252. O Memorial exemplifica o interesse de estrangeiros na formação de empresas particulares para obter concessões de terras devolutas com a finalidade de colonizá-las com imigrantes europeus, desde que essa possibilidade surgiu na legislação (inclusive provincial) a partir de 1845.

A Lei nº 601/1850 (Lei de Terras) estabeleceu uma espécie de anistia quanto às ocupações irregulares ocorridas até o seu advento: sesmarias ou concessões poderiam ser validadas, desde que demonstrada a posse de terras cultivadas ou sua ocupação útil (art. 4º). De maneira similar, a ocupação primária da terra (quando não se apresentasse o título concedido pela Coroa) podia ser legitimada (art. 5º), anistiando assim a posse irregular sobre terras exercida no momento da entrada em vigor da Lei. As demais terras do Império seriam consideradas “terras devolutas” (MIRANDA, 2011, p.159).

O processo de “ocupação e apropriação territorial foram partes integrantes do processo de consolidação do Estado nacional” (SILVA, 1996, p. 342), a partir da gestão por políticas estatais que assegurassem a expansão territorial, com o estabelecimento dos imigrantes e a construção de um espaço produtivo. Deste modo, com a Lei de Terras, as terras devolutas do Império seriam adquiridas por títulos de compra e venda. E, a ocupação de um terreno sem a devida aquisição passou a ser considerada invasão (SIEBERT, 2000). Sua promulgação coincide com um maior investimento no agenciamento de imigrantes para projetos coloniais (MIRANDA, 2011).

De fato, não importa muito se as colônias eram particulares ou oficiais, pois o modelo de ocupação era um só para todas: visava a implementação de um sistema fundiário que privilegiava a pequena propriedade familiar, recebida por compra, a prazo, em terras públicas, sob controle da legislação e do Ministério da Agricultura. O objetivo principal era o povoamento do território com pequenos produtores rurais, preferencialmente imigrantes europeus. (SEYFERTH, 1999, p. 62-63, grifo nosso).

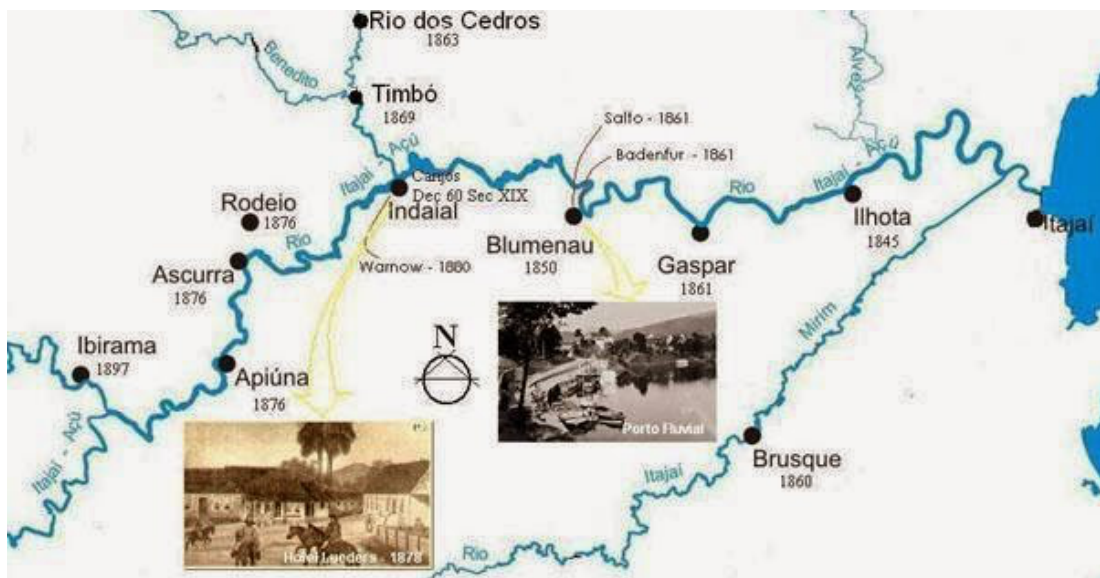
Conforme consta no Relatório dos Presidentes do período Imperial, em 1848, Dr. Hermann Bruno Otto Blumenau oficializa o pedido de aquisição das terras da futura colônia por meio de título de compra⁶⁴. Em 1850 inicia a colonização com 20 colonos. Segundo Seyferth, Hermann Blumenau formou uma empresa colonizadora que obteve a concessão de terras devolutas destinada a ocupação de imigrantes alemães após longa negociação com os governos provincial e imperial. E, “coincidentemente, os primeiros colonos chegaram à região poucos dias antes da promulgação da Lei de Terras (Lei 601, de 18/9/1850)” (SEYFERTH, 1999, p.62).

A região da bacia do Itajaí próxima ao Rio Hercílio, começou a ser colonizada por meio da concessão dada a Sociedade Colonizadora Hanseática. Esta empresa foi fundada em 1896, por meio da transferência das concessões da antiga Companhia Hamburguesa, e possuía sua sede em Hamburgo na Alemanha. A colonizadora atuou

⁶⁴ SANTA CATARINA. Relatórios dos presidentes - Época do Império. (João José Coutinho, 1851) Disponível em: <http://www.crl.edu/content/brazil/scat.htm>. Acesso em 20 de junho de 2008.

no Vale do Rio Itapocu, onde fundou Botuverá e na Bacia do Itajaí, concentrou sua atuação em Ibirama.⁶⁵

Figura 5 - Mapa Colonização da Região do Vale do Itajaí



Localização das primeiras nucleações no Vale do Itajaí e data dos primeiros assentamentos.
Fonte: SANTA CATARINA - Atlas de Santa Catarina, 1986 - Alterado por WITTMANN.

Nas áreas de colonização europeia “os conflitos entre índios e brancos se acentuaram, à medida que se incentivava a penetração no sertão” (SANTOS, 1989, p.14), assim, foram criados pelas províncias, os grupos civis e de patrulha como formas de proteção aos imigrantes e expansão das fronteiras de colonização.

No contexto da Província de Santa Catarina, foi criada a *Companhia de Pedestres* em 1836, grupo de sertanejos conhecedores do território catarinense que pretendia dar proteção aos viajantes por todo o estado. Em 1879, criou-se o agrupamento denominado *Batedores do Mato* com a função de afugentar os indígenas nas colônias onde houvesse a presença destes e por fim, na virada do século surgem os violentos *Bugreiros* (SANTOS, 1973).

Os bugreiros eram homens que planejavam e realizavam ataques contra os índios. Os grupos, compostos geralmente por caboclos, eram contratados pelos agentes colonizadores, governantes provinciais e imigrantes europeus. A justificativa era recorrente: **oferecer segurança aos colonos e garantir o desenvolvimento da colonização** (WITTMANN, 2007, p. 49, grifo nosso).

⁶⁵ <https://angelinawittmann.blogspot.com/2014/05/uma-fotografia-um-pouco-de-historia-da.html>

Em meio a expansão das frentes de colonização “afugentar” não seria mais possível. Os conflitos eram inevitáveis diante da redução da zona de existência entre os dois mundos, especialmente ao final do século XIX. A redução do espaço de conflito e o caráter bravo do inimigo – índio – legitimaram a violência nas excursões e modos operandi contra os “selvagens”, momento em que “o facão, a pistola, a espingarda e o rifle passam a ser os agentes definitivos da pacificação dos indígenas” (SANTOS, 1973, p. 76). Assim, além de selvagens resistentes a civilidade que se empunha, na ótica do governo, os bugres eram obstáculos ao desenvolvimento e sucesso das colônias.

Os bugreiros, especialistas na “caça aos bugres”, passam a ser figura integrante no embate. Contratados por imigrantes, agentes colonizadores e governo, “para liquidar grupos de índios ou pelo menos para afugentá-los, pelos destemidos caboclos, práticos de andar nas florestas, acostumados a toda sorte de intempéries e de contrariedades” (SILVA, 1971, p. 46), em sua maioria caboclos conhecedores do território, passam a ser designados para defesa e segurança dos colonos – em caso de “necessidade” - na garantia do desenvolvimento da colonização da região (WITTMANN, 2007).

Tanto a forma de ação como a pretensão de cada agrupamento mudaram com o contexto, no entanto, o objetivo da província era somente um: dar proteção às populações assentadas, quase sempre colônias em expansão. Sempre com o intuito de dilatar ainda mais as fronteiras da colonização.

Em áreas de índios ditos ‘bravios’, tentava-se controlá-los, concentrando-os e aldeamentos: ‘desinfestavam-se’ assim os sertões. Nas áreas de ocupação colonial antiga, tentavam-se ao contrário extinguir os aldeamentos, liberando as terras para os moradores. Essas diferenças regionais, nada mais eram, portanto, do que duas etapas de um mesmo processo de expropriação (CUNHA, 1992, p. 4).

Premidos pelos processos colonizadores no litoral e rotas tropeiras na Serra que limitavam e empobreciam drasticamente suas tradicionais áreas de coleta e caça, um dos poucos redutos de fuga que ainda restavam ao Povo Laklãnõ/ Xokleng era a região do atual Vale do Itajaí⁶⁶. “[...] Os Xokleng/Laklãnõ perceberam que se encontravam em um de seus últimos refúgios, sem alternativa a não ser o enfrentamento direto com os invasores, como forma de garantir seu espaço e um território livre para sua sobrevivência (JAIR GHOGUIN CRENDO, 2015, p. 12 - TCCLX).

A menção às incursões indígenas estancadas pela presença colonizadora **mostra o lugar reservado aos nativos**, designados por um termo depreciativo (bugres) - o desaparecimento. Com a intensificação dos assentamentos, os remanescentes seriam impiedosamente “caçados” pelos bugreiros, categorizados como

⁶⁶ Especialmente o Alto e Médio Vale do Itajaí.

selvagens, antítese da civilização “européia” trazida pela colonização. Os próprios colonos formularam representações dessa natureza na construção da sua identidade (cf. Seyferth, 2000b). (SEYFERTH, s/n, p. 10, grifo nosso).

Os governantes dos países de origem destes imigrantes exigiam do governo brasileiro a máxima segurança dos emigrados. Sob a luz da filosofia positivista que se difundia no país, que entendiam a necessidade de os indígenas serem integrados pela sociedade nacional, também para obtenção de mão de obra para expansão civilizatória. Momento em que se questionou a promoção da atividade de catequese para conversão espiritual dos indígenas. “Entendia-se que os indígenas estavam em um estrato social transitório e que deveriam, aos poucos, ser incorporados à categoria de trabalhadores nacionais”. (HOERHANN, 2012, p. 61).

Um duelo de fogo e flechas se instaurou por toda região. Arcos e pólvora fazem parte dos registros encontrados em relatórios, jornais e narrativas das batalhas oriundas dos conflitos diante do desconhecido. Os acontecimentos provocaram medo em colonos imigrantes e indígenas, que se refugiavam cada qual em seus habitats, no assombro do que seriam os próximos anos de tempos e espaços de (re)existência.

Era o início de novos tempos, espaços e lugares. O tempo da esperança aos imigrantes com a promessa do “Novo Mundo”, terras férteis e possibilidades no além-mar, e tempos de sofrimento aos indígenas - no assombro do que nem podiam imaginar que viveriam nos próximos tempos - viam seu espaço ser invadido, resistindo bravamente nas/em possibilidades de continuar a ser e viver.

A trincheira construída pelo desconhecido, provocava a caça ao humano e legitimava a defesa do ser-existir. Cada qual em seus espaços buscavam refúgio diante do assombro que apresentava o Outro. Tornam-se inimigos na disputa pelo espaço, na luta e defesa da existência, sem nem se conhecerem. Afinal, o que nos assombra mais do que desconhecido? Talvez nossos próprios medos.

Em 14 de setembro de 1908, o delegado Alberto Vojtech Fric (Fritsch) denunciou na sessão matinal do XIV Congresso dos Americanistas, o extermínio deliberado de “tribos selvagens” por colonizadores brasileiros e europeus, especialmente no Sul do país. Narrou a brutalidade com que acontecia a aniquilação da população nativa, por meio do rapto, escravidão, assassinato e exposição a doenças contagiosas. Fritsch em seu relato, denominou os brugreiros como “hienas humanas”, que eram contratados para caça de indígenas a fim de que as terras compradas estivessem “livres” para colonização europeia.

A situação no Sul — continuou — era a seguinte: alguns ricos homens de negócios tinham comprado grandes glebas em áreas onde a

resistência nativa tinha contrariado uma colonização extensa de imigrantes europeus. Estas terras, quase sem valor quando compradas pelos especuladores, foram vendidas em lotes com um lucro de mil e quinhentos por cento, tão logo foram limpas de índios hostis. [...]Ele continuou a explicar porque se repetiam os ataques dos indígenas. Os índios, incapazes de se vingarem dos bugreiros, que lhes tinham feito mal, e de encontrar seus filhos nas cidades, onde estavam presos, apaziguavam sua raiva no massacre de colonizadores indefesos em povoados distantes. As queixas contra atrocidades dos índios, apoiadas pelos especuladores de terra politicamente influentes, tiveram como resultado a autorização governamental para novas expedições punitivas. [...]O Estado de Santa Catarina tinha doado para o uso dos índios uma extensa área de terras, e a êle tinha sido dado o título oficial de "Pacificador dos índios de Santa Catarina". O orador continuou a descrever para seus co-delegados a oposição pela qual foi forçado a abandonar o plano da reserva indígena. Muitos indivíduos— explicou — estavam determinados em obter concessões de terra na área que tinha sido posta à sua disposição para a reserva. Por êsse motivo — disse — seu projeto foi criticado na imprensa local e êle mesmo foi objeto de uma campanha de difamação através de artigos anônimos e telegramas falsos. (STAUFFER, 1960, p. 169-170)

David Hall Stauffer (1960), neste relato sobre o Congresso dos Americanistas de 1908, traz alguns trechos traduzidos da memória deste evento. Segundo descreve, Fritsch finaliza seu discurso solicitando que o Congresso "...protestasse contra êstes atos de barbárie para que fôsse tirada esta mancha da história da moderna conquista européia na América do Sul e dado um fim, para sempre, a esta caçada humana". Solicitação que é acatada e consta registrada no Jornal do Commercio do Rio de Janeiro nos dias seguintes.⁶⁷

⁶⁷ Von Ihering diretor do museu, na Revista do Museu Paulista, em 1908, declara que os indígenas eram entrave ao progresso e afirma que não há outra alternativa senão seu extermínio. Este artigo gerou grande repercussão, Silvio de Almeida no Jornal Commercio, 1908, e Rondon tornou público em 1909 seu posicionamento contrário a Ihering através de um telegrama ao diretor do Museu Nacional, argumentando que esta medida só serviria para tomada de terras que ainda restavam aos indígenas (GAGLIARDI, José Mauro. O Índigena e a República. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1989, p. 72).

Figura 6 - Denúncia no Congresso Americanista sobre a violência dos colonos contra indígenas no Sul do Brasil, nota no Jornal do Commercio, Rio de Janeiro



Fonte: Recortes do Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, respectivamente: i) edição 00258, p. 1, col. 4, de 15 de setembro de 1908 e ii) edição 00259, p. 1, col. 4, de 16 de setembro de 1908, sobre a aprovação da proposta do delegado Alberto Vojtech Fric (Fritsch) no XIV Congresso dos Americanistas de 1908, que neste evento denunciou o extermínio dos indígenas na região Sul do Brasil devido a expansão da colonização da região. Acervo da Biblioteca Nacional [on line].

Diante dos constantes conflitos entre indígenas e colonos, em resposta as acusações formais⁶⁸ do massacre aos indígenas e a denúncia internacional da escravização de indígenas, em 1910, foi criado pelo presidente Nilo Peçanha o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN).

Este órgão tinha como “função imediata pacificar as tensões sociais que envolviam o empreendedor capitalista e o indígena” (GAGLIARDI, 1989, p. 287) e “vinculou a trajetória da questão indigenista à dos trabalhadores rurais, conservando-se os poderes políticos e econômicos em mãos da aristocracia rural” (CARVALHO, 2003, p. 87).

Durante maior tempo de sua atividade foi administrado pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958), por sua proximidade com as ideias positivistas. Este órgão foi posteriormente desmembrado no Serviço de Proteção ao Índio - SPI⁶⁹,

⁶⁸ Durante o XVI Congresso dos Americanistas de Viena, em 1908 e Putumayo em 1912, foram denunciadas as práticas de violência e exploração realizadas no Brasil para com as populações indígenas.

⁶⁹ Este órgão surge a partir do Decreto n.8072 de 20 de junho de 1910, então primeiramente, como o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN),

em 1918 e tinha como objetivo fundamental promover a paz no sertão, através da pacificação e proteção dos índios para garantir a expansão da sociedade nacional e o estabelecimento dos núcleos de colonização com base na mão-de-obra “sertaneja”⁷⁰.

O órgão do SPI foi responsável pela parcela da população que vivia distante das cidades, nos “sertões”, em áreas que o governo pretendia integrar ao cotidiano nacional, que de acordo com o governo precisavam ser integradas a economia nacional, nacionalizar-se. O Brasil mesmo com sua ascensão política, ainda era um território pouco explorado, com baixa densidade, o que justificava o cunho das políticas do SPI, também no sentido de garantir a delimitação das fronteiras com os países vizinhos.

Este privilégio do Estado brasileiro na expansão do sistema de utilização dos recursos naturais para a colonização é tão explícito que apenas com as denúncias internacionais de massacres aos indígenas é que se constrói uma instituição com a finalidade de proteger os povos indígenas, como afirmado por Rafael Casanova de Lima e Silva Hoerhann (2012, p.60) “somente sessenta anos após a criação da Lei de Terras que foi fundada uma instituição com a finalidade de preservar os indígenas”.

Uma “agência de civilização”, na qual os índios eram enquadrados num projeto civilizatório, baseado num paradigma evolucionista subjacente às ideias positivistas dos criadores do SPI, empregando métodos e técnicas educacionais baseado em mecanismos de nacionalização dos povos indígenas. A política de “nacionalização” dos índios, por meio da atração, mantinha o ímpeto civilizacional, agora sob a lógica “missionária” de torná-lo um cidadão, um trabalhador nacional.

A intenção era a de transformar os índios em caboclos, para diminuir progressivamente a heterogeneidade cultural e conseguir que o Brasil desenvolvesse o caráter de nação: a nação do povo brasileiro (CARVALHO, 2003, p. 87). A política de “nacionalização” dos indígenas esteve presente em quase todos os postos do SPI, retoma-se, deste modo, com a República a questão da nacionalidade adormecida desde a independência do Brasil em 1822. Assim como alertado por Souza Lima (1995, p. 62),

com a tarefa de pacificação e proteção dos índios e estabelecimento dos núcleos de colonização com base na mão-de-obra sertaneja. Posteriormente, com a Lei 3.454 de 1918, este órgão foi desmembrado, passando a ter somente a atribuição de Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O governo divulgou amplamente nos jornais nacionais e estrangeiros a existência do SPI como resposta de um país até recentemente escravista na defesa de suas populações indígenas, uma insígnia de civilização (SOUZA LIMA, 2002).

⁷⁰ Conforme Souza Lima (2002, p. 16), trata-se, na origem, de um termo usado pelos portugueses para designar as práticas de exploração nos diversos contextos do mundo colonial lusitano desde o fim do século XV. Explorar e determinar os contornos de espaços geográficos desconhecidos, assimilando-os ao “mundo conhecido” do explorador, estabelecendo conhecimentos com valor estratégico, em termos geopolíticos e econômicos, que possam ser usados como fontes de informações para a exploração comercial; esboçar uma descrição das populações autóctones, mantendo contatos e trocas, embora preparando uma guerra de conquista: eis algumas das práticas próprias da “tradição sertanista”.

“[...] poder-se-ia dizer que as *pacificações* e *atrações* talvez tivessem resultados muito distintos, não fossem atualizados método de deslocamento das relações de violência às relações de poder”.

4.3 TEMPOS DE/EM ALDEAMENTO: CONTATO E/OU PACIFICAÇÃO!? SEGREGAÇÃO E/OU CONFINAMENTO?!

Em 1912, houve o estabelecimento de uma unidade operante do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais em Santa Catarina (HOERHANN, 2005). No ano de 1913, a expedição do Capitão Alípio Bandeira, organizada por Candido Rondon com objetivo de pacificar os Botocudos de Santa Catarina, se estabeleceu na região de Joinville (GOMES, 1990). A estratégia adotada pelo SPI foi de criar pontos de atração com a finalidade de desviá-los dos assaltos aos colonos e promover o aldeamento, sendo alocados em três pontos: o Posto Platê (na foz do rio Platê), afluente do Rio Hercílio ou Itajaí do Norte; na região do Alto Krauel, na bacia do Alto Rio Dollmann; e às margens do Rio Deneke.

Em meio as expedições, puderam perceber que estes indígenas eram nômades, coletores e caçadores, fatores que dificultavam sua atração. Eduardo Hoerhann, bisneto de Luís Alves de Lima e Silva, o Duque de Caxias, com então 18 anos, assume a chefia do Posto Indígena de Atração São João, em três de julho de 1914.

Uma das formas que os indígenas encontraram para se protegerem dos ataques dos primeiros colonizadores da região foi o refúgio às margens do rio Itajaí do Norte, também conhecido como rio Hercílio, entre os municípios de Itaiópolis (norte), Doutor Pedrinho (leste), Vitor Meireles (oeste) e José Boiteux (sul). (CARLI CAXIAS POPÓ, 2015, p. 14 - TCCLX).

No dia 22 de setembro de 1914, o SPI – Serviço de Proteção ao Índio promoveu a chamada pacificação do Povo Laklãnõ/ Xokleng, na qual um grupo de indígenas foi contactado na Foz do rio Platê pelo chefe do SPI Eduardo de Lima e Silva Hoerhan. Termo pacificação é contestado pelo Povo e por muitos pesquisadores que entendem que o objetivo foi o de sedentarizar, restringir sua circulação, evitando que entrassem nas terras que se tornaram propriedade privada. “vale lembrar que o termo “pacificá-los” não é aceito pelos Xokleng, por mais que resuma um encontro sem violência, os Xokleng não aceitam essa expressão pois eles afirmam que esse encontro não foi para ter paz, mas sim sobreviver, e existe um grande contexto em volta disso” (YOUO MAURINA INGACLÃ, 2020, p. 25 – TCCLX).

De acordo com o que relataram os anciãos sobre o momento que decidiu a vida do grupo, ou seja, o contato, o fato ocorrido em 1914 foi uma questão de sobrevivência, pois os Xokleng estavam cercados por todos os lados. Os anciãos afirmam que não tinham opção; segundo eles os líderes estavam preocupados com a extinção do povo, pois até ali já haviam perdido muitos membros, principalmente os guerreiros que realizavam a segurança do povo. Estavam sobrando somente crianças órfãs e mulheres, poucos adultos. Então os líderes já vinham analisando e discutiam sobre a possibilidade de entrar em contato com o não índio, essa preocupação era discutida com o grupo todo (YOUO MAURINA INGACLĂ, 2020, p. 23 - TCCLX)

Este evento é denominado na língua Laklãnõ como *Vãnhkala*⁷¹ e marca temporalmente a histórica deste povo, um “divisor de águas”, que modificou os rumos de suas vidas. A memória dos anciões e anciãs Laklãnõ/Xokleng “confirma 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” (NEUTON CALEBE VAIPÃO NDILI, 2015, p.15 – TCCLX).

O ano de 1914 foi um marco muito importante para o povo Laklãnõ, pois o povo não aguentava mais ver o extermínio de seus entes queridos. Ao contrário do que muitos pensam, o ato conhecido como “pacificação”, não foi realizado por Eduardo, foi realizado pelos Laklãnõ logo após uma grande conversa, sendo liderada por Kovi, Vomble e Kamlem (kujá). Os líderes perceberam que não iriam sobreviver por muito tempo no mato, devido à expansão da colonização em seus territórios. Viram que a única chance que tinham de sobrevivência seria apertar a mão do homem “branco”. Mas a esperança de manter o povo salvo da morte, foi sucumbido, pelo sofrimento do povo em um cativeiro de miséria e maus tratos. (ANDERSON RODRIGO KLUGE, 2020, p. 33 - TCCLX)

Darcy Ribeiro (1979, p. 187) afirmou que a dita pacificação não possuía em si o foco de defender ou preservar os indígenas, mas “[...] na verdade a obra de pacificação atende mais às necessidades de expansão da sociedade nacional que aos índios.” Este processo acabou com o modo de vida de uma cultura milenar, pautada na ideia em que o território é um elemento livre de vivência baseada na ausência da propriedade privada. “a comunidade Xokleng/Laklãnõ deixou de ocupar um território extenso, no qual praticávamos o nosso modo de vida, deixando de ser nômades e o grupo “pacificado” foi confinado em uma área reservada. Tivemos muitas perdas nesse processo de “pacificação”, perdemos não só os espaços de fazer coleta, caça e pesca. Esta ação promoveu intensa perda cultural, e a língua materna também foi afetada, porque o português tornou-se obrigatório” (ELAINE KOSICLĂ CAMLÉM, 2020, p.21 - TCCLX).

⁷¹ Conforme consta no TCC de Marcondes Namblá (2015, p.42)

Atualmente este Povo vive aldeado em local inóspito na região do Mesorregião do Vale do Itajaí na Terra Indígena Ibirama.

Para Jair G. Crendô (2015, p. 13 - TCCLX) “Essa década marcava assim, o início de um novo período igualmente difícil para a sociedade Xokleng/Laklãnõ: o da convivência “pacífica” com a sociedade brasileira, que tem experimentado ao longo dos últimos 100 anos.”. Conforme coloca o seu Cuvei, de 66 anos ancião entrevistado por Jair Crendô (2015, p. 31 - TCCLX) “**nosso lugar não era aqui**, fomos empurrados pelo branco, pra ficar nesse buraco, rocha de pedra diz ele”.

A tarefa de atração destes indígenas foi demorada, envolvendo diversos servidores do SPI. Há registros de outros grupos indígenas Xokleng além destes contatados na foz do rio Plate: um grupo – possivelmente o denominado por Urban (1985) por *Ngrokó-thi-tõ-préy*⁷² - contatado por Fioravante Esperança que perdeu a vida em meio a empreitada, que, foi assentado por João Gomes Pereira, em 1918, na localidade de São João dos Pobres, município de Matos Costa – hoje este grupo encontra-se na região de Rio dos Pardos; outro grupo – possivelmente o denominado por Urban (1985) por *Angying* - segundo relatos se refugiou até a década de 60 na região de Anitápolis, a sudoeste da Terra do Taboleiro, os quais acabaram extinguindo-se em meio a ocupação da Serra do Mar no sul de Santa Catarina (SANTOS, 1973).

O Serviço de Proteção aos Índios procurou fazer com que a tribo continuasse a viver, no perímetro da reserva, com seus sistemas tradicionais e para isso adotou a técnica do <contato controlado>. Visava-se assim permitir que a <dramática experiência que representa o salto da condição tribal a de Índios civilizados> não fosse letal para o grupo. Entretanto os Xokleng não deixaram de sofrer enorme depopulação – de 800 em 1914, existiam 106 em 1934. (SANTOS, 1965, p.2)

Com avanço de núcleos coloniais na região do posto Platê, é ampliada a tensão com os colonos, fato que impulsiona Eduardo a intentar a compra das terras que circundavam o posto Platê⁷³ da Companhia Hanseática. Segundo Jair Crendô (2015, p.13 - TCCLX) “Para garantir a liberação de terras às agências colonizadoras, uma área de reserva foi definida para os Xokleng/Laklãnõ nos anos 1920. Apenas no início dos anos 1950 essa terra seria demarcada, já então reduzida em relação à delimitação original”.

Essa área inicialmente denominada Reserva Indígena Duque de Caxias, foi criada em 1926, pelo chefe do governo catarinense, Adolfo Konder, que destinou aos

⁷² Pesquisa realizada por Ivan Carlos Serpa sobre este grupo da região de Porto União (PR).

⁷³ Em 1914 muda o nome para Posto Indígena Duque de Caxias por sugestão do Major Alípio Bandeira em visita ao posto.

Xokleng uma área de 20.000 hectares⁷⁴ - com objetivo de manter confinados os Xokleng. Em 1965 foi oficialmente demarcada e, em 1975 recebeu o nome de Ibirama. *Definindo-se o lugar do índio no Vale do Itajaí*. Em 1989 passa a compreender os municípios de José Boiteux e Vitor Meireles, depois da emancipação destes do Distrito de Ibirama.

Figura 7 - Indígenas Laklãnõ/Xokleng e funcionários do SPI em frente ao Posto Duque de Caxias



Fonte: Acervo do Museu Paranaense

Os relatos na pesquisa de Rafael Hoerhann (2005; 2012) permitem identificar a resistência dos indígenas Xokleng nas atividades do novo modo de vida imposto pelo posto, especialmente o sedentarismo, pois não estavam dispostos a modificar seus hábitos, como o nomadismo e ao trabalho somente quando necessário. Fator que promoveu uma lenta e difícil convivência entre os funcionários do posto e os indígenas desde sua instalação em 1914.

Eduardo Hoerhann relata diversas vezes o abandono dos trabalhos no posto para incursões na mata para realização da caça. Eduardo relata as dificuldades orçamentárias do posto em disponibilizar carne aos indígenas, situação que ocasionou o estímulo da atividade pesqueira.

⁷⁴ Em 1926, foi publicado o Decreto nº15 de 03 de abril que regulamentou 5 mil hectares (20 a 30 mil hectares) a então Reserva Indígena Duque de Caxias para utilização pelo SPI.

Um projeto civilizatório marcado por resistências, conflitos e contradições. As primeiras décadas do período pós-contato, foi de maior depopulação, de acordo com Santos (1973), quando houve o contato definitivo dos Laklãnõ com a sociedade envolvente, a comunidade era de aproximadamente 400 pessoas. Passados aproximadamente quinze anos, com a mudança dos costumes, hábitos e alimentação, deu-se uma epidemia e com isso mais de 1/3 da população morreu e apenas 106 pessoas sobreviveram. Henry (1964) registra que no período de 1914 a 1932 cerca de dois terços dos indígenas faleceram devido a epidemias (NAMEN, 1994, p. 28-29). Segundo Namblá Gakran (2005), um dos anciãos ao presenciar a morte dos seus parentes disse: "nóis fiz descê pra junto de ti, só pra nóis mata com doença. Antigamente nóis matava à bala, mas nóis tabém matava com nossa flecha. Agora tu nóis mata com Kuzul (gripe) e ãggógó e outra doença. Vocêis zug (brancos) é culpado de tudo" (GAKRAN, 2005, p. 21 - DNG).

Sua resistência era, e de certa forma ainda é, vista pelos não indígenas como sinônimo de "preguiça", "insolência" e "insubordinação", constatação esta suficiente para Hoerhann tomar ações menos criativas ou "civilizadas" em sua empreitada. O uso da força física e da violência contra os índios era alternativa comum, sendo que escoltas armadas e a cavalo saiam à procura de índios desobedientes e desertores. Prisões, acusações e processos criminais por homicídios de indígenas pesaram sobre Hoerhann, até seu afastamento definitivo da chefia do posto (LANGDON; WIJK, 2009, p. 177).

Com a saída de Eduardo Hoerhann do posto, Santos (1973, p. 259) cita que "[...] os indígenas foram estimulados a explorar os recursos florestais existentes na reserva). Os anos que sucederam a saída de Eduardo foram de completo abandono por parte do SPI. O período pós-1954 são vistos como "anos de liberdade, por terem direito de ir e vir, de comercializar sua produção agrícola e recursos florestais, de comprar onde quiserem, de casar com brancos e de decidir sobre as coisas que são de seu interesse [...]" (NAMEN, 1994, p. 72).

Segundo Jair Crendo (2015, p. 25 - TCCLX) "Os Xokleng/Laklãnõ passaram a viver da criação de animais e a praticar a agricultura de subsistência. Já nos anos 1960 era intensa a comercialização de palmito, como uma das formas de obtenção de dinheiro.". Os Laklãnõ/Xokleng "têm, por quase um século, sido afetados por períodos de sistemática extração de palmito, implantação de serrarias na TII para retirada e beneficiamento de madeiras nobres, invasão dos limites demarcados por comerciantes, colonos e madeireiras da região."

Tais ações têm se tornado fonte de grandes conflitos, tanto internos quanto externos aos limites da Terra Indígena, sendo também

responsáveis pela depredação ambiental, onde o relevo montanhoso de clima subtropical não é mais coberto pela mata atlântica original. A estas, soma-se o fato de que a entrada abrupta de capital nas fases de extrativismo predatório têm gerado profundas rupturas no tecido social xokleng, pois trata-se de uma sociedade cujos valores, hierarquias, relações sociais e práticas de reciprocidade não são alicerçados na propriedade privada, acumulação de moeda e bens e/ou em um modelo econômico mercadológico. (LANGDON; WIIK, 2009, p. 177).

Em nível nacional e internacional, denúncias⁷⁵ formuladas pela dilapidação do patrimônio indígena, abusos de poder pelos funcionários, ações de genocídio⁷⁶ e etnocídio, escravização da mão-de-obra indígena, má gestão, falta de recursos, corrupção funcional, em meio ao regime militar, foram alguns dos motivos que levaram à extinção do SPI. Assim, sucedendo o SPI, foi criada pela Lei 5.371, de 5 de dezembro de 1967 a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sob a presidência de José de Queiroz Campos.

A FUNAI⁷⁷ surge como um alento aos indígenas, antropólogos e indigenistas. Pretendia-se criar uma nova política indigenista, contudo, mesmo com esta mudança, a “política indigenista continua atrelada ao Estado e as suas prioridades” (CUNHA, 1992, p. 17). Entretanto, em meio ao contexto histórico em que surgiu, sob manto de propostas autoritárias do regime militar, manteve a política integracionista até então imposta, carregada pelos ímpetos nacionalistas e desenvolvimentistas da ditadura militar.

A mudança, porém, foi apenas cosmética, e as ações integracionistas foram ampliadas, chegando a níveis assustadores. A própria FUNAI abriria caminhos para os empreendimentos de integração nacional, pois, ligada umbilicalmente à ditadura militar (1964-1985), seguia a política de integração nacional do então Ministério do Interior. Em outras palavras, a postura desenvolvimentista em vigor emprestou à FUNAI uma ação inversa à esperada. O resultado foi o favorecimento, em muitos casos, da entrada de todo tipo de empresas (mineradoras, madeireiras etc.) nas áreas indígenas ainda por serem demarcadas, enquanto outras áreas foram alvo de busca de contato com os índios.

⁷⁵ Segundo Athias (2002, p.52-53), “Contrariando o “morrer se necessário; matar, nunca” do marechal Rondon, o SPI representou várias vezes a repressão e o descaso. Segundo o relatório Figueiredo, de 1967, foram denunciadas corrupção e crimes na instituição encarregada da política indigenista oficial. Comissões internacionais formadas pela Cruz Vermelha, pelo Survival International e pela Aboriginous Protection Society visitaram o Brasil e produziram seus próprios relatórios sobre o assunto, que, apesar de terem ampliado a questão para níveis internacionais, não levaram em consideração a política econômica praticada pelo regime militar, extremamente dependente dos países desenvolvidos e coresponsável pela dizimação de alguns povos, sobretudo os amazônicos. A divulgação dos relatórios, contudo, interessou às agências de cooperação internacional, que tentaram apoiar os povos indígenas”.

⁷⁶ Importa lembrar que o genocídio se constitui em crime conforme o ordenamento jurídico brasileiro, conforme preceitua a Lei 2.889 de 01.10.1956.

⁷⁷ Há uma série de limites e críticas a sua efetividade, interligadas diretamente as conduções da política indigenista nacionais, contudo, neste momento não abordaremos com profundidade esta dimensão.

O apelo patriótico da “integração nacional” fez com que a FUNAI saísse na frente para que 15 mil quilômetros de estradas fossem construídos na Amazônia durante esse mesmo período, cortando as terras tradicionais dos povos indígenas (ATHIAS, 2002, p. 53).

Em 1973, foi promulgada o Estatuto do Índio⁷⁸, formalizando as políticas a serem adotadas pela Funai para a proteção das populações indígenas. Pelo teor do texto do Estatuto do Índio, as políticas detinham o propósito de “regular a situação jurídica dos índios, silvícolas e comunidades indígenas, com o propósito de preservar sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 1973, art. 1º). Esta integração do indígena à sociedade nacional partia de critérios estabelecidos pela FUNAI, que avaliavam seu grau de integração à sociedade, os chamados “critérios de indianidade”. Estes critérios, “arbitravam sobre a legitimidade de um indivíduo declarar-se índio, o que serviu para facilitar a repressão ao movimento indígena emergente” (ATHIAS, 2002, p. 54).

Para Namem (1994), conforme relato dos Laklãnõ/Xokleng obtidos em pesquisa antropológica, no contexto da Terra Indígena Ibirama, projetos de construção de casas foram utilizados como meio para continuidade da exploração de madeira na área. Contudo, estes projetos não se concretizaram e a madeira continuava a ser vendida, sem a participação dos habitantes da área indígena nas vantagens obtidas da exploração. Assim, no final da década de 60 ampliou-se a exploração de madeira, tendo seu auge na década de 70, com a serra-motor e, após 1976, foi agravada com o início da construção da Barragem Norte.

4.4 TEMPOS DE BARRAGEM NORTE: UM PROJETO DE VIDA E/OU UMA SENTENÇA DE MORTE?!

Em 06 de outubro de 1975, foi expedido o Decreto Federal nº 76.392 que declarou de utilidade pública parte da área do então Posto Duque de Caxias em função da construção da Barragem Norte (PEREIRA et al, 1998 - LLX). As terras indígenas foram cedidas ilegalmente pela FUNAI ao DNOS, sob entendimento de que as terras integravam o patrimônio da União.

Em março de 1976 iniciaram-se as obras da Barragem Norte. E, somente em julho de 1981 foi assinado um convênio entre DNOS e FUNAI para o ressarcimento dos prejuízos causados à comunidade indígena pela construção da barragem. O lago de

⁷⁸ Este Estatuto foi sancionado pelo governo militar buscando responder às acusações externas de violações dos direitos humanos dos índios, inspirado na Convenção 107 da OIT, que já se encontrava em vigor no Brasil como lei desde 1966 (SANTOS, 2004, p. 92).

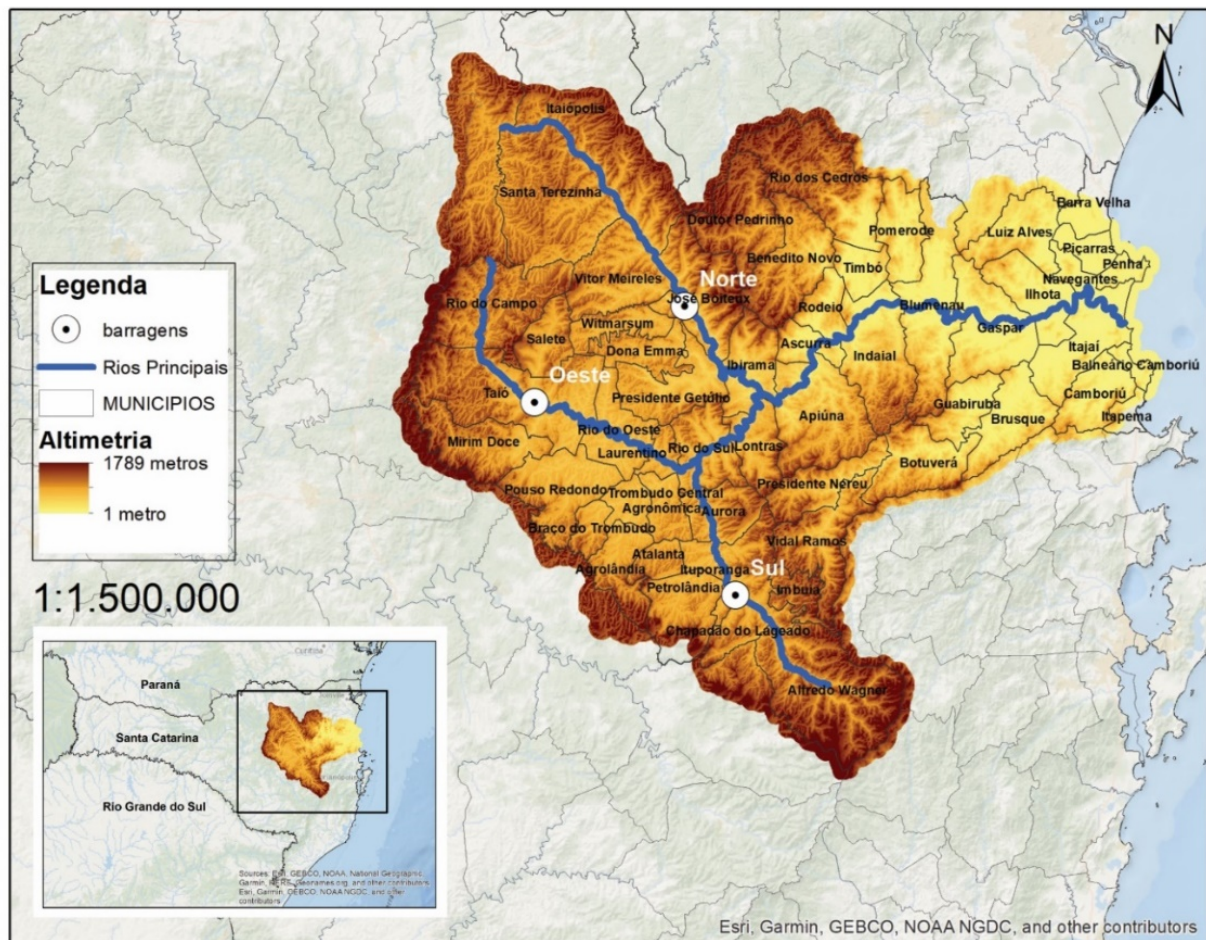
retenção atingia cerca de dois terços de 900 hectares de 95% das terras férteis propícias para agricultura na área indígena.

As primeiras pesquisas e estudos científicos de previsão e prevenção só acontecem no ano de 1957, quando é criado um programa de Proteção às Enchentes no Vale do Itajaí. Para este programa são instaladas bases para observação de níveis das águas dos rios da Bacia Hidrográfica do Itajaí e a projeção de três Barragens: a Barragem Sul, a Barragem Oeste e a Barragem Norte. No início da década de 60 foi feita a publicação de uma tabela de cheias e menção aos apelos às autoridades pela construção das barragens de retenção (COLAÇO; KLANOVICZ, 2000). No ano de 1961, o Departamento de Obras e Saneamento – DNOS desenvolveu o Plano de Retenção de Cheias do Vale do Itajaí, para a construção de três grandes barragens nos afluentes do rio Itajaí-Açu.

Em 1964, foram iniciadas as obras da Barragem Oeste, localizada acima da cidade de Taió, sendo concluídas em 1973, com capacidade de 83 milhões de metros cúbicos. A Barragem Sul, localizada na cidade de Ituporanga, foi iniciada em 1966 e concluída em 1975, com capacidade de 93 milhões de metros cúbicos. A Barragem Norte iniciada em 1976 e inaugurada apenas em 1992, possui capacidade projetada para represar 253 milhões de metros cúbicos, porém com as cheias sofridas ao longo do período de construção, fez com que se alterasse o projeto para capacidade para 357 milhões de metros cúbicos (CEOPS, *online*).

As medidas adotadas foram orientadas principalmente no sentido de “resolver” o problema de Blumenau. A bacia hidrográfica, com toda sua complexidade e riqueza, vem sendo desconsiderada na concepção usual de controle das cheias. Talvez este fato tenha contribuído para não ter surgido um trabalho conjunto efetivo entre as comunidades. Pelo contrário, o mal comum por vezes até gerou conflitos, como, por exemplo, a disputa entre as Associações Comerciais de Blumenau e Rio do Sul sobre quem seria o mais indicado a ficar encarregado da operação das barragens (FRANK, 2003, p.47).

Figura 8 - Mapa Hidrográfico com a localização das Barragens na Bacia do Rio Itajaí-Açu



Fonte: DAGNONI; FONTOURA; OLIVEIRA; OLIVEIRA; WARTHA, 2018, p. 201, elaborado por Leandro Ludwig (2018)

A introdução da Barragem Norte trouxe novas características ao território Laklãnõ/Xokleng. Segundo Woie Patté (2015 - TCCLX) esta área passou a ter a ocorrência frequente de extremos climáticos como enchentes e falta de água potável. Além destes os indígenas da TI relatam o desmatamento, a erosão e contaminação por insumos agrícolas.

Desde o início da construção, em 1972, os impactos causados pela barragem às famílias indígenas são imensuráveis e se repetem: interferência negativa nas tradições culturais, pois a comunidade que vivia unida em torno do Rio Hercílio necessitou se separar em diferentes aldeias para fugir das inundações; famílias desabrigadas; casas inundadas e condenadas; falta de água potável e alimentos; estradas interditadas; aldeias isoladas; cancelamento das aulas nas escolas; profissionais da saúde não conseguem fazer o atendimento nas aldeias; riscos de deslizamentos; insegurança e angústia pela próxima enchente.

A adaptação ergológica dos Xokleng ao novo habitat, entretanto, não se deu plenamente. Eles foram incapazes de explorar os recursos alimentares existentes nos rios e riachos, que eram fartos ao novo ambiente. Foram incapazes de criar meios para vencerem as correntes d'água mais volumosas; foram incapazes de desenvolver uma agricultura de subsistência na floresta (SANTOS, 1973, p.38).

A construção da Barragem Norte provocou profundas transformações ao Povo Indígena Laklãnõ/Xokleng. O lago de contenção formado inundou cerca de 900 hectares das terras planas e agricultáveis da Terra Indígena. “Com a inundação, os Xokleng tiveram de se mudar para as partes altas da Terra Indígena, onde a mata era virgem e de onde não sabiam tirar o sustento. Intensificou-se a partir daí a exploração da madeira” (WIJK, 1999, p. 4).

Este empreendimento trouxe mais prejuízo ao povo Laklãnõ/Xokleng, que mais uma vez viu seu território ser diminuído, encobrindo áreas onde o povo fazia pequenas lavouras, coletava ervas medicinais e outros tipos de plantas usadas na confecção de artesanatos, além dos lugares sagrados na memória do povo. Tomada pelas águas, a comunidade foi obrigada a deixar o local e fazer suas casas próximas às encostas, que não são apropriadas para moradia. Muitas promessas de indenização foram feitas, mas até a data de hoje o povo Laklãnõ/Xokleng ainda espera sem ser atendido. (COPACÂM TSHUCAMBANG, 2015, p.11)

Em estudos sobre as iniquidades intra-regionais no enfrentamento das enchentes no Vale do Itajaí (SC), conforme Vanessa K. Schubert, “O tratamento dispensado às enchentes no Vale do Itajaí faz uma distinção entre as áreas que sofrem com as enchentes e as que sediam as medidas estruturais de contenção” (2014, p. 97). Assim, constituem-se em práticas de injustiça ao transferirem o risco de áreas afetadas pelo fenômeno natural - *A localidade da então Terra Indígena Ibirama torna-se uma “zona de sacrifício” para as políticas entorno da gestão das cheias.*

O teórico norte-americano Robert Bullard (1994) denomina de zonas de sacrifício as áreas “nas quais populações excluídas e discriminadas são forçadas a viver e trabalhar em condições perigosas ou indignas, com falta de saneamento básico, expostas a maiores riscos de poluição, enchentes ou maiores impactos diante de terremotos ou grandes acidentes industriais” (PORTO, 2013, p. 92).

As zonas de sacrifício são lugares demarcados para depredação em resposta a uma perturbação sistemática que impacta no agir do Estado. Estas áreas delimitadas resultam em graves efeitos adversos para o ecossistema e as comunidades locais. Estas práticas institucionais geram a não aplicação da legislação vigente, o que acaba por proporcionar a depreciação do Estado de Direito. Se trata basicamente de “um abandono”.

Deste modo, a população indígena e envolvente a barragem sofre desproporcionalmente exposição aos riscos ambientais, na distribuição desigual e impositiva de riscos e impactos proveniente de uma obra de infraestrutura. Os impactos e consequências da Barragem Norte configuram-se como um conflito de justiça ambiental e social, em diferentes escalas afeta de modo desigual os diferentes grupos sociais, em uma “[...] Uma distribuição desigual de ônus e benefícios ambientais, em função de capacidades desiguais de poder entre os atores sociais” (JATOBÁ; CIDADE; VARGAS, 2009, p. 69).

A Barragem Norte constitui-se em uma fronteira física produtora de sistemáticos impactos ao Povo Laklãnõ Xokleng, que impossibilitam a efetivação das políticas públicas específicas e já direcionadas a implementação neste território. Os impactos e as consequências desta obra perduram no tempo e no espaço intensificando condições já existentes antes de sua execução e agravando efeitos em diversos elementos essenciais a vida humana⁷⁹.

A problemática das cheias, desde a construção do Vale do Itajaí gera assimetrias e iniquidades aos atingidos - “a assimetria que se produz e se intensifica nas relações que se estabelecem no interior da reserva (e também fora dela) tanto no campo econômico como no campo político”. Entretanto, as condições sociais, territoriais e culturais a que foram submetidos não se encerram com a reparação dos danos causados pela Barragem Norte.

Em resposta a negligência do Estado, o Povo Laklãnõ/Xokleng se organizou em constantes movimentos de reivindicação de medidas reparatórias e indenizatórias pelos impactos da Barragem Norte. Deste modo, a Barragem Norte se constitui enquanto *locos* de resistência do Povo Laklãnõ/Xokleng, mediadora de conflitos historicamente construídos na região do Vale do Itajaí entre esta população e a sociedade de entorno. Insere-se enquanto espaço de articulação e reivindicação que intenta a visibilidade do *status quo* dos indígenas no Vale. A organização entorno deste espaço visa o exercício do direito de resistência como meio para garantir direitos negligenciados a esta população.

4.5 RESISTIR E CONSTRUIR NOVOS TEMPOS: “NA TENTATIVA...NA MEMÓRIA...NA LUTA...NA RESISTÊNCIA...PELA SOBREVIVÊNCIA”⁸⁰

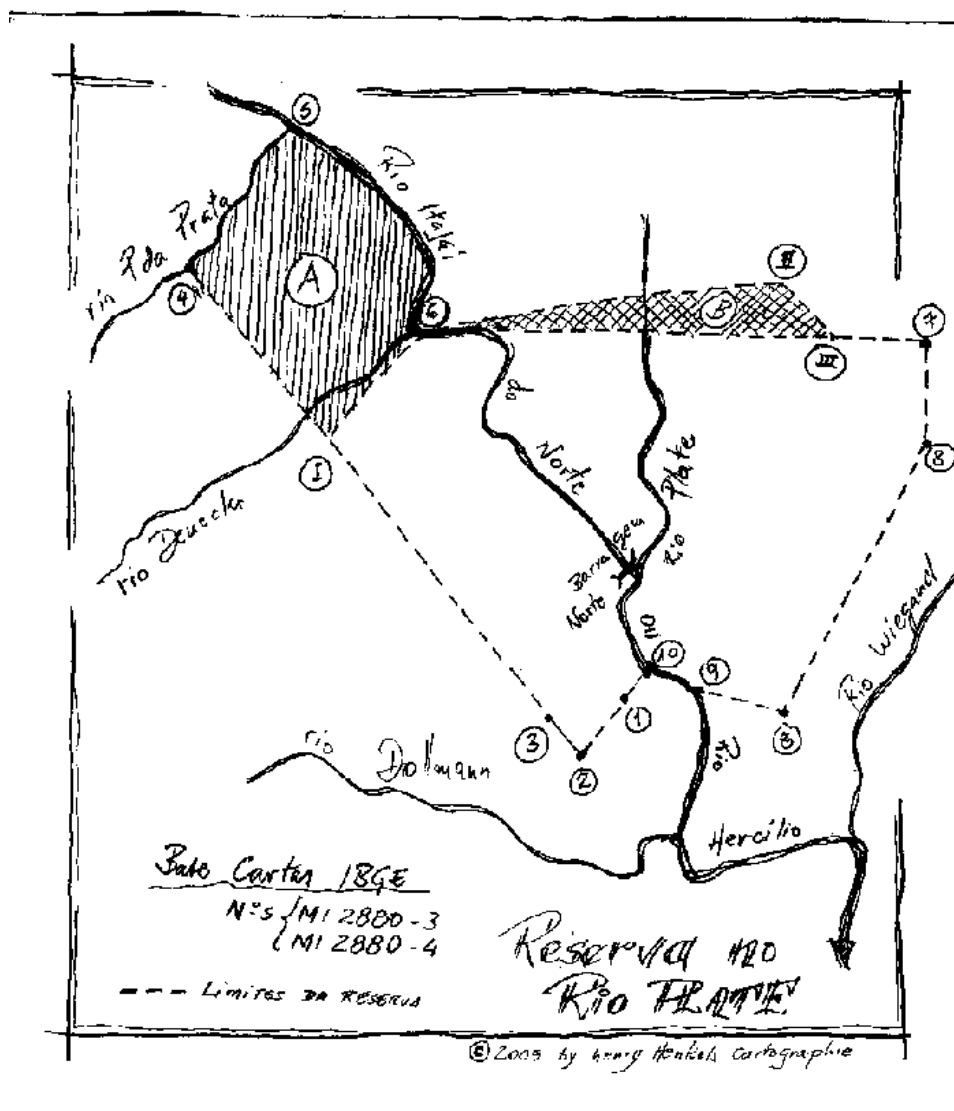
⁷⁹ Mais informações no artigo: DAGNONI, Cátia; FONTOURA, Georgia C. da; OLIVEIRA, Jasom de; OLIVEIRA, Lilian Blanck de; WARTHA, Rodrigo. A Barragem Norte e o processo das enchentes no Vale do Itajaí: o sacrifício de um povo, uma cultura e um território. In: MATTEDI, Marcos; LUDWIG, Leandro; AVILA, Maria Roseli Rossi (Orgs.). Desastre de 2008+10 no vale do Itajaí: água, gente e política: aprendizados. Blumenau: Edifurb, 2018. p. 199 – 216.

⁸⁰ Facebook do Marcondes Namblá, 2017.

Ao tentarmos considerar qual seria a “Terra” dos Xoklengs, é necessário considerar alguns aspectos. O Território hoje ocupado pelo Povo Laklãnõ/ Xokleng é uma fração de seu território de ocupação tradicional. A área que os abriga foi imposta e determinada em distintos processos pelo Estado e seus governos. Tal como descreve Gallois (2004) podemos compreender que o processo de contato e aldeamento do Povo Laklãnõ/Xokleng trouxe lógicas espaciais diferentes da sua, que passam a ser expressas também em termos territoriais.

Com a edição do Decreto nº 15 em 3 de abril de 1926, assinada pelo então governador Antônio Vicente Bulcão Viana, foi determinada uma área de aproximadamente 20.000 hectares, no município de Blumenau (atual cidade de Ibirama), que recebeu a denominação de PI Duque de Caxias. O primeiro ato público de reconhecimento da Terra Indígena Ibirama - La Klanõ em favor dos Laklãnõ/Xokleng (PEREIRA et al, 1995 - LLX).

Figura 9 - Esquema da Reserva original de 1926 e área loteada em 1951



Fonte: Subtraídas da Reserva (A). A área (B) foi agregada modernamente. Os números nos círculos são as referências citadas na Lei de 1926. Fonte acervo: Disponível em: <https://sites.google.com/site/hhenkels/his%C3%B3ria_sbs/botocudos>. Acesso em: 05 jul. 2017.

Em 1952, por meio de um acordo entre a Diretoria de Terras e Colonização de Santa Catarina – DTC/SC e a 7ª Inspeção do Serviço de Proteção aos Índios – SPI, foi retirada do domínio Xokleng cerca de 6.000 hectares, a área de suas terras que ia do rio Denecke ao rio da Prata.

Em 1956 ocorre a demarcação física de 14.156,84 hectares, referente a área da terra “reservada” aos indígenas Xokleng. Foi registrada no cartório de Ibirama somente em 1965, sob título nominal em nome dos Xokleng, nominada como Terra Indígena Ibirama, que corresponde à Área Regularizada. De acordo com a Funai, o termo Área Regularizada significa: “Terras que, após o decreto de homologação, foram registradas

em Cartório em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União”, ou seja, é a área territorial atualmente vigente. (FUNAI, *o line*). Neste título expedido pelo Instituto da Reforma Agrária – IRASC, o SPI figura como representante legal dos Xokleng, em uma compra realizada pelo estado, conferindo à TI Ibirama a denominação de área de domínio do Povo Xokleng. O título de propriedade da área foi na importância de 500,00 cruzeiros, registrada no cartório em 26 de outubro de 1965 (folha 159 do livro 3-1, sob o número 21.150).

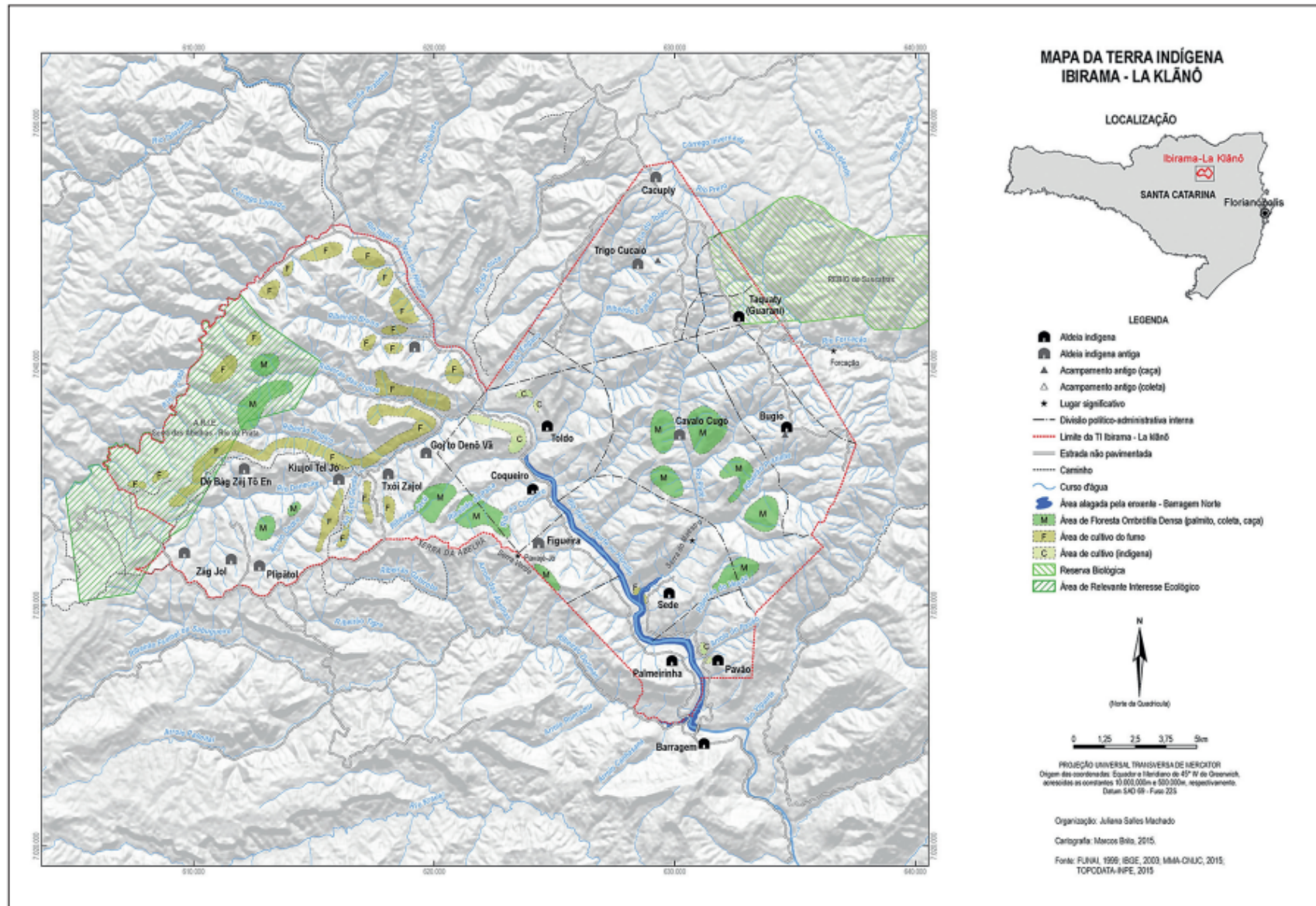
Em 1996, foi homologada a Terra Indígena Ibirama, sem nenhum trabalho de pesquisa científico para embasar. Em 6 de outubro de 1975 é expedido o Decreto Federal nº 76.392 que declarou de utilidade pública parte da terra indígena Xokleng, devido a construção da Barragem Norte no Alto Vale do Itajaí. O Decreto nº 15 de 1956 – reservou a região da Barra da Prata para usufruto exclusivo indígena (PEREIRA, 1998 - LLX). Com Acordo de 1952, esta área foi expropriada, por meio de um ato ilegal patrocinado pela DTC/SC e a 7ª Inspeção do SPI.

A definição do território a ser habitado pelo Povo Laklãnõ/Xokleng não levou em consideração sua forma de organizar-se territorialmente, ou mesmo as condições ambientais e os recursos necessários para sua subsistência física e cultural. Foi tão somente o confinamento deste grupo humano em um território delimitado como meio para cessar o conflito com os colonos que estavam.

Cerca de 70% da Terra Indígena Ibirama está dentro dos limites dos municípios de José Boiteux⁸¹ (sudeste da Terra Indígena) e uma pequena parte no município de Doutor Pedrinho (norte da Terra Indígena). Outra pequena parte, situada na Aldeia Toldo, pertence para o município de Itaiópolis, ficando assim aproximadamente 20% pertencente para Vitor Meireles

⁸¹ José Boiteux desmembrou-se de Ibirama em 26 de abril de 1989.

Figura 10 - Mapa da Terra Indígena Ibirama - La Klãnô



Fonte: MACHADO, 2016, p. 187

O território e as territorialidades Laklãnõ/Xokleg contemplam e detêm uma simbiose ímpar, tecido e tecitura própria e inerente a todo povo indígena em trajetórias milenares nas Américas. A terra é importante e sagrada, respeitada e amada – *mãe cuidadora, eternal fonte de vida* - espaço de vida, repleto de vidas gerando vida em contínuo. Existe uma profunda interdependência entre o indígena e a terra e, vice-versa. Pode ser comparado a uma ligação umbilical, em que a terra não dá somente o sustento do corpo, mas também a fé que impulsiona para a vida. É nas florestas, nos rios e junto com os animais que eles realimentam os sonhos, as utopias e creem na perpetuação da harmonia entre ser humano e natureza, a fim de se tornarem um só ser. Assim, vive-se num lugar sagrado e se busca uma convivência harmoniosa com a natureza e os seres humanos sob o olhar amigo do criador (FLORES, 2003).

A profunda ligação entre o ser humano e a natureza, a integração e o amparo são normas que regem os relacionamentos e atividades nas comunidades indígenas. Bom é tudo quanto serve para integrar e amparar o ser humano na comunidade e no cosmos, “ por isso, os povos indígenas desenvolvem normas de vida baseadas nestes valores: o coletivo se sobrepõe ao individual; a economia é baseada na reciprocidade solidária; a terra é comum; viúvas e crianças órfãs são amparadas. (MARKUS, 2002, p. 42).

Conhecer um povo indígena é conhecer sua religiosidade e vice-versa. Esta visão integrada da religiosidade dos povos indígenas é percebida nas suas concepções, mitos, ritos, símbolos, práticas cotidianas, organização do tempo, espaço, atividades, relações e interações sociais. Para Geertz (1978, p. 144),

[...] a crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas reais que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica. Essa demonstração de relação significativa entre os valores que um povo conserva e a ordem geral de existência dentro do qual se encontra é um elemento essencial.

Para o povo Laklãnõ/Xokleg, por exemplo, o pinhão, o mel, folhas e frutas eram as principais fontes de sobrevivência do povo consideradas dádivas da divindade criadora. Assim, a organização do tempo, e as relações e interações tinham relação com o tempo de maturação e coleta destas dádivas. A ocupação dos espaços sagrados tinha relação com a localização dos pinheirais, das colmeias e dos frutos e folhas em geral. Os grupos eram organizados conforme o local em que iam desenvolver as atividades de coleta e armazenamento. As festas como casamentos, funerais e ritos de passagem eram celebrados no início ou no final da colheita do pinhão. As comidas e bebidas cerimoniais levavam como

ingredientes principais o mel e pinhão. Pinheiros são símbolos de força e persistência, onde a gralha azul é ave venerada pela sua importância em auxiliar na plantação dos pinheiros. Os nódulos de pinhão eram usados para não esmorecer o fogo durante as longas conversas nas noites em que os velhos repassavam a história, os mitos e os cantos do povo (MARKUS; OLIVEIRA, 2005).

Nas culturas indígenas os pajés pedem visão do divino e auxílio para os espíritos, por exemplo para saber onde encontrar caça em abundância. Fazem rituais pedindo permissão para o abate da caça e celebram agradecidos o sucesso que decorre desta atividade. Também é possível perceber a importância dos sonhos como uma revelação do divino para identificar as ervas medicinais que curam determinadas doenças e para buscar respostas de questões como locais de abundantes alimentos ou ainda, prever situações fortuitas (CHAMORRO, 1998).

Na região da Serra da Abelha, município de Vitor Meireles, encontra-se um cemitério Xokleng onde está enterrado o pajé Kamlém. O local conhecido como *Kaklei-kle*, era um paradoro do grupo, onde se encontravam e faziam a festa de casamento, segundo o ancião Veitchá Téie (PEREIRA, 1998 - LLX).

Kamlém, segundo a memória do povo, estava acampado com um grupo nesta região, quando ficou doente e acabou falecendo no local. Antes de morrer deixou uma ordem ao grupo para que não fosse cremado e que o enterrassem ali, pois previa que os não-índios iriam invadir e tomar aquelas terras e seu corpo serviria como prova de que a terra pertencia ao povo.

Os rituais fúnebres seguiram como solicitado por Kamlém, sendo enterrado naquela região, com seus pertences depositados em um ranchinho em cima do seu túmulo. “De tempos em tempos voltavam ao cemitério para limpar o túmulo, cantar e dançar. Estes rituais deixaram de acontecer quando os não-índios começaram a ocupação da região” (PEREIRA, 1998, p. 135 - LLX).

Segundo registros de relatos contidos no laudo antropológico, Kamlém era um pajé muito poderoso, respeitado por todo o povo. Continha o espírito de todos os animais, era um grande curador e tido como um Profeta, por fazer previsões sobre o futuro. Assim, era responsável pelo sucesso na caça e na pesca, por meio de suas rezas e pelos rituais de cura, quando utilizava plantas da mata. Os relatos de Alfredo Patté, Voia Patté e Suzana Téie confirmam a previsão da invasão das terras pelos “brancos”.

Alfredo Patté diz: “E ele falou e disse que os brancos ia invadir este mato. Ele falou – Mas eu vou tirar eles daqui” (Fita nº 7). Voia Patté confirma: “É ele disse que ‘este mato vai ser invadido pelos brancos, mas eu vou tirar, vou tirar eles tudo fora’ [...] Suzana Téie em seu depoimento afirma: “Assim como nós estamos passando ali lutando contra os brancos, assim ia ser. Falou tudo aquilo ali. Falou que nós ia perder metade de nossos direitos da área. Falou,

deixou tudo dito. Que os brancos iam tomar conta da área falou. Lá onde ele morreu, lá ele disse que ia encher de branco, hoje né – Mas vocês vão lutar tanto mas vocês vão ganhar isso, mas daí vocês se apresentam para mim (...)” (Fita nº 16). (PEREIRA, 1998, p. 137 - LLX)

No decorrer da trajetória do povo Laklãnõ/Xokleng acometida por inúmeros atos genocidas, etnocidas, expulsão de seu território original de perambulação étnica, confinamento em território inóspito e reduzido para uma sobrevivência em espírito de dignidade e liberdade, processos de discriminação a gerar preconceitos, exclusões e/ou invisibilizações no atendimento a direitos civis e governamentais na região do Vale do Itajaí e estado de Santa Catarina, com algumas raras exceções, a memória e cultura coletiva Laklãnõ/Xokleng tem sido o único arrimo desta população. Negada e estigmatizada em sua gênese, cosmovisão, humanidade e cidadania sob a égide da invasão e ocupação de seu território original via beneplácito e fomento governamental à processos colonizadores esta população tem resistido e buscado formas de se reorganizar enquanto povo em sua cultura e historicidade.

Uma saga digna de ser registrada em verso e prosa – memória viva da busca de superação a processos de dominação no último século na região do Vale do Itajaí, traz em seu bojo vivências e/m registros orais e escritos destes movimentos, dentre os quais podemos identificar:

- **Pró-vitalização de elementos culturais por meio de rituais e cerimônias tradicionais** – estudos, pesquisas, representações de seus rituais e cerimônias tradicionais que vem ocorrendo através dos estudantes indígenas em seus TCC's, bem como por projetos protagonizados pelas escolas, que articulam o currículo de modo envolver a pesquisa com anciões e anciãs dos/nos lugares e práticas tradicionais do Povo Laklãnõ/Xokleng;
- **Narrativas ancestrais na memória coletiva** – identificação e registros que (re)constroem tempos, espaços e lugares de esperança por meio da conexão com o SER Laklãnõ/Xokleng – atemporal, atravessa os tempos, vive em diferentes espaços e lugares da existência deste povo;
- **Espaços e lugares no Ensino Superior** - articulação por meio de projetos de ensino, pesquisa e extensão na UFSC, FURB, UDESC, UNIDAVI, UNIASSELVI e além destas; articulações em busca de políticas de acesso e permanência no Ensino Superior e desenvolvimento de cursos específicos para o atendimento das demandas da comunidade;
- **Visibilização regional** - movimentos através das Festividades Semana povos Indígenas (abril) e Semana do Contato (setembro) cujas celebrações reúnem mostra cultural das atividades organizadas durante o ano em ambas as escolas; participação em eventos e rodas de diálogos em diferentes âmbitos e instâncias que abrem lugar a perspectiva Laklãnõ/Xokleng;

- **Educação Escolar Laklãñõ/Xokleng** - organiza-se em duas escolas, uma localizada na Aldeia Plipatól – próximo a Barragem Norte, a EIEF Laklãñõ, que reúne estudantes de 7 das 8 aldeias, e, outra localizada na Aldeia Bugio, EIEF Vanhecú Patte, que reúne os estudantes da aldeia e estudantes Guarani da aldeia Takuaty. A Educação Escolar Indígena Laklãñõ/Xokleng organiza-se por meio de um currículo que integra sua *forma específica de interpretar o mundo, espaço de pertencimento étnico, revitalização de valores e práticas socioculturais próprias em consonância com sua história e cultura, em seus distintos modos de ser, saber e viver* Laklãñõ/Xokleng;
- **Trilhas ecológicas** – Trilha da Sapopema com 1800m no meio da Mata Atlântica nas nascentes do Rio Benedito, em meio a vasta biodiversidade e uma das últimas Reservas do Xaxim Bugio; Circuito Xokleng aventuras - práticas pedagógicas que contribui para convivência intercultural, interação e/m (re)conhecimento de um povo milenar e biodiversidade regional;
- **Projetos e vivências e/m experiências interculturais com cursos do Ensino Superior** – vem sendo desenvolvidos projetos com universidades, prefeituras e a comunidade indígena Laklãñõ/Xokleng, em especial as escolas, promotores de vivências e/m experiências Interculturais como visita às aldeias, rodas de diálogo entre professores e estudantes das escolas indígenas e não indígenas, com estudantes dos cursos de licenciatura, que são socializados em eventos científicos, publicações produzidas por indígenas e não indígenas, documentários, exposições.
- **Mobilizações político territoriais e por direitos** – movimentos em busca da demarcação do território Laklãñõ/Xokleng que perduram por aproximadamente meio século. Outra pauta recorrente de seus movimentos e articulações são relativos aos impactos da Barragem Norte, que assolam seu território e comunidade todos os anos.

A busca em movimentos e lutas por *tempos, espaços e lugares* de pertencimento, direito constitucional e humanitário em nível regional tem sido uma constante na trajetória deste povo em sua totalidade. As negações e sansões em privações, usurpações e racismos lhes impostas no último século, oriundas de um pensamento, política e desenvolvimento de princípios e caráter colonizantes, reduziram esta população de aproximadamente seis mil habitantes a 104 pessoas (tempo aldeamento). Ressurgindo do sangue de crianças, jovens, idosos, mulheres e homens derramado de forma vil em território regional, na atualidade o povo Laklãño/Xokleng contando com 2.020⁸² habitantes busca na sua jornada, história e cultura ancestral.

4.6 SÍNTESE

⁸² Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xokleng_/975>. Acesso em: 10 fev. 2018.

A colonização do Sul do Brasil foi um intenso processo de ocupação territorial planejada por ações e políticas governamentais por meio da desestruturação do modo de vida indígena, chegando ao extermínio de muitos grupos. A sobreposição naturalizada de um grupo humano sobre outros, embasados na lógica da expansão territorial nacional.

O território hoje ocupado pelo Povo Laklãnõ/ Xokleng é uma fração de seu território indígena milenar. Seu espaço de vivências passou por sistemáticos processos de fragmentação e modificação até os dias atuais. A área que abriga o povo Laklãnõ/Xokleng foi imposta e determinada em distintos processos pelo Estado e seus governos.

Neste sentido, podemos compreender que o processo de contato, aldeamento e e sistemáticas estratégias e ações violentas ao Povo Laklãnõ/Xokleng trouxeram lógicas espaciais diferentes da sua, que passam a ser expressas também em termos territoriais. No Vale do Itajaí passa a constituir a cartografia de uma inven(constru)ção de outros territórios e territorialidades regionais. Saberes e identidades, relações culturais de poder hegemônicas, que vão sendo criados e historicamente naturalizados para estabelecer e manter territórios físico e simbólicos.

Distintos períodos mantêm vividos os movimentos do grupo, marcos temporais simbólicos para o Povo Laklãnõ/Xokleng: o Tempo do Mato - vivências e/m liberdade anteriores ao cerceamento territorial, aldeamento e envolvimento direto com o “homem branco”; o *Tempo do aldeamento antes da Barragem Norte* – perda da liberdade e território milenar provocada pelo governo e/m novas vivências e territorialidades; o *Tempo depois da Barragem Norte* - desestruturação territorial, cultural, política e econômica, um andar e/m resistência ao sofrimento, integram a memória coletiva Laklãnõ/Xokleng.

O próximo capítulo buscamos a partir da retomada dos processos legais que envolveram a relação normativa dos povos indígenas com o ordenamento jurídico brasileiro, compreender os aspectos relativos as atuais discussões judiciais em relação ao direito territorial indígena, em especial a tese do marco temporal e o processo em fase de julgamento relativo à redemarcação da Terra Indígena Ibirama – La Klanô.

5 TERRITÓRIO INDÍGENA: MEMÓRIAS, RESISTÊNCIAS E RECONHECIMENTO DO DIREITO À TERRA

*[...] o povo branco ele cuida das suas terras, suas indústrias, suas fazendas, terra para fazer fazenda, mas o índio não, ele tem a terra dele para usufruir da mata, tirar da mata o sustento dele, a medicina tradicional, ensinar os filhos e ensinar os netos como que se caça, como que se busca um alimento naquela mata, e que isso o povo branco tirou de nós Xokleng e do povo brasileiro.
(Faustino Ciri, 2020)*

Este capítulo propõe uma breve revisão da normatividade do direito territorial dos povos indígenas no Brasil, em meio ao histórico da colonização e expansão territorial do Estado brasileiro sobre as terras tradicionais indígenas. Contextos marcados por violências e violações sistemáticas a seus direitos humanos enquanto grupos étnicos originários e processos de resistência e/m movimentos reivindicatórios protagonizados pelos povos indígenas que ainda se inserem em desafios contemporâneos.

5.1 TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO DIREITO AO TERRITÓRIO PELOS POVOS INDÍGENAS

Desde o período colonial vários foram os expedientes normativos que tratavam dos povos indígenas e sua relação com a construção da sociedade brasileira. Mesmo com sua “presença” em alguns textos normativos, a expropriação de seus territórios tradicionais e a invisibilidade social e jurídica perdura e tolhem seu mínimo existencial.

São quatrocentos anos [já mais de quinhentos] em que homens brancos vindos da Europa cercaram a natureza/terra, escravizaram vidas, transformaram bens naturais em direitos invioláveis e via documento oficial, chamaram a terra de sua propriedade privada (HELD; BOTELHO, 2020, p. 142).

Conforme a Bula *Romanus Pontifex* (1494), o rei de Portugal possuía sanção papal para “*invadir, conquistar e subjugar quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo aplicar em utilidade própria e dos seus descendentes*”. Posteriormente a Bula *Inter Arcana*, de 1529, reafirmava os direitos dos portugueses no processo de conquista. Deste modo, era legítima a conquista e ocupação das novas terras, sob o julgo de submeter os “bárbaros” e “infiéis” à servidão por meio da força e armas, convertendo-os e expropriando-os de seus territórios.

Desta forma, foi reificado um discurso e ação de servidão justificada pelos desígnios divinos. “A construção ideológica colonial transformava os subjugados em insumos de produção, em um verdadeiro processo de anulação de identidades étnicas que perdurou por mais de trezentos e cinquenta anos” (HELD; BOTELHO, ANO, p. 379).

Com a perda do monopólio da rota comercial com as Índias, a centralização política que avançava nos países europeus fortalecia a economia mercantil e lançava outros países, como a França e Inglaterra, em busca de espaço nas “novas terras” – nas regiões onde Espanha e Portugal não haviam ainda tomado posse, ameaçando a soberania portuguesa no território brasileiro (THOMAS, 1981).

Neste momento, Portugal volta a dar atenção à ocupação do Brasil e vê a necessidade de tomar posse efetiva de suas terras. Seu interesse aumenta com a descoberta de minas de ouro e prata na América espanhola, por acreditar que também haviam jazidas do outro lado do meridiano. Como não tinha condições financeiras e humanas para empreender a expansão colonial, pois estava em decadência econômica, a Coroa portuguesa buscou através das Capitânicas Hereditárias, uma espécie de “privatização” da colonização (CASTRO, 2007).

O sistema de Capitânicas, adotado em 1532, através da divisão da costa atlântica em 15 Capitânicas Hereditárias, com limites ocidentais definidos pelo Tratado de Tordesilhas (1494), é o momento em que se expande o processo de colonização a vários pontos do território. A terra era doada “em usufruto hereditário e os donatários ficariam responsáveis pelos investimentos de colonização” (CASTRO, 2007, p. 303). Em troca os donatários “deviam pagar a Coroa portuguesa o dízimo dos produtos da terra, o quinto dos metais preciosos e respeitar o monopólio sobre certos produtos naturais, como o pau-brasil” (GAGLIARDI, 1989, p. 27).

As Capitânicas Hereditárias é o episódio de esquitejamento do solo brasileiro-autóctone aos portugueses, dando início aos problemas históricos na organização fundiária brasileira – estrutura assentada no latifúndio, especulação das terras, poder local e agravamento na violação do direito dos povos indígenas.

Posteriormente, a Lei Sesmaria (1375)⁸³, substituiu o sistema de Capitânicas Hereditárias. E, ao ser aplicada no Brasil, ao contrário do intuito utilizado em Portugal, foi a forma de promover a conquista do território brasileiro, na concessão de terras para quem quisesse morar na terra descoberta, e, em nome da coroa ocupá-las, mesmo que fosse necessária a perseguição, escravização ou morte das populações indígenas (SOUZA FILHO, 1999).

⁸³ Lei criada em 1375 por D. Fernando que obrigava a todos os portugueses transformarem suas terras em lavradio, sob pena de perderem a quem quisesse trabalhar, com o intuito de tirar Portugal da miséria em que vivia.

O primeiro conjunto de leis portuguesas que diretamente legislavam em relação aos indígenas, pode-se dizer que encontra sua gênese no Regime de Tomé de Souza de 1549, que instituiu o fundamento da administração política e civil do Brasil até 1677 (VIEIRA, 1998).

Outorgado por D. João III em 1548, o regimento fazia referência ao tratamento que se deveria dar aos índios, com respeito e amistosidade. Entretanto, este mesmo documento permitia as “guerras justas”⁸⁴, como forma de garantir a submissão dos índios arredios ao domínio dos brancos, resultando na escravidão dos índios para uso de sua mão-obra, sob amparo legal (SANTOS, 2004). No conjunto, este regimento continha os planos e recomendações do rei D. João III para a colonização do Brasil.

Segundo Vieira (1998) este regimento somente foi posto em prática no mandato do Governador Mem de Sá (1577-1572), que sob seu comando, a política indigenista se fundamentava na execução de três metas:

1. **Estabelecer a segurança e a paz da terra, mediante a vitória e a sujeição completa sobre as tribos índias revoltadas ou inimigas** e sobre seus aliados, os franceses;
2. intensificar os esforços para a **proteção dos indígenas aliados dos portugueses**, contra a expoliação e escravização e, em especial, **acelerar a civilização e cristianização dos índios, mediante a fundação sistemática de aldeias**;
3. estabelecer um contato estreito e amistoso com os jesuítas, como pioneiros da política indigenista real, e sustentar as suas obras com apoio material (THOMAS, 1981, p. 74, grifo nosso)

A política indigenista da Coroa era “uma atitude de má-fé quanto a posição que o índio deveria ter no projeto colonial – se escravo, se livre, conquanto que fosse súdito” (GOMES, 2012, p. 24). A Igreja neste entremeio, agia ora de braços dados com a Coroa, ora defendendo os indígenas sobre o perigo do desacato às ordens da Coroa e rebeldia aos poderes coloniais. Os colonizadores queriam a expansão econômica e política, e os indígenas eram um empecilho a sua expansão, então, “reduziam-nos à natureza e a animalidade para destruí-los quando precisavam de seus bens patrimoniais, depois criavam leis para integrá-los” (GOMES, 2012, p. 24).

Para o antropólogo Mércio Gomes (2012, p. 770) o padrão das políticas indigenistas portuguesas era tido como “maleável, ambíguo e casuístico”, gerando medidas “de extrema dureza e inflexibilidade, pois jamais se deveria afastar do propósito da dominação absoluta”.

Este regimento denota a convicção de que os portugueses tinham “*direitos indiscutíveis a posse às novas terras*” (VIEIRA, 1998, p. 150), contudo denota-se que a política

⁸⁴ As guerras justas eram decretas quando havia resistência dos povos indígenas as ações colonizadoras, situação em que a guerra era moralmente aceita pois os indígenas eram compreendidos como hostis, bravios e selvagens, e tinha a justificativa evangelizá-los, a fim de suprimir com o catálogo selvático, sendo inúmeras vezes escravizados e exterminados neste contexto.

indigenista não se dá na relação com povos idênticos, levando a relações e reações completamente diversas durante todo seu empreendimento. Isto demonstra “o casuísmo dos métodos utilizados no processo de civilização dos gentios” (VIEIRA, 1998, p. 151).

No que concerne ao direito à terra, em 1611, Felipe III, através da Carta Régia⁸⁵ afirmava os direitos dos índios sobre seus territórios, enfatizando que eles não poderiam ser molestados, nem tampouco transferidos contra suas vontades e revoga as leis anteriores. O Alvará de 1º de abril de 1680, declarou que as Sesmarias concedidas pela Coroa Portuguesa não poderiam afetar os direitos dos índios “primários e naturais senhores” sobre suas terras, sendo inclusive isentos de qualquer foro ou tributo sobre elas (CUNHA, 1987).

[...]os gentios são senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhes fazer moléstia ou injustiça alguma; nem poderão ser mudados contra suas vontades das capitanias e lugares que lhes forem ordenados, salvo quando elles livremente o quizerem fazer...(Carta Régia, 10.9.1611 apud CUNHA, 1987, p. 58).

O antropólogo Darcy Ribeiro (2006, p. 89) assinala que durante todo este primeiro século de colonização do Brasil a escravidão indígena predominou, e, somente no século XVII é que a escravidão negra viria sobrepujá-la. Mesmo com numerosa legislação em garantia da liberdade dos indígenas, “se pode afirmar que o único requisito indispensável para que o índio fosse escravizado era ser, ainda, um índio livre”. Ocorre que mesmo os índios já incorporados à vida colonial, como o caso dos aldeados nas missões jesuíticas, por muitas vezes foram assaltados e escravizados⁸⁶.

Em meio a esta antagonia, brechas vão se abrindo nos contextos locais⁸⁷, inúmeros indígenas foram, assim, sendo incorporados à sociedade colonial. Ao se referir a incorporação, não se trata de integrar como membros, mas sim “para serem desgastados até a morte, servindo como bestas de carga a quem deles se apropriava” (RIBEIRO, 2006, p. 89).

Desta forma, é notório nos atos legislativos da época colonial a característica da política integracionista aos índios na sociedade branca que se instalava em suas terras. A “aculturação” foi se delineando de forma paternalista com o índio, justificado em meio a necessidade de abençoar o índio com o manto sagrado do ideário cristão. O reconhecimento

⁸⁵ Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1987, p. 58), este reconhecimento ocorreu tanto na Carta Régia de 30 de julho de 1609, quanto a de 10 de setembro de 1611.

⁸⁶ O administrador colonial Mem de Sá autorizou uma guerra de vingança por terem comido o bispo Fernandes Sardinha, o que abriu brechas para que os colonos se utilizassem desta ordem e assaltassem as missões jesuíticas (RIBEIRO, 2006).

⁸⁷ A troca foi uma característica das relações econômicas durante os primeiros decênios do século XVI. [...] Da parte dos brancos, o sistema estabelecido até então [de trocas] foi posto em perigo, quando as tripulações dos navios mercantes escravizaram os índios, enganaram-nos, espoliaram-nos. Por isso os portugueses atraíram, muito rapidamente, sobre si a inimizade de numerosas tribos da zona costeira (THOMAS, 1981, p.30).

da soberania destas nações, por outro lado, enfrentava o jugo opressor da “guerra justa” que utilizava de uma lógica salvacionista para escravizar os índios.

Na segunda metade do Século XVII, fazia-se necessária a incorporação do indígena a “civilização colonial”, com intuito de fazer uso da sua mão de obra e buscar abrandar os conflitos que ocorriam em algumas localidades. Esta busca não detinha ao fundo o interesse de integração do indígena, mas por detrás desta civilidade imputada, estava o interesse econômico na exploração de sua mão-de-obra e o uso de seu conhecimento do território para a política de expansão territorial que ganhava novos contornos.

A legislação portuguesa para o Brasil, ao tratar sobre a soberania e direito dos indígenas sobre seus territórios frequentemente o reconhece, contudo trata-se “de um reconhecimento *de jure* que mil estratégias tentam contornar na prática” (CUNHA, 1987, p. 580). Entre o projeto colonial expresso nas leis e a prática há uma grande distância.

Reflexo da decadência do feudalismo e conseqüente enfraquecimento do poder canônico na Europa, a política pombalina vai refletir as divergências entre a Igreja e o Estado. Isto delineará este novo momento da política indigenista no período colonial, retirando o poder da Igreja e os aldeamentos jesuítas, implementando uma política integracionista que perde cada vez mais seu aspecto “salvacionista” passando a um cunho civilizacionista.

O Regime Pombalino foi abolido em 1798, sua supressão cessa qualquer ação mais direta do Estado com relação aos grupos aldeados e qualquer política de atração e aldeamento dos grupos isolados, “a política vai flutuar ao sabor dos choques que se sucedem entre moradores, caçadores, garimpeiros, viajantes, tropeiros e grupos indígenas cujos territórios e rios são violados” (BEOZZO, 1983, p. 71).

Com a política pombalina e, principalmente, com a promulgação da Lei de Terras, em 1850, os aldeamentos foram progressivamente extintos e as terras anexadas aos municípios ou adquiridas por latifundiários. E, os indígenas que ali viviam, tiveram que migrar para outros locais e/ou aos municípios, escondendo sua origem e práticas tradicionais.

Com a chegada da família real ao Brasil, em 1808, D. João VI se transformou no legislador mais anti-indígena, implantou uma legislação agressiva e declarou “guerra ofensiva contra os chamados genericamente botocudos”⁸⁸ (CUNHA, 1992, p. 6). Que na prática, foi estendida a outros grupos indígenas conforme interesse local.

Deste modo, com a expulsão dos jesuítas por Pombal, em 1759 e sobretudo com a chegada de D. João VI em 1808, a política indigenista “não possuía mais vozes dissonantes quando se tratava de escravizar índios e de ocupar suas terras” (CUNHA, 1992, p. 16), esta guerra contra os indígenas se tornaria “[...] somente o passo inicial de um conjunto de

⁸⁸ Por meio da Carta Régia de 1808, esta declaração de guerra justa aos Botocudos e Kaingang legaliza a escravização destes índios (CUNHA, 1992, p. 23).

providências que visava, em última análise, à sua substituição por colonos brancos” (MOREIRA NETO, 2005, p.237).

Contudo, D. João VI, na Carta Régia de 1808, reconhece explicitamente o título dos indígenas sobre suas terras, e, implicitamente, quando declara que as terras conquistadas por guerra justa aos índios são devolutas. Mesmo não sendo considerados brasileiros no sentido político e jurídico, ainda perduravam nas legislações indigenistas o direito dos índios sobre suas terras. O que, segundo análise de Manuela Carneiro da Cunha (1987), prova que no período colonial havia o reconhecimento tanto doutrinário, quanto legislativo, acerca da soberania e do direito territorial dos indígenas sobre seus territórios.

O século XIX foi sem dúvidas um período determinante para a formação social-política e territorial do Brasil. Neste período em que décadas se transformaram em séculos, o Brasil passou por três regimes: colonial, imperial e republicano, teve praticamente todos seus limites territoriais definidos e instalou-se uma política de expansão territorial, período em que, também, foi marcante o ímpeto nacionalista em transformar o Brasil efetivamente em um país.

Neste sentido, a independência do Brasil e a formação do Estado nacional brasileiro, sob o ideário da Revolução Francesa, “marca um retrocesso no reconhecimento dos direitos indígenas: no mesmo período em que se torna símbolo da nova nação nega-se-lhe tanto a soberania quanto a cidadania” (CUNHA, 1987, p. 63), de tal modo que, aduz-se por exemplo, que “no período imperial, não houve uma política indigenista” (CARVALHO, 2003, p. 87).

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, a negação da soberania não deve surpreender, pois no Brasil: “o Estado precedeu a nação”. Os estadistas colocaram em pauta o problema da construção desta nação, diante da miscigenação e diversidade étnica e cultural, para estes valia-se as “premissas da Revolução Francesa: cada Estado deveria corresponder uma única nação”. Assim, a soberania das nações indígenas – que não se constituía como um problema para os períodos anteriores – passa a ser “escamoteada”, “não se admite, nesse início do século XIX, que os índios possam constituir sequer sociedades dignas desse nome” (CUNHA, 1987, p. 64).

O Regulamento acerca das “Missões de Catechese e Civilização dos Índios” em 1845⁸⁹, instituído pelo Decreto 426, é o único documento indigenista geral do Império, que viria cobrir o vazio legislativo nacional deste o Período Pombalino, com diretrizes mais administrativas do que políticas para o governo dos índios aldeados. Por meio deste regulamento, a política indigenista brasileira deixa de apresentar, pelo menos explicitamente, o caráter repressivo que a definia no período anterior, momento em que oficialmente

⁸⁹ Para Cunha (1992, p. 9), até 1845 a legislação indigenista do século XIX é flutuante e pontual, e em larga medida subsidiária de uma política de terras.

incorporou a terminologia “civilização” na legislação indigenista brasileira (CUNHA, 1992; MOREIRA NETO, 2005).

Assim, a partir de 1845, se prolongam “os sistemas de aldeamentos e explicitamente o que se entende como uma transcrição para a assimilação completa dos índios” (CUNHA, 1992, p. 11), na qual “as garantias oferecidas aos remanescentes indígenas e os esforços oficiais, visando ao seu aldeamento e paulatina integração na sociedade nacional, não passaram, entretanto, de propósitos inócuos, subordinados como estavam à política de expansão agrícola ou pastoril” (MOREIRA NETO, 2005, p.273).

A promulgação da Lei de Terras⁹⁰, em 1850⁹¹, mantinha o reconhecimento da propriedade indígena⁹² dos territórios ocupados. No entanto, o usufruto exclusivo dos indígenas era obtido conquanto estes permitissem seu estado de civilização, eram terras, portanto, destinadas a colonização dos índios. Desta forma, o reconhecimento jurídico serviu como meio de expropriação e esbulho⁹³ durante todo o século XIX, “os índios ocupam uma posição singular, já que tem de ser legalmente, senão legitimamente, despossuídos de uma terra que sempre lhes foi, por direito, reconhecida” (CUNHA, 1992, p. 15).

A Lei de Terras de 1850, definiu o que seriam terras devolutas “aquelas que não estão sob domínio dos particulares, sob qualquer título legítimo, nem aplicadas a algum uso público federal, estadual ou municipal”. A partir desta definição, vedou-se a formação de novas posses, sendo proibida qualquer aquisição de terras devolutas que não fosse por compra.

No art. 12 da Lei nº 601, conhecida como Lei de Terras, encontrava-se disposta a regulamentação da questão territorial indígena, em que caberia ao Governo reservar terras devolutas para a colonização dos indígenas. Contudo, não havia menção ao direito originário indígena sobre os territórios que tradicionalmente ocupavam.

Um mês depois da aprovação da Lei de Terras, é divulgada uma decisão do Ministério do Império, em 21 de outubro de 1850, que manda incorporar aos próprios nacionais as terras dos índios que já não vivem aldeados, mas sim dispersos e confundidos na massa da população civilizada, e dá outras providências sobre a matéria. Nenhum exemplo melhor que este se poderia

⁹⁰ Eram “reservadas as terras devolutas para colonização e aldeamento de indígenas nos distritos onde existem hordas selvagens” (Art. 72 do Decreto 1.318 de 1854 que regulamenta a Lei de Terras).

⁹¹ No ano de 1850, o governo do Império decretou também a extinção do tráfico de escravos, através da Lei Eusébio de Queirós (GAGLIARDI, 1989).

⁹² Manuela Carneiro (1992, p. 16) citando João Mende Jr (1912) discorre que “fica claro que as terras dos índios não podem ser devolutas. O título dos índios sobre suas terras é um título originário, o que decorre do simples fato de serem índios: esse título de indigenato, o mais fundamental de todos, não exige legitimação”. O indigenato é o direito imemorial dos indígenas das terras por eles ocupadas, não pode ser confundido com a posse civil, nem com a ocupação de terras. Este conceito durante todo o transcorrer da política indigenista, bem como a relação dos indígenas com seu direito originário sobre as terras passa por transformações. Acerca do tema ver: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

⁹³ Manuela Carneiro da Cunha faz menção a diversas práticas de esbulho realizadas no período. Ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. Direito do índio: ensaios e documentos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. P. 69.

escolher para documentar o imobilismo da política indigenista do Império, que se mantém constante, apesar de todas as pretensas modificações de caráter formal (MOREIRA NETO, 2005, p.257-8).

Assim, “a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras⁹⁴” (CUNHA, 1992, p. 4; 2009, p. 133). O processo de “ocupação e apropriação territorial foram partes integrantes do processo de consolidação do Estado nacional” (SILVA, 1996, p. 342), a partir da gestão por políticas estatais que assegurassem a expansão territorial, com o estabelecimento dos imigrantes e a construção de um espaço produtivo. Nas áreas de colonização europeia “os conflitos entre índios e brancos se acentuaram, à medida que se incentivava a penetração no sertão” (SANTOS, 1989, p.14), assim, foram criados pelas províncias⁹⁵, os grupos civis e de patrulha como formas de proteção aos imigrantes e expansão das fronteiras de colonização.

Neste período foi estabelecida uma política indigenista que concedia os direitos legais de propriedade aos colonos interessados em estabelecer-se em terras indígenas, principalmente em Minas Gerais e no Paraná, bem como o direito de exploração do trabalho dos indígenas.

A Lei de Terras e seu regulamento (respectivamente Lei n° 601, de 18/09/1850, e Decreto n° 1.318, de 30/01/1854), foram, antes, de tudo, expedientes para ampliar as condições de captação de mão-de-obra imigrante. Seus efeitos foram praticamente nulos no que tange ao maior controle da propriedade da terra, não se conseguindo nem vencer a resistência dos proprietários rurais nem implantar um sistema eficaz de normas e aparelhos que permitisse subordiná-los a procedimentos centralizados de governo, sendo os padres os únicos funcionários gerais ao nível local (SOUZA LIMA, 1995, p.99).

Para Moreira Neto (2005, p. 274), na segunda metade do século XIX a política indigenista brasileira será “condicionada e moldada segundo os interesses da expansão da grande propriedade agrária e dos projetos específicos de colonização desenvolvidos em certas regiões do país”. O Decreto n. 1318 de 1854, que regulamentava a Lei de Terras, estabeleceu que dependendo do grau de civilização dos indígenas o Governo lhes concederia pleno gozo de suas terras, excluídas aquelas de interesse do Império.

⁹⁴ Segundo Manuela Carneiro (1992) havia variações regionais, como no caso da Amazônia, que por conta da penúria de capitais locais não houve a importação de escravos africanos, o trabalho indígena continuou sendo fundamental, sendo reavivado no final do século XIX com a exploração da balata, borracha e caucho.

⁹⁵ No contexto da Província de Santa Catarina, foi criada a *Companhia de Pedestres* em 1836, grupo de sertanejos conhecedores do território catarinense que pretendia dar proteção aos viajantes por todo o estado. Em 1879, criou o agrupamento denominado *Batedores do Mato* com a função de afugentar os indígenas nas colônias onde houvesse a presença destes e por fim, na virada do século surgem os violentos *Bugreiros* (SANTOS, 1973). Tanto a forma de ação como a pretensão de cada agrupamento mudaram com o contexto, no entanto, o objetivo da província era somente um, dar proteção às populações assentadas, quase sempre colônias em expansão. Sempre com o intuito de dilatar ainda mais as fronteiras da colonização.

Este mesmo Decreto, permitia às Assembleias Provinciais legislarem cumulativamente com o Governo Geral e a Assembleia sobre matéria indígena, “mais próximas do poder local, não é de se admirar que [...] tenham legislado em detrimento dos direitos indígenas, em particular extinguindo sumariamente aldeias para se apropriarem de suas terras” (CUNHA, 1987, p. 69). Assim, sem dúvidas, não menos que em outros, no século XIX, segundo Cunha (1992, p. 2) “a lei foi violada, [...] provavelmente na razão direta da distância do poder central”.

Como o indígena era visto como incapaz ao serviço da agricultura, o colono passa a ser responsável a esta incumbência, gerando também, por este motivo, uma série de conflitos em nome do papel de cada um frente a sociedade nacional. Na busca de riquezas, por meio da exploração do território, quem era fundamental ao Estado seria quem servisse a estes interesses, no caso os colonos. Estes acabavam revestidos por uma série de privilégios e benesses concedidas legalmente, enquanto os indígenas estão justamente na outra esfera desta moeda. Denota-se que “a política de terras não é, portanto, a rigor, independente de uma política de trabalho” (CUNHA, 1992, p. 15).

O período imperial findou em 1889, juntamente com ele a estrutura jurídico-política que o sustentava. Contudo, as relações entre Estado e os Povos Indígenas, continuaram a ser mediadas por meio da Igreja. A catequese e a civilização⁹⁶ permaneceram orientando o trabalho incorporação do indígena à sociedade dominante, os crimes praticados contra os indígenas se perpetuaram no início da República, de tal modo que “a reorganização da sociedade brasileira não alterou a forma de relacionamento que envolvia o indígena e o colonizador” (GAGLIARDI, 1989, p. 37).

Mesmo com propostas de reconhecimento dos indígenas como nações livres e soberanas, estas não foram acolhidas na Constituição de 1891. Em seu texto, há ausência de qualquer menção aos indígenas. Contudo, em seu art. 64 repassou as terras devolutas para os Estados federados, reservando para União as terras necessárias para defesa de fronteiras, fortificações, construções militares e estradas de ferro federais. Até 1934 as constituições não fizeram qualquer referência em seu teor as sociedades indígenas enquanto “povos”.

Conforme Darcy Ribeiro, isto se deve ao fato de que,

Nos primeiros vinte anos de vida republicana nada se fez para regulamentar as relações com os índios, embora nesse mesmo período a abertura de ferrovias através da mata, a navegação dos rios por barcos a vapor, a travessia dos sertões por linhas telegráficas, houvessem aberto muitas frentes de luta contra os índios, liquidando as últimas possibilidades de sobrevivência autônoma de diversos grupos tribais até então independentes (RIBEIRO, 1979, p. 127).

⁹⁶ Em 1889, por meio do Decreto 7, o Governo Provisório estabelecia a competência dos Estados da Federação para promover a catequese e civilização dos índios – que antes era feito pelas Assembleias Provinciais (HOLANDA, 2015).

A Constituição de 1934 é o marco que inicia a proteção constitucional das terras indígenas. Esta apresenta pela primeira vez na história brasileira, um artigo constitucional favorável à não alienação de suas terras: “Art. 129. Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.” (BRASIL, 1934, art. 129).

Na Constituição seguinte, de 1937, está consubstanciado no art. 154 que “Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas”. Sendo este texto alterado na Constituição de 1946⁹⁷, sendo alteração de seu sentido.

Denota-se, deste modo, que desde 1934, a posse indígena e a localização permanente eram pressupostos aptos a gerar a nulidade de qualquer título incidente sobre a respectiva área. Ou seja, “esse direito, com tais atributos, foi incorporado ao patrimônio indígena, e a inércia, desídia, ação ou omissão do Estado não têm potencialidade de neutralizá-lo. (PEREIRA, 2018, p. 81-82)⁹⁸. Segundo Débora Duprat (2018), o entendimento de que os direitos constitucionais não se perdem por fatos alheios à vontade de seus titulares, deve ser aplicado à questão das terras indígenas.

A Constituição Federal de 1967, com redação dada pela emenda Constitucional nº 1 de 1969, prevê a inalienabilidade das terras habitadas por indígenas, cabendo a eles a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas naturais.

Art. 198 - As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilizadas nelas existentes.

1º - Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas.
(BRASIL, 1967, art. 198)

Posteriormente, a Constituição Federal de 1988 passa a consagrar, desde o período constituinte, outro tempo na relação entre os povos indígenas e o Estado, garantindo em seu texto direitos essenciais ao ser e existir indígena. O protagonismo do movimento indígena no contexto brasileiro foi o pilar da conquista destes direitos constitucionais, que passam a compor um capítulo denominado “Dos índios”, estes “representam a consolidação formal de

⁹⁷ Constituição Federal de 1946: “Art. 216. Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem”.

⁹⁸ PEREIRA, Deborah Macedo Duprat de Britto. O marco temporal de 5 de outubro de 1988 – Terra Indígena Limão Verde. ALCÂNTARA, Gustavo Kenner; TINÓCO, Livia Nascimento; MAIA, Luciano Mariz. Índios, Direitos Originários e Territorialidade. Associação Nacional dos Procuradores da República. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. Ministério Público Federal. Brasília: ANPR, 2018. P. 76-105.

um processo de luta e resistência vivenciado pelos povos indígenas deste país por mais de cinco séculos” (SANTOS⁹⁹, 2020, p. 16).

O direito fundamental às terras indígenas encontra-se inserto no artigo 231, caput, da referida Lei Magna, tendo em vista que a terra é o espaço vital para existência da vida indígena. Conforme o art. 231, são reconhecidos aos povos indígenas o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam, sendo que, compete à União demarcá-las e protegê-las.

Segundo a legislação brasileira, terras indígenas são aquelas tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas do Brasil. Sendo por eles habitadas em caráter permanente, utilizadas para suas atividades produtivas, terras imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (BRASIL, 1988, art.231, §1º).

O direito ao território tradicional, reconhecido como direito originário cuja fonte é anterior à própria Constituição Federal, “encontra-se intimamente atrelado aos direitos culturais dos povos indígenas, ao seu direito de viver conforme os usos, costumes e tradições que lhe são próprios ao invés serem assimilados a uma cidadania homogênea e excludente.” (VIEIRA; ELOY AMADO, 2018, p. 229).

Deste modo, conforme consagrado no texto constitucional, a posse permanente e usufruto exclusivo dessas terras é um direito fundamental, pois o território tradicional é aquele que permite a reprodução física e cultural dos povos indígenas, seu desenvolvimento e dignidade. Assim, quando se trata de território indígena falamos da garantia de continuidade da existência desses povos.

A Terra é o elemento fundamental que assegura todos os outros direitos indígenas consubstanciados na Constituição Federal. Desta forma, o Direito a demarcação está atrelado a garantia dos direitos reconhecidos aos povos indígenas. Cabe ainda evidenciar que que o artigo 67 das suas disposições constitucionais transitórias prevê que a União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos, prazo não decadencial¹⁰⁰. Deste modo, não decaiu o direito de demarcar as terras indígenas, tendo em vista que o direito sobre estas terras não decaem e são imprescritíveis. Entretanto, a demarcação destas terras ainda persiste sem solução e promovem inúmeras violências e violação de direitos assegurados constitucionalmente.

Além disto, ainda hoje, as terras indígenas demarcadas sofrem as continuidades históricas de esbulho e expropriação. Ricardo Verдум (2006) aponta que, mesmo quando

⁹⁹ SANTOS, Samara Carvalho. A judicialização da questão territorial indígena: uma análise dos argumentos do Supremo Tribunal Federal e seus impactos na (des)demarcação de terras indígenas no Brasil. 2020. 119 f. Dissertação (Mestrado em Direito)—Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

¹⁰⁰ De acordo com precedentes MS 24.566/DF Rel. Min. Marco Aurélio e

demarcadas, persiste sobre elas a noção de “reservas naturais” a serem incorporadas ao circuito econômico nacional, ou ainda como questão de “segurança nacional”.

Projetos governamentais interessados na manutenção de linhas produtoras de grãos, mineração, madeireiras, biotecnologia se projetam sobre suas terras. Isto ocorre de modo que, “a mobilização política dos grupos indígenas para a afirmação de suas identidades, está alicerçada no processo de reconquista territorial” (ATHIAS, 2005, p. 3). Denota-se que a segurança jurídica em seu direito originário à terra, constitucionalmente consolidada, encontra-se fragilizada, pois,

No cenário legislativo democrático atual, são defendidos os mais variados argumentos contra os povos indígenas, somando-se a eles desde representantes do agronegócio e das empresas de mineração até o vice-presidente, ministros de Estado e outros funcionários de alto escalão do atual governo. Todos estes elementos demonstram a fragilidade das visões positivas sobre os povos indígenas na sociedade brasileira contemporânea, vis-à-vis a ideologias desenvolvimentistas sempre redivivas (SOUZA LIMA, 2010, p. 18).

Para Eloy Terena e Ana Carolina A. Vieira (2018), desde os anos 2000, proprietários rurais e suas instâncias de representação têm respondido à demarcação de terras indígenas com uma estratégia de judicialização sistemática dos processos administrativos de demarcação. Cenário na qual a demarcação passou a ser palco de disputa no âmbito de ações judiciais que questionam sua legalidade e o Poder Judiciário ator central sobre as terras em disputa.

Temas como a natureza constitucional da posse indígena, o domínio sobre a terra, e a extensão do direito à terra tradicionalmente ocupada, tem sido cada vez mais recorrentes.

5.2 MARCO TEMPORAL: A NOVA FACE E/M CONTINUIDADE DAS VIOLAÇÕES AOS POVOS INDÍGENAS

A Constituição de 1988 representou um significativo avanço no reconhecimento do direito indígena sobre os seus territórios tradicionalmente ocupados, entretanto, “contraditoriamente em nenhum outro período histórico o Brasil vivenciou tantos conflitos territoriais como está vivenciando na última década” (PEREIRA; KUJAWA, 2014, p. 1).

Desde 2009, em diferentes âmbitos e formas, a teoria do Marco Temporal vem sendo aplicada no Judiciário para anular as demarcações de Terras Indígenas, refletindo também na esfera administrativa e executiva. Em março de 2009, o caso emblemático da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, foi o julgamento em que o Supremo Tribunal Federal aplicou a teoria do “marco temporal de ocupação”. A decisão estabeleceu 19 “condicionantes” ou “salvaguardas” para demarcação e ocupação de terras indígenas. Nenhuma delas,

contudo, possui sem efeito vinculante a outras Terras Indígenas ou mesmo referem-se ao “marco temporal de ocupação indígena”.

Neste sentido Souza Lima (2010), ao discorrer sobre as questões em torno do julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF) da constitucionalidade da demarcação em área contínua da TI Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima, denotou tal tentativa como “largamente produzida pelas elites locais” ao reverter a demarcação de uma TI numa região de fronteira.

[...] aliou segmentos militares (que alegam que TIs em regiões fronteiriças são ameaças à soberania do país), atores políticos de esquerda e de direita (imbuidos de perspectivas desenvolvimentistas as mais canhestras e próximas daquelas do regime ditatorial dos anos 1960-1980), num cenário legislativo pouquíssimo propício ao debate da questão indígena (SOUZA LIMA, 2010, p. 17).

A decisão favorável à manutenção da área contínua e a determinação de retirada dos ocupantes não indígenas que restavam na terra, obtida em 2009, veio acompanhada de 19 condicionantes, que em síntese *“tolhem a autonomia dos povos indígenas em suas terras e podem pôr em risco numerosas situações fundiárias indefinidas e até certo ponto restituem condições tutelares supostamente ultrapassadas”*, se apresentando como “um óbice à expansão e à revisão das terras por eles tradicionalmente ocupadas, um velho desejo de um conjunto amplo de políticos, operadores do direito e outros atores” (SOUZA LIMA, 2010, p. 17, grifo nosso).

Segundo a teoria do Marco Temporal, para que sejam reconhecidos seus direitos territoriais, exige-se a presença dos indígenas na área objeto da demarcação no dia 05 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal de 1988. Assim, a leitura do art. 231 da CF interpreta as terras tradicionalmente ocupadas como aquelas que assim estiveram na data da formalização da Constituição.

A tese do “marco temporal de ocupação” constitui precedente judicial que passou a orientar a hermenêutica do artigo 231 da Constituição Federal. Uma interpretação restritiva da Constituição, que legitima e perpetua histórica expropriação destes povos por meio de violentas invasões, esbulhos e negação dos direitos territoriais indígenas.

A inexistência de posse atual pelo grupo indígena não constitui um requisito necessário do direito de propriedade dos povos indígenas, pois os vínculos destes com o espaço são mais amplos, abrangendo a base espiritual e material da identidade. De acordo com a Corte Interamericana de Direitos Humanos, enquanto houver algum vínculo à terra, o direito à reivindicação permanecerá vigente.

Segundo Gersem Luciano Baniwa (2006, p. 88), as terras indígenas no Brasil representam hoje mais que 12% do território brasileiro, em sua maioria preservada, com

riquezas incalculáveis de biodiversidade e recursos naturais, os quais “[...] por si só impõem aos cidadãos indígenas enormes responsabilidades perante o país e à humanidade, em função de sua importância estratégica e humanitária”. Salieta que em função do princípio da soberania territorial, por força do sistema político e jurídico do Estado brasileiro que não aceita a existência de propriedade coletiva “[...] os índios não poderiam ser cidadãos, já que não possuem a propriedade de suas terras, mas tão-somente o direito de posse e de uso exclusivo dos recursos naturais nelas existentes”.

Para o antropólogo Clovis Brighenti, “se nos marcos legais as conquistas são significativas, o dia a dia nas Terras Indígenas indica desafios a serem superados e políticas a serem efetivadas. A aplicação dos direitos é concretizada lentamente, processos de demarcação de terras que não deveriam passar de três anos, permanecem por mais de décadas nas esferas administrativas” (BRIGHENTI, *on line*, p. 5).

De acordo com o constitucionalista José Afonso da Silva (2014), os dispositivos constitucionais consagraram e consolidaram a velha e tradicional instituição jurídica luso-brasileira conhecida como Indigenato. Este possui suas raízes nas normativas dos primeiros tempos da Colônia, pelo Alvará de 1º de abril de 1680, confirmado pela Lei de 6 de junho de 1755, que firmaram “o princípio de que, nas terras outorgadas a particulares, seria *sempre* reservado o *direito dos índios, primários e naturais senhores delas*” (BRASIL, 1755).

Desde que os índios já estavam aldeados com cultura e morada habitual, essas terras por eles ocupadas, se já não fossem deles, também não poderiam ser de posteriores posseiros, visto que estariam devolutas; em qualquer hipótese, suas terras lhes pertenciam em virtude do direito à reserva, fundado no Alvará de 1º de abril de 1680, que não foi revogado, direito esse que jamais poderá ser confundido com uma posse sujeita a legitimação e registro. (JUNIOR, 1912, p. 860-861).

A figura do indigenato acompanha a legislação normativa brasileira relativa aos direitos territoriais indígenas. Segundo a Teoria do Indigenato, o direito dos povos indígenas é um direito originário, ancestral, anterior a qualquer outro estabelecido. Desde o período do Brasil colônia, as legislações vêm reconhecendo este direito originário.

Em âmbito internacional, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 relacionada a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), reconhecem o direito humano ao território étnico, sob a compreensão de que as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios e estes envolvem a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma para seu desenvolvimento humano coletivo.

Um importante reconhecimento, marco da Constituição Federal de 1988, é de que as comunidades indígenas e suas organizações têm o direito de estarem em juízo fazendo a defesa dos seus direitos. Há o efetivo e claro reconhecimento da capacidade dos indígenas,

demarcando uma fronteira institucional e de direitos com a tutela indígena. Este regime de tutela orfanológica presente, reflete sobre o histórico dos direitos e movimentos territoriais indígenas.

Os elementos históricos são fundamentais na e para compreensão do que estamos falando, segundo Débora Duprat (2018, p.89) “até a Constituição de 1988, as terras indígenas eram espaços em que os povos indígenas eram mantidos como um elemento estranho em face do restante da sociedade nacional, até a sua completa regeneração, normalização e inclusão no mundo civil”.

Em que pese este entendimento, a mudança e ampliação da compreensão de alguns institutos jurídicos e conceitos consolidados não levam em consideração outras compreensões que não a moderno-ocidental.

Para além do Judiciário, no Executivo, há a incorporação do Marco temporal em instrumentos que preveem a institucionalização desta teoria. São medidas que visam restringir os direitos territoriais – processo declaratório, mas um processo constitutivo de direitos com consequências na utilização do parecer e Marco temporal para nulidade de processos administrativos de marcação de terras indígenas e também a construção de vários instrumentos normativos sob a lógica que somente as terras homologadas – as terras só podem ter efeito para terceiros a partir da homologação destas terras.

Em última instância, nega-se o direito fundamental à identidade étnica, pois sem terras não há índios ou coletividades indígenas. Deste modo, condena os indígenas ao relento da assimilação forçada paradigma que a Constituição quis estancar.

5.3 MARCO TEMPORAL E DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS: IMPACTOS E REPERCUSSÕES RECENTES NA REALIDADE DOS POVOS INDÍGENAS

No ano de 2017, a Advocacia Geral da União emitiu o Parecer 001/2017/GAB/CGU/AGU, que estabelece o dever da Administração Federal, direta e indiretamente, deve dar efetivo cumprimento às condições fixadas na decisão do Supremo Tribunal Federal na PET 3.388/RR em todos os processos de demarcação de terras indígenas. De acordo com o parecer somente as terras indígenas demarcadas são reconhecidas como Terras Indígenas, o que transforma em regra a tese político-jurídica do marco temporal, legitimando e consolidando o esbulho, invasões e violações aos povos indígenas.

Em nota, a Mobilização Nacional Indígena (MNI) - espaço de articulação de organizações indígenas, indigenistas e ambientalistas, com o apoio de outras organizações da sociedade civil - vêm a público manifestar repúdio e reivindicar a imediata revogação do

referido parecer. Segundo o manifesto as consequências desta posição da União são evidentes: a paralisação ou o fim das demarcações das terras indígenas no país (portarias declaratórias e homologações não efetuadas); o retorno à Funai de procedimentos demarcatórios para novos estudos; a obrigatoriedade para servidores aplicarem o Parecer, portanto, imobilizando-os em suas funções; decisões judiciais favoráveis aos invasores das terras indígenas; e o acirramento da violência contra os povos indígenas nos territórios, agravando ainda mais os processos de criminalização, perseguição e assassinato de lideranças indígenas. (APIB, *on line*)¹⁰¹.

O Ministério Público Federal por meio da Nota Técnica Nº 02 /2018-6CCR realizou análise da antijuridicidade do Parecer Normativo 001/2017/GAB/CGU/AGU, afirmando que é incabível a atribuição de eficácia vinculante a PET 3.338/RR compreendendo ser esta uma “ação deliberada de negativa de direitos consagrados na Constituição da República, no Direito Internacional dos Direitos Humanos e a legislação infraconstitucional”. (MPF, 2018, p.54). Em que pese lembrar que tal situação já foi pauta no julgamento dos Embargos de Declaração da Pet. 3.388, em 23 de outubro de 2013, sob relatoria do Ministro Barroso sob entendimento que “os fundamentos adotados pela Corte não se estendem, de forma automática, a outros processos em que se discuta matéria similar”. O MPF (2018) parte da compreensão que a tentativa de aplicar as condicionantes do caso Raposa Serra do Sol e tese do “marco temporal”, com eficácia obrigatória, à Administração Federal, revela a inconstitucionalidade do Parecer Normativo 001/2017/GAB/CGU/AGU, dado seu caráter de ato normativo geral, ultrapassando os limites meramente interpretativos de um parecer, em clara usurpação da atividade legislativa de competência exclusiva do Congresso Nacional. Para o MPF, a transposição das condicionantes da PET 3.388 (Raposa Serra do Sol) de “modo acrítico, sem indicação dos moldes para seu cumprimento” implica na “paralisa das demarcações de terras indígenas, gera riscos e insegurança jurídica de revogações de atos já constituídos, além de potencializar conflitos entre índios e não-índios.” (2018, p.3).

Em 16 de abril de 2020¹⁰², a Instrução Normativa/ Funai n. 9 (IN 09), ato administrativo que revoga a IN 03/2012, passou a disciplinar o requerimento, análise e emissão, por parte da Funai, de documentos denominados Declaração de Reconhecimento de Limites. De acordo com a IN, a FUNAI, para a emissão do documento previsto na IN 09, passará a considerar apenas a existência de TIs homologadas, reservas indígenas e terras domaniais indígenas plenamente regularizadas (art. 1º, §1º), desconsiderando TIs delimitadas, TIs declaradas e TIs demarcadas fisicamente. Além destas, as terras da União cedidas para usufruto indígena e áreas de referência de índios isolados (em restrição de uso) não faz

¹⁰¹ <http://apib.info/2018/08/09/nota-contr-o-parecer-001-da-agu/>

¹⁰² Publicada na edição de 22 de abril de 2020 do Diário Oficial da União (DOU), a IN 09, e revoga a IN/ Funai de número 03, datada de 20 de abril de 2012.

qualquer menção, ignorando o art. 7o, Decreto n. 1.775/1996, relativo as TIs com portaria de restrição de uso.

A Indigenistas Associados (INA), associação de servidores da Fundação Nacional do Índio (Funai), apresentou nota técnica¹⁰³ acerca deste ato administrativo, que compõe um grupo de iniciativas normativas relativa aos direitos territoriais indígenas, “que, em conjunto, constituem o que se pode chamar de *revisonismo demarcatório*, em contexto político de escalada cronológica de destruição dos direitos indígenas”. (INA, 2020, grifo do autor). Segundo a nota, este ato compõe um movimento político-jurídico-administrativo que tem se acentuado drasticamente na violação dos direitos territoriais indígenas e no afastamento da Funai de sua missão institucional.

Em 2019, o Ministro Luiz Edson Fachin suscitou Repercussão geral em um Recurso Extraordinário que trata de direitos territoriais do Povo Laklãnõ/Xokleng. A Repercussão geral é um instrumento processual que visa unificar jurisprudência, ou seja, pacificar o entendimento do Judiciário sobre uma temática, compreendido no artigo 102, §3º da CF¹⁰⁴.

No âmbito desta repercussão geral, o Supremo Tribunal Federal (STF) vai decidir se o Marco Temporal é o entendimento da Suprema Corte brasileira para demarcação de Terras Indígenas. Deste modo, irá se definir o estatuto jurídico dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal.

Em 2019, o STF fixou orientação sobre esta questão no tocante a titulação das terras ocupadas pelos remanescentes quilombolas e, na ocasião, decidiu que a tese do Marco Temporal não se aplica a titulação de terras quilombolas. Atualmente, após dois momentos em que o julgamento esteve em pauta e foi adiado, se aguarda a posição da Suprema Corte diante de uma questão central deste o Brasil-colônia.

Em 7 de maio de 2020, o Ministro Fachin deferiu o pedido feito pela Comunidade Indígena Xokleng da Terra Indígena Ibirama - La Klanõ para suspender os efeitos de parecer da Advocacia Geral da União (AGU) sobre a conceituação de terras indígenas. Em limiar Fachin suspendeu todos os efeitos do Parecer n.º 001/2017/GAB/CGU/AGU e determinou à FUNAI que “se abstenha de rever todo e qualquer procedimento administrativo de demarcação de terra indígena, com base no Parecer n.º 001/2017/GAB/CGU/AGU até o final julgamento de mérito do RE 1.017.365 (Tema 1031)”.

Para além o Ministro determinou a suspensão nacional de todos os processos e recursos judiciais que tratem de demarcação de áreas indígenas até o final da pandemia da

¹⁰³ Na íntegra em: <<http://apib.info/files/2020/04/2020-04-27-nota-tc3a9cnica-in-09.pdf>> Acesso em 05 maio 2020.

¹⁰⁴ Incluído no ordenamento jurídico brasileiro pela Emenda Constitucional 45 de 2004, conhecida como a “Reforma do Judiciário”. Esta emenda, incluiu a necessidade de que a questão constitucional trazida nos recursos extraordinários devem possuir repercussão geral para que sejam analisadas pelo Supremo Tribunal Federal.

Covid-19 ou até o julgamento final do Recurso Extraordinário (RE) 1017365, sob o entendimento de que deve incidir o princípio constitucional da precaução, visando a redução dos riscos socioambientais, defesa da manutenção da vida e saúde. De acordo com o relator a manutenção da tramitação de processos, com o risco de determinações de reintegrações de posse, agrava a situação dos indígenas, “que podem se ver, repentinamente, aglomerados em beiras de rodovias, desassistidos e sem condições mínimas de higiene e isolamento para minimizar os riscos de contágio pelo coronavírus” (STF, on line, 2020).

Diante dos entraves judiciais e políticos em torno da demarcação de terras e do marco temporal, o caso que envolve o Povo Laktãñ/Xokleng será central para definir o futuro das terras indígenas no Brasil. Com o julgamento do RE 1.017.365 o STF irá traçar os novos contornos e possíveis soluções entorno dos conflitos envolvendo demarcação de terras indígenas. O julgamento vem sendo aguardado por povos indígenas em todo país. Foi colocado na pauta do STF em 2020, sendo remarcado para junho de 2021 e adiado, pelo presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), Luiz Fux, para 25 de agosto de 2021, em sessão tele presencial.

A entrada na pauta do RE 1.017.365 em 2020, assim como o risco de aprovação de medidas como o Projeto de Lei (PL) 490/2007, promoveu uma mobilização nacional de centenas de indígenas de diferentes etnias em Brasília denominado Levante pela Terra. O PL 490/2007 de autoria do ex-deputado federal Homero Pereira (PR/MT), transfere a responsabilidade da demarcação de terras indígenas para o Legislativo, permitindo que se retire da posse de povos indígenas áreas oficializadas há décadas. Assim como prevê que os territórios sejam expostos ao garimpo ilegal e à construção de estradas e grandes hidrelétricas. Este cenário ainda se desenrola por intensas manifestações dos povos indígenas em Brasília, visibilizando suas pautas, realizando reuniões e articulações para pressionar órgãos estatais federais, bem como o aguarda julgamento no Supremo Tribunal Federal.

5.4 DIREITO TERRITORIAL INDÍGENA: INTERCRUZAMENTOS COM A DECOLONIALIDADE E INTERCULTURALIDADE

O Marco Temporal é uma medida colonial e institucional que reforçará práticas epistêmicas, ontológicas e de poder que negam a diversidade cultural amplamente defendida pela Constituição Federal. Esta tese é a negação do direito constitucional e internacionalmente reconhecido à terra étnica, na defesa do processo histórico expropriatório de vidas, direitos, humanidades e dignidades.

A cosmovisão dos povos indígenas concebe suas relações com a terra por uma epistemologia outra que não a da transformação da natureza - bem natural - em propriedade privada.

[...] o sentido da terra e do território para os povos indígenas é bem diferente daquele que temos em nossa sociedade. Terra e território têm relação direta com identidade, ethos, cultura, organização social e economia dos diferentes grupos indígenas. Não é possível, assim, pensar a sobrevivência biológica e a reprodução cultural desses grupos sem que se lhes assegure, pelo menos, parte de suas terras de ocupação imemorial, deixando-as livres dos empreendimentos de interesse da nossa sociedade (SANTOS, 2007, p. 109).

Romper com a Colonialidade impõe reconhecer que existem diversas outras formas de relação com a terra, que remontam a história das sociedades humanas. A colonialidade do poder, saber (epistemológica) e ser (ontológica). A colonialidade são as amarras históricas do colonialismo que perpassam e de forma velada permanecem. “reivindicações de terras não implicam apenas o retorno a um passado, uma vez que a apropriação de territórios é um “gatilho disparador de etnogêneses”, que acarretam mobilizações políticas e lutas por direitos territoriais”.

São formas de resistência protagonizadas por grupos historicamente subalternizados que envolvem estratégias e táticas territoriais. A resistência constitui-se em territórios e territorialidades. “Quem resiste constrói um território de resistência. Resistir não é se fechar num território ou, a todo custo, tentar proteger um território apropriado e/ou próprio. Pelo contrário, resistir envolve, atualmente, acionar e acessar territórios múltiplos.” (PEREIRA, 2014, p.19).

Assim, de acordo com Pereira (2014, p.34), “a resistência tem como característica espacial ocupar, implementar e criar espacialidades que potencialmente se apresentam como alternativas (e não só opostas, contrapostas) às espacialidades que são criadas pelas formas/forças de dominação existentes”.

Un terreno de resistencia se refiere a estos lugares donde la lucha está activamente articulada por los oprimidos, y no una metáfora que define los oprimidos donde y cómo las luchas deberían llevarse a cabo..., un sitio de contestación dentro de creencias diferentes, valores y objetivos que está específicos de un lugar (OSLENDER, 2007, p.12).

Neste sentido, a garantia dos direitos territoriais indígenas deve partir de um exercício hermenêutico e intercultural que busque analisar os contextos antecedentes das interrelações sociais e territoriais, seus esbulhos, retomadas e ações etnocidas e/ou e/m resistências relacionados a ocupação territorial, segundo a história e memória própria de cada povo.

Julio José Araújo Junior (2019), Procurador da República, aduz que “a aplicação da interculturalidade nos leva à premissa de que a propriedade privada é apenas uma entre

diversas formas de propriedade. Ela é uma criação histórica, que atende a determinadas condições políticas, legais, administrativas e penais de sua época” (JUNIOR, 2019, p.28). O jurista propõe três diretrizes para uma interpretação intercultural dos direitos territoriais indígenas.

Primeiro, o art. 5º, XXII, da Constituição alberga diversas propriedades, não somente a propriedade privada. Assim, as normas que tratam do direito de propriedade devem estar sujeitas a uma leitura que aborde os direitos territoriais indígenas. Essa abordagem não nega a importância de instrumentos normativos especiais, sobretudo os internacionais, que detalham a caracterização de territórios, e buscam acolher os territórios indígenas em uma interpretação evolutiva do próprio direito de propriedade.

A garantia dos direitos territoriais deve ser compreendida como mecanismo de efetivação intercultural do princípio da equidade, reconhecimento e redistribuição. Os direitos territoriais indígenas existem para garantir no presente o direito ao autodesenvolvimento da personalidade desses grupos e seus projetos de vida comunitários, viabilizando a definição da fronteira étnica, mediada pelo território.

Para tanto, Julio José Araújo Junior (2019), afirma que para assegurar estes direitos faz-se necessário historicidade, “Não se trata de olhar para a histórica específica dos grupos e promover um exame meramente técnico, topográfico ou arqueológico de uma ocupação tradicional, de caráter linear, mas de identificar a trajetória que levaram os índios a afirmar-se etnicamente e reivindicar direitos no presente, distinguindo-se da sociedade nacional”.

Terceiro, é preciso dar visibilidade ao protagonismo indígena na condução de processos políticos que contribuam para a ressignificação dos conceitos existentes. A garantia de voz e de escuta deve ser pautada pela crítica dos arranjos existentes e pela viabilização de formas de participação e contribuição para a definição dos projetos interculturais. Assim, como a consideração de conceitos e propostas indígenas, nos moldes do Bem Viver, são autorizadas pela Constituição e devem ser estimuladas, em constante diálogo.

A interculturalidade envolve uma compreensão crítica da diferença epistêmica colonial que elaborou e construiu as estruturas sociais e estatais subordinado à colonialidade do poder marginalizado pela diferença colonial e pelo conhecimento ocidental. Um modo a estabelecer a relação das histórias locais, especialmente as subterrâneas na historiografia, e a produção de conhecimento, viés construtor e formador das identidades nacionais. Solicita que a participação indígena no Estado seja reconhecida, um Estado "pluritópico e dialógico", em que a hegemonia é a do próprio diálogo em e com as diversidades.

5.5 SÍNTESE

Os direitos indígenas sobre suas terras são imprescritíveis – o direito indígena é originário, ou seja, anterior a todos os outros direitos. “A terra é o bem primordial para os povos indígenas, sendo a luta pelo território prioridade na busca pelo bem viver” (ELOY AMADO, 2015, p.82).

Contudo, o sentido de território, em nossa visão ocidental, carrega consigo concepções coloniais, o compreendemos a partir da leitura do processo e desenvolvimento colonial, com sua ocupação, expansão, delimitação de fronteiras e sua aceção normativa - entendimento que persiste no reconhecimento tanto doutrinário, quanto legislativo.

A racionalidade do território é uma imposição de caráter ocidental, concepção que fragmenta o indivíduo, o limita e determina. Neste sentido, pensar em direito a propriedade compreende uma postura do Estado reafirma uma perspectiva civil-patrimonialista de garantia do direito de propriedade, entendida como um direito absoluto, que desconsidera o caráter coletivo dos sujeitos coletivo.

Os direitos indígenas sobre suas terras devem se integrar em ordenamentos jurídicos ocidentais que estão longe de dar respostas apropriadas para descrição das relações, valores e sentimentos que envolvem os povos indígenas com seu entorno – afinal sem lugar onde ser, não há ser.

Segundo Baniwa (2016, on line), “não há sofrimento maior para o povo indígena do que ser retirado de sua terra, porque ao ser tirado dali, ele perde a conexão com a vida sagrada. A relação não é com o solo, é a cosmologia que concebe tudo que vive como sujeitos, com seus espíritos. [...] Na visão cosmológica indígena o que prevalece é a vida, e os povos entendem a necessidade da autorrealização da natureza. O que interessa é justamente o equilíbrio. Isso se choca com a visão materialista da cultura ocidental”

São tempos que tomam novas formas pela matriz colonial do poder – novas estratégias que perpetuam o despojo de direitos – a cenários de expropriação e des-existência. Contextos que exigem insurgências políticas e epistêmicas de existência e em uma práxis que semeia esperança e avança projetos coletivos de vida, apesar de tantos processos e/m vivências de violência, sofrimentos, despojos e extermínios.

Caminhares na insurgência, como propõe Catherine Walsh (2020)¹⁰⁵, na resistência, senão também na (re) existência para e por posturas, processos e práticas criativas e propositivas que interrompem, transgridem e intervêm que propõem, constroem e afirmam outros modos, modos outros de pensar, saber, ser, estar, existir e viver.

¹⁰⁵ Conferência de Catherine Walsh "Pedagogías Decoloniales: Insurgencias desde las Grietas" disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SuMPMn4sOuc>

O que se sinaliza são proposições, possibilidades e horizontes decolonizadores desde concepções, processos e práticas contínuas, por meio do encontro, encaminhando a outros modos de pensar, de conhecer, de ser, de estar, sentir e viver em um processo contínuo de decolonização – desacortinar possibilidades encobertas.

6 SISTEMATIZAÇÃO E ANÁLISE DE REGISTROS: RESISTIR, FORTALECER E SEGUIR EM/NA ESPERANÇA

Assim é que o Kovi me explicava... [...] Ele conversando e eu deitado, perto, assim perto do fogo, assim deitado perto do fogo... amanhecia contando essas histórias Sábio Edu Priprá¹⁰⁶

Figura 11 - Atividade cultural na aldeia Bugio com o ancião Kuvei (Paulo) Weitchá (*in memoriam*)



Fonte: Acervo da Escola Vanhecu Patté

Este capítulo busca compartilhar alguns dos resultados da sistematização e análise dos registros identificados nos documentos eleitos em relação ao objetivo desta pesquisa, no intuito de socializar, problematizar, discutir e sinalizar possíveis relações entre os enunciados teóricos e os documentos examinados, numa perspectiva de olhares e leituras em caráter decolonial e intercultural.

Na mitologia de povos ameríndios temos diversas histórias sobre a origem do fogo, o que indica seu valor e poder para os indígenas. O uso do fogo é uma prática milenar dos

¹⁰⁶ Fala do Seu Edu Priprá (*in memoriam*) extraída do livro DARELLA, Maria Dorothea Post et al (Orgs). *Ãg tō Laklãnō-Xokleng ãg jákle vānhló zi kũ: ãg jóba mẽ óg jávān kũ tō óg ze jógpalag já. Consciência Laklãnō-Xokleng em ação: jeitos de ensinar e aprender na terra indígena Laklãnō*. Florianópolis: s.n., 2018.

povos indígenas, integra sua cosmologia, faz parte de seu ser. O fogo reúne, representa refúgio, é local de encontro, de descanso, de diálogos, de memórias e histórias. Muitos grupos descrevem que o fogo espanta os maus espíritos e alerta aos céus. É companhia constante nas noites da mata. É símbolo da/e vida.

A roda de fogo é um elemento constituinte do modo de ser indígena, lugar de narrativas através das memórias (ancestralidade) e práticas no presente. “Nas aldeias, as rodas de conversas nos ajudam a contar e reconstruir nossa história que erroneamente foi contada” (WALDERES COCTA PRIPRA, 2021, p.27 - DWP). Segundo Xumayá Xya, indígena Fulni-ô em diálogo com Raquel Cintra, jornalista (2020, *on line*):

A fogueira são os homens, as mulheres, as crianças e os anciões. Somos toda a base de um só elemento que transmite uma força para toda a aldeia. Os índios mais velhos têm mais conhecimento, mas precisam dos índios mais novos, para realizar as coisas. Somos todos, a nosso modo, uma força só. [...]

A madeira são os homens, que dão estrutura à aldeia. As mulheres são o fogo, que se unem a eles. Já as cinzas Thinia, são anciões, que não precisam fazer nada, mas tem a função vital de manter a chama acesa. Ah, e essa fumaça, que incomoda seus olhos...é ela que leva todos os pensamentos dos que fazem parte dessa roda para o grande espírito.

As imagens abaixo retratam na atualidade estas vivências memoriais e/m seus sentidos e significados na atualidade - dois espaços de (pró)vitalização da cultura indígena Laklãnõ/Xokleng: a Casa de Recepção da Trilha Sapopema e a Casa de Artesanato, ambas situadas na Aldeia Bugio – Terra Indígena Ibirama.

Figura 12 - Roda de Fogo realizada ao final da Trilha da Sapopema, Aldeia Bugio, com estudantes da FURB (2018).



Fonte: acervo da autora

A Casa de Recepção da Trilha da Sapopema¹⁰⁷, integra momentos de interação dos visitantes com pessoas da Comunidade Laklãnõ/Xokleng, sua história e cultura, ao fazerem uma “parada em uma cabana típica desta etnia para degustar o *Kapug*, que é uma comida tradicional, assada na taquara e antigamente era preparada com palmito ralado, carne e farinha de milho; no ouvir a narrativa e tradução pelos Xokleng Laklãnõ de uma história em seu idioma, nesta mesma cabana” (OLIVEIRA; CRENDÔ, 2014, 189).

Figura 13 - Roda de conversa com anciãs na casa de artesanato, Aldeia Bugio, 2015.



Fonte: Acervo da autora

A Casa de Artesanato construída na Aldeia Bugio, em parceria com o Comin em 2015, localiza-se próximo a Escola Indígena de Educação Básica Vanhecú Patté e constitui um importante espaço para realização dos eventos culturais e atividades da escola. Sua estrutura foi pensada e construída com uma grande roda de fogo cavada no centro, conforme a memória das que existiam em suas moradias.

¹⁰⁷ Uma iniciativa que surgiu na Aldeia Bugio pelos jovens, e em parceria com o Conselho de Missão entre Povos Indígenas – COMIN, há aproximadamente dois anos e inaugurada no início de 2013 foi a *Trilha da Sapopema*. A trilha ecológica, que tem cerca de 1800 metros de extensão e está há aproximadamente 950 metros de altitude, tem o objetivo de proporcionar aos visitantes a experiência de conhecer e caminhar pela nossa Mata Atlântica, com a “infinidade de uma biodiversidade que está entre as maiores do mundo”. Além do aspecto pedagógico em relação à educação ambiental, os visitantes têm a oportunidade de conhecer e vivenciar a cultura Xokleng Laklãnõ. (OLIVEIRA; CRENDÔ, 2014, p.189).

São *lugares* que remontam tempos de conversar ao redor do fogo, *espaços* de parada, que abrem caminho para outros *tempos* – de *sentir, viver, rememorar*. Um círculo comunitário conjunto ao fogo sagrado, onde emanam valores milenares guardados na memória de um povo indígena.

Houve um distanciamento tanto familiar quanto de moradia também dentro da T.I., antes se encontravam diariamente ao redor do fogo para recordar histórias, praticar rituais, pois viviam sempre todos juntos, quando não moravam nas mesmas casas. (JOSIANE DE LIMA TSCHUCAMBANG¹⁰⁸, 2020, p. 38).

O espaço da roda de fogo é carregado de simbologias, que trazem consigo a importância do encontro, da reunião, do corpo comunitário. É também *lugar do ser-saber-fazer* cultural através do acolhimento e transmissão da tradição, da conversa, da escuta, do repartir, do conjugar, do (re)construir. Como dizem os anciões e os professores, o modo Laklãnō-Xokleng de aprender é aprender na/com prática, ou seja, caminhando junto, comendo junto e, ao redor do fogo, ouvindo com atenção as palavras daqueles que já caminharam e viveram muitas experiências (TCCLX).

As rodas de reuniões ou, as rodas de fogo reúnem elementos promotores da oralidade, em que as histórias contadas que fazem a *narrativa* - relatam, transmitem conhecimentos, sentimentos e *lembranças* e/m experiências vividas - *sementes de rememoração* em um terreno coletivo. De acordo com Maurice Halbwachs, como já mencionado anteriormente, “em realidade, nunca estamos sós” (1990, p.26); existem tantas memórias quantos grupos, comunidades e/ou povos existirem.

A história oral é de suma importância para a comunidade, pois, envolve a vida cotidiana de cada um, quando o indivíduo memoriza uma narrativa, ele tem a sua própria experiência com ela, para poder assim transmiti-la em determinado momento, ao redor do fogo, em acampamentos de caça ou em momentos nos quais ele via a necessidade de repassar esses conhecimentos para relembra acontecimentos passados.(WALDERES COCTA PRIPRA, 2021, p.15)

A cultura de cada povo indígena existe de forma articulada, onde seus múltiplos elementos, sistemas de valores e significados estão inter-relacionados e nada existe que não esteja em relação com o todo do qual é parte integrante. Sua cosmo percepção impregna seu cotidiano e vice-versa; a experiência mais imediata e espontânea de sua realidade é concebida como sagrada; o nascimento, a morte, os acontecimentos diários e extraordinários da vida da pessoa ou da história da comunidade, a natureza em suas dádivas e ensinamentos, o universo que habitam e os habita (MARKUS; OLIVEIRA, 2005).

¹⁰⁸ Devido as citações partirem de narrativas ou trabalhos escritos pelos Laklãnō / Xokleng definiu-se por manter seu nome completo nas citações para que seja possível identificar as falas, especialmente devido à presença de pessoas da mesma família (sobrenome).

Neste sentido, sistematizar os registros identificados neste trabalho também requereu uma outra organização a partir do olhar, leitura e compreensão de seus conteúdos – cosmopercepção e sujeitos. *Como apresentar um todo em sua imensidão ancestral? Como identificar um ponto de início, meio ou fim no movimento de uma memória milenar? Como separar o que foi entretecido dentre os tempos imemoriais no útero cosmológico de cada povo indígena?* Estas e outras perguntas circularam em nossas limitadas vivências metodológicas em academias ainda colonizadoras em muitos de seus aspectos.

Lucio Flores, indígena do Povo Terena, Bacharel em Ciências Sociais com pós-graduação em meio ambiente e mestre em Ciências da Religião, nascido em Dourados (MS), vitimado pela COVID 19 em 2021, em sua obra *Adoradores do Sol*, nos chama a atenção para a inferência do perfil técnico e metodológico de nossos trabalhos acadêmicos.

Palavras são palavras, sempre as mesmas; elas podem chegar aos ouvidos, ao intelecto, ou ir ao coração; no entanto, nem sempre são códigos determinantes, ao contrário são instrumentos maleáveis em nossas mãos, com os quais podemos chorar e sorrir, trabalhar e brincar, afinal a vida não é uma gaiola para nos prender e manter cativos, mas uma janela aberta para nos libertar, inclusive de nós mesmos (FLORES, 2003, p. 8).

Neste sentido, buscamos inspiração na simbologia e materialidade da roda de fogo que, em sua circularidade, ao evocar memórias ancestrais transcende *tempos, espaços e lugares*; congrega e integra a todos e, também nesta jornada investigadora nos iluminou e aqueceu, para em humildade e sabedoria, a nosso modo, podermos ser instrumentos, presença e força (XUMAYÁ XYA, 2020, *on line*), para/na caminhada Laklãnõ/Xokleng embaixo do sol em busca de outros tempos melhores e, ainda possíveis¹⁰⁹ -*Tempos de Esperança*.

No decorrer do exercício de entrecruzamento dos dados registrados e referenciais estudados buscamos *reparar* - identificar, sistematizar e analisar a partir das vozes – *falas escritas e/ou orais*, dos sujeitos indígenas nos 10 (dez) documentos eleitos, dimensões simbólicas e identitárias presentes e atuantes na construção dos territórios físicos, sociais, culturais na atualidade Laklãnõ/Xokleng e, como estes reverberam e articulam processos de resistência e/m luta na insurgência por seus direitos – autodeterminação, para/na construção de uma cartografia decolonial e intercultural e para/na região do Vale do Itajaí.

A sistematização dos registros se deu a partir de uma organização por *ênfases e incidências de similaridades* (RICHARDSON, 1989), que acrescidas aos registros pessoais de percurso – diário de jornada e/m interação diálogo crítico com autores/referenciais companheiros nesta jornada investigadora encaminharam a *análise de conteúdo* em forma de

¹⁰⁹ Para Boaventura Santos “possibilidade é o movimento do mundo” (SANTOS, 2004, p. 796).

4 (quatro) circunscrições – *dimensões, que se apresentaram com maior intensidade*. Enquanto dimensões, trazem e contemplam diferentes *elementos e/m ações e sentidos* em sua complexidade e extensão, que reverberam, articulam e se relacionam umas com as outras e, (pró)vocam uma *Pē Bam Nōdē*¹¹⁰ - *lugar para parar, ouvir, refletir - abrir caminho para outros tempos; sentir, viver, lembrar, fortalecer e reconstruir a caminhada coletiva em diferentes espaços*, na Terra Indígena Ibirama, no Vale do Itajaí e além destes.

- a) **Cultura** - “*Jeito de ser Laklãnō/Xokleng*”: Um andar em memória e resistência;
- b) **Território** – “*Mãe Terra*”: *Lugar no espaço/tempo Laklãnō/Xokleng*
- c) **Memória** - ‘*Āg jug óg jógzē txi, āg zē txi*’¹¹¹: Sementes de rememoração Laklãnō/Xokleng
- d) **Resistências e Alteridades**: caminhos inter-culturais e de-coloniais no Vale do Itajaí

Cada *Pē Bam Nōdē* busca acolher e compartilhar um pouco do muito estudado, pesquisado, conhecido, identificado, aprendido e ainda por aprender nas caminhadas para o desenvolvimento desta investigação e/m seu objetivo. Entretanto, essa breve, temporal e, portanto, inconclusa circunscrição se deu *a partir da leitura e olhar* e registro dos documentos e autores eleitos para este momento acadêmico - recortes e/m escuta, leitura, sistematização e análise dentro de um determinado *tempo, espaço e lugar*. Outras vozes, falas, autores e documentos poderão configurar outros encaminhamentos e configurações a partir de seus olhares, leituras e registros. Portanto, os resultados aqui apresentados não são fechados e/ou definitivos, mas enquanto o espírito de uma *Pē Bam Nōdē* clama e (pró)voca por outras construções e continuidade na caminhada.

6.1 PĒ BAM NŌDĒ CULTURA: “JEITO DE SER LAKLĀNŌ/XOKLENG” - UM ANDAR EM MEMÓRIA E RESISTÊNCIA

O andado do índio é assim mesmo ó: onde vocês estão vendo, tem cabana, tem fogo, tem tudo ali. Esse é o andado dos índios: então, era assim sempre.

Sra. Neli Ndili¹¹²

¹¹⁰ *Pē Bam Nōdē*, na terminologia na língua Laklãnō/Xokleng significa: Roda de Fogo.

¹¹¹ *Āg jug óg jógzē txi, āg zē txi*, na língua Laklãnō significa, ‘as histórias dos nossos antepassados’

¹¹² Fala da Sra. Neli Ndili na Mostra Cultural na Escola Vanhecú Patté, na Aldeia Bugio, em setembro de 2015.

A cultura de um povo é resultado das territorialidades construídas pelos sujeitos que habitam um dado território – uma dimensão que visibiliza sua identidade, seu ser e estar no mundo. No caso do Laklãnõ/Xokleng, para Walderes Cocta Pripra (2021, p.15 - DWP) as memórias de seu povo “é o que distingue a nossa forma de viver, aprender, de se organizar, na simplicidade de se expressar que também dá sentido a todo esse conhecimento cultural, isso torna rica a cultura”

O “*jeito de ser Laklãnõ*”, no próprio dizer do povo, é o *modo de ser* que configura a identidade Laklãnõ/Xokleng – sua cosmologia e cosmopercepção¹¹³, envolve sua espiritualidade, as manifestações culturais, a forma como se organizam enquanto sociedade e grupo cultural. Os Laklãnõ/Xokleng apresentam um termo que o exprime: o “*andado do índio*” – o seu caminhar na existência.

Nas palavras de Carli Caxias Popó (2015, p. 33)¹¹⁴, um caminho/ar que apesar de ter muita dor, sofrimentos, desafios, ainda assim, “conseguiram seguir cultivando a cultura Laklãnõ a seu modo, tempo, espaço e possibilidades” – *um caminhar de (re)existências e/m esperanças*. A força da resistência Laklãnõ/Xokleng está contida em suas raízes, no elo que sustenta sua existência no hoje, que estrutura sua cultura e resplandece em sua identidade - “para não deixar morrer a cultura”. “Hoje buscamos na memória dos anciãos algo que possa nos dar força para lutar por nossos direitos e viver essa nova história” (ALAIR NGAMUM PATTÉ, 2015, p.22 - TCCLX)

Para os Laklãnõ, a sabedoria que vem desde seus ancestrais é muito importante, porque, descreve também a própria cultura na medida em que possibilita a capacidade de conhecimento, habilidade de um determinado povo. Ela é construída de forma conjunta e reúne todas as experiências do povo através dos tempos. Quando surge um desafio, obviamente que esta sabedoria será como uma ferramenta, um instrumento capaz de fazer com que a pessoa ou o grupo consulte o passado para dar uma resposta ao problema atual. (CARLI C. POPO, 2015, p. 21 - TCCLX).

¹¹³ O termo cosmopercepção é um conceito cunhado pela epistemóloga nigeriana de origem iorubá Oyèrónké Oyèwùmí. A cosmopercepção “é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais (...) que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo uma combinação de sentidos” (OYÈWÙMÍ, 1997). A utilização deste termo não nega a noção da cosmovisão, a amplia e traça uma crítica ao horizonte eurocentrista no qual a visão é valorizada em detrimento a outros sentidos. Esta perspectiva envolve dimensões da percepção humana que ultrapassam as fronteiras da visão – do “ver”. A experiência da existência ultrapassa o que é visto, é tecida por muitos outros sentidos. Para maior aprofundamento: OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento; OYEWÙMI, Oyèrónké. La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: editorial en la frontera, 2017.

¹¹⁴ “[...] pelos caminhos onde o meu povo andou, há tanta dor, tantos desafios, mas conseguiram seguir cultivando a cultura Laklãnõ a seu modo, tempo, espaço e possibilidades”. (Carli Caxias Popo, 2015, p.33)

Assim, o que já foi e o que virá não estão separados temporalmente, nem espacialmente - existem em um só tempo e espaço no espírito Laklãnõ/Xokleng, consagrado em sua memória coletiva – nas palavras de Oliveira a “trama e urdidura da existência” de seu povo.

Entrelaçando-se os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência. A ancestralidade é um tempo difuso e um espaço diluído. Evanescente, contém dobras, labirintos e desdobram no seu interior e os corredores se abrem para o grande vão da memória. A memória é precisamente os fios que compõem a estampa da existência. (OLIVEIRA, 2007, p. 245)

Uma estampa onde tons e movimentos em um tracejado, que de forma perceptível e/ou imperceptível remete aos ancestrais ao mesmo tempo, que reconstrói e lhe dá continuidade aqui e agora – *um sistema*, na linguagem Laklãnõ/Xokleng. “Assim o sistema, não é agora, vem de lá do passado. Não é agora” (SEU IVO, 2018 - DAB). O “sistema do índio” é seu modo de ser, sua organização social. São “sistemas organizados de símbolos significantes que orientam a existência humana” (GEERTZ, 1978, p.58).

Segundo o antropólogo Silvio Coelho dos Santos (1997, p. 119) “sua tradição é contrária as diversas formas de acumulação. O coletivo ainda predomina sobre o individual. Seu Ivo, ancião Laklãnõ/Xokleng registra que, “Quando vive no mato a vida assim ainda é. Eles come junto cos filho, junto cos neto, o índio, né? Esse é sistema do índio. O que eles têm reparte pro filho, reparte pros neto. Assim é.” (SEU IVO, 2018 - DAB) Se alguém tem demais, divide, faz uma festa ou gasta com presentes. Assim, os Xokleng continuam sendo mantenedores dos espaços da diferença cultural, que lhes permite continuar a ser índio, a ser um povo”. Que Arturo Escobar (2015) denomina de “territórios de diferença”.

[...] é por isso que quando ele vai tirar da natureza, ele só tira o que é essencial, o que ele necessita, e é só pra aquele momento, ele não faz estoque, pq o *sistema laklãnõ xokleng* ele não tem visão capitalista. O capitalismo para ele não tem valor, ele não consegue se manter pq é dessa forma que o povo Xokleng ele se organiza, né. Muitas vezes a gente não é entendido por pensar dessa forma, você olha às vezes as pessoas e diz assim é o povo Xokleng quer muita terra sabendo que é dentro espaço que eu preciso tirar meu medicamento, o meu alimento, né... nós somos responsáveis pela natureza e a natureza é responsável por nós, a gente faz essa *reciprocidade* com a natureza, é dessa forma que a gente vai sobrevivendo (OSIAS, 2020, 15:15' – LiveLX, grifos nossos).

A reciprocidade com a natureza mencionada por Osias rompe com a divisão binária natureza/sociedade, busca nas relações milenares dos sistemas integrais de vida e conhecimento dos povos ancestrais dar outros sentidos a colonialidade da natureza e da própria vida. Segundo Maldonado (2014, p. 200) “La reciprocidad es una práctica de prestigiamiento social, de abundancia económica, de legitimidad política y de fortaleza

espiritual. A través de ella se redistribuyen los excedentes y se logra un equilibrio social y económico”.

A práxis da reciprocidade sustenta a organização comunitária de povos indígenas, de modo que “a cada acto humano o divino se debe corresponder, como finalidad integral, con un acto recíproco y complementario equivalente entre sujetos. Dar para recibir es una obligación social y ética” (MALDONADO, 2014, p. 204). Esta visão do sistema Laklãnõ Xokleng questiona o padrão produtivista e consumista como referência para dicotomizar a organização do planeta denota que seus modos de ver e viver persistem resistentes as lógicas moderno coloniais que engendram as perspectivas de desenvolvimento de nossos tempos. Perspectiva que coaduna com o Bem Viver que vem sendo estudado por Acosta (2016, p. 33):

[...] O Bem Viver com sua proposta de harmonia com a Natureza, reciprocidade, relacionalidade, complementariedade entre indivíduos e comunidades, com sua oposição ao conceito de acumulação perpétua, com seu regresso a valores de uso, o Bem Viver, uma ideia em construção, livre de preconceitos, abre as portas para a formulação de visões alternativas de vida.

Este sistema Laklãnõ/Xokleng se organiza em um caráter ontológico-territorial partindo de uma ontologia onde a natureza possui espíritos - o rio, as montanhas, as árvores são seres que possuem espíritos, constituem vínculos e/m territorialidades simbólicas e espirituais - “[...] densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos “relacionalidad” u “ontología relacional”¹¹⁵. Que se contrapõe a perspectiva dualista moderno-colonial, que separa o humano e o não humano, a natureza e a cultura, nós e os outros – prismas de uma ontologia dualista (ESCOBAR, 2015).

Os velhos acreditam que às árvores são também guardiãs de memórias, carregam consigo a ligação dos tempos material e imaterial e, carregam consigo as andanças dos indígenas. Oferecem o alimento e a cura para/do corpo, alma. Ao passarem por uma árvore os velhos relembram e contam histórias, acontecimentos que compartilharam com ela e vice-versa no decorrer da vida” (VILMA COUVI PATTE CUZUGNI, 2020, p. 15 - TCCLX)

A ontologia - elemento profundo de sua espiritualidade é a parte da compreensão que as realidades humanas e sociais estão interligadas à relação com a natureza. Sua espiritualidade envolve o reconhecimento da compreensão das realidades humanas e sociais

¹¹⁵ Segundo Escobar “Para resumir, una ontología relacional puede definirse como aquella en que nada (nilos humanos ni los no-humanos) preexiste las relaciones que lo constituye. Todos existimos porque existe todo” (2015, p.93).

interligado a relação com a natureza. Os elementos que estão em seu território são entidades materiais e espirituais.

Desde sempre o povo Xokleng/Laklãnõ tem a natureza como mãe e por isso o respeito por ela. Acreditamos que ela também dá seus sinais quando algo acontecerá, há uma espiritualidade que só os Laklãnõ conseguem descrever em suas conversas e contam que as árvores conversam com nós humanos, é preciso aprender e saber ouvi-las. (VILMA COUVI PATTE CUZUGNI, 2020, p. 31 - TCCLX)

Estabelecem diálogo com a natureza, seus animais sagrados, plantas, movimentos - em um profundo elo com a vida – “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.” (CARLI CAXIAS POPO, 2015, p.12 - TCCLX).

A natureza é compreendida como mãe, aquela que provê, que cuida, que alimenta e sustenta a vida. “Mãe Natureza porque muitas vezes ela cuidou de nossos ancestrais livrando-os eles muitas vezes de serem mortos também porque dela que vem nossas crenças, nossos mitos e histórias estão totalmente ligadas a natureza” (VOIA CRIRI, 2020, p. 12 - TCCLX).

[...] Segundo o relato da Elaine K. Camlém: *“ela chegou a conhecer seu bisavô que veio da mata. Segundo ela, ele contava várias histórias do nosso povo e em um dos relatos que ela se recorda é que certa vez o povo Xokleng em um de seus conflitos com os zug (povo branco), o líder do grupo de luta pediu aos que estavam atrás dele para se esconderem atrás das árvores. Fizeram conforme o mandado de seu líder, seus corpos se transformavam em árvores e os que estavam perseguindo eles passavam das árvores e não viam eles, por isso que os povos indígenas chamam atualmente de Mãe Natureza”.* (Entrevista 13/02/2020) (VOIA CRIRI, 2020, p.12 - TCCLX).

Segundo a percepção espiritual do povo Laklãnõ/Xokleng existem diferentes universos: o superior e o inferior, o céu e a terra. “Sob este olhar e no entender do povo, na parte superior há seres sobrenaturais semelhantes a seres humanos, mas com vidas imortais. Já na parte inferior que é a terra, ficou claro também que há seres humanos, mas com vidas mortais. Neste aspecto de diferente universo, os Laklãnõ/Xokleng diferenciavam no passado que há céu na parte superior e que lá há vida e na parte inferior que é terra, também há vidas vida que são humanos.” (MICAEL VAIPON WEITSCHÁ, 2015, p. 31 - TCCLX).

Kamlém¹¹⁶ líder espiritual do povo, conhecido como kujá, “no início dos anos 30 em suas últimas palavras antes de falecer, apontou para o céu no sentido oeste e disse que a

¹¹⁶ Encontramos diferentes grafias para este e outros nomes na língua Laklãnõ/Xokleng, em que escolhemos que fosse possível de ser redigido com os recursos que temos, sem, contudo, desconsiderar a diversidade da grafia encontrada, própria de um povo de tradição oral.

porta do céu (buraco) ficava ali naquela direção e que estaria subindo com um "Ser" com o nome 'Ju, Juju' e ficaria junto dele e se precisar de alguma coisa é só pedir e ele estaria intercedendo por eles" (MICAEL VAIPON WEITSCHÁ, 2015, p. 31 - TCCLX).

Para o povo Laklãnõ/Xokleng o cosmos está constituído por várias forças espirituais. Segundo a crença ancestral Laklãnõ/Xokleng cada ser da natureza possui um espírito ao qual denominam "KUPLÊ", que deve ser respeitado. Não existe somente uma co-existência, mas uma relação e/m diálogo.

Para o povo Lakãnõ/Xokleng a espiritualidade vem dos "gajúg" (ser sobrenatural, espírito do mal e bem) e do "kuplénh" (fantasmas ou almas), pois acreditavam que esses espíritos se manifestam de várias formas, como se fossem animais, árvores ou outro ser da natureza. O "kuja" conhece todos os espíritos conhecidos como "kluplénh" e é quem pode fazer o contato com eles. (VOIA CRIRI, 2020, p.10 - TCCLX)

No Laudo antropológico, Walmir Pereira (1998, p.21) com base em suas pesquisas descreve que "Muitos Xokleng lembram que, ao passarem por ali, seus pais e avós apontavam e falavam a respeito da existência de tal referência significativa à reprodução física e cultural indígena". São marcadores territoriais - são marcos territoriais que utilizam para descrever sua história e estão gravados na memória - consagração de lugares como referenciais – marcos territoriais LX.

Conforme o tempo de caça e coleta estavam em um determinado lugar, assim se reencontravam para fazer seus rituais; como casamentos, purificação das viúvas, perfuração do lábio inferior dos meninos, tatuagem de identificação na perna esquerda das meninas, ou ainda para fazer as trocas de novos conhecimentos com outros grupos do mesmo povo. Existiam pontos de referência para povo se localizar, desta forma dominavam um extenso território (COPACÂM TSCHUCAMBANG, 2015, p. 10 - TCCLX).

Para Adnilson de Almeida Silva a concepção de marcadores territoriais "pode ser compreendida a partir dos símbolos que ocorrem enquanto espaço de ação, definem territorialidades vinculadas à cosmogonia e experiências socioespaciais e possibilitam a formação das identidades culturais e do pertencimento identitário" (2010, p.105).

De tal modo que passa a ser possível compreender o espaço por meio das representações simbólicas e sígnicas, pois estes marcadores territoriais "[...] são experiências, vivências, sentidos, sentimentos, percepções, espiritualidade, significados, formas, representações simbólicas e presentificações que permitem a qualificação do espaço e do território como dimensão das relações do espaço de ação (SILVA, 2010, p.105).

A forte ligação com a terra indica como o alimento, o afeto e a identidade estão emaranhados num complexo tecido social. São laços indissociáveis, que fortalecem o povo e

o lugar. Os hábitos alimentares são compostos por uma rede de significados, possuem uma relação simbólico-cultural de intrínseca ligação com o território tradicional.

O comportamento/*habitus*¹¹⁷ alimentar engloba aspectos biológicos, cognitivos, situacionais e afetivos com significados individuais e coletivos. É um instrumento de identificação social interligado com os sistemas de relações sociais e de significados. “O item cultural ‘alimentos’ torna-se parte inseparável de um sistema articulado das relações sociais e de significados coletivamente partilhados” (GONÇALVES, 2007, p. 163).

Silva (2013) compreende a comida (alimento) enquanto um componente afetivo, que recorda e organiza as relações e a identidade individual e coletiva do grupo. A memória por meio da alimentação evoca rituais familiares e comunitários ativados pelo paladar ou olfato. Assim, a prática alimentar tradicional tem o poder de convocar o passado – conecta com nossas memórias. “[...] alimentarse es una conducta que se desarrolla más allá de su propio fin, que sustituye, resume o señala otras conductas; y, en esa misma medida, la alimentación constituye un signo” (CONTRERAS, 1992, p. 102).

De acordo com João Criri (2015),

Antes do contato dos Laklãnõ (Xokleng) com os não índios, a caça era farta. A mata era virgem e nela existiam inúmeras espécies de animais silvestres como: porco do mato, veado, anta, cateto, e outros animais que eram caçados. Quando o caçador chegava com a caça, outras pessoas do grupo dividiam o animal em pedaços com as pessoas presentes e o caçador ficava só com o que sobrava como a cabeça e a buchada. A caça era feita com arco e flecha, lança e armadilhas como o mondéu. Agora com o passar dos tempos a realidade é outra. Os poucos animais silvestres que temos estão em extinção e muitos já desapareceram de nossas matas. A coleta que era mais praticado, era a coleta do pinhão nos meses de maio a agosto. (CRIRI, 2015, p.14 – TCCLX).

A comida está ligada ao *modus vivendi* do ser humano envolve as dimensões social, cultural, econômica e política da alimentação e as representações simbólicas decorrentes da rede de relações sociais que identificam o alimento a uma determinada sociedade ou a algum segmento dela. Assim, o alimento se constitui em um produto cultural, pois é por meio do alimento e da alimentação que o homem se revela e revela seu grupo social.

Mesmo com a drástica mudança na vida e nos hábitos alimentares da sociedade Laklãnõ/Xokleng e, embora seus conhecimentos com a natureza “tenham sofrido considerável perda após o contato com a sociedade não indígena, o uso de recursos naturais está ainda

¹¹⁷ Para Bourdieu *Habitus* pode ser compreendido como “[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações - e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...]” (Bourdieu, 1983, p. 65). BOURDIEU, Pierre. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

presente como parte da cultura e da memória coletiva dessa sociedade” (GAKRAN, 2015, p. 34).

A culinária, devido à redução das terras e o desmatamento dela, teve que ao longo do processo de pacificação se adaptar ao do não indígena, pouco se tem ainda da culinária tradicional, ela continua viva na memória dos velhos, que relembram com nostalgia do que tempo que colhiam frutas na mata, pesca nos rios entre tantos outros ingredientes da culinária tradicional. Embora todo processo de contato com a cultura não indígena, os velhos da T.I. ainda preservam o conhecimento sobre a medicina tradicional, porém, assim como na culinária, as folhas e raízes são encontradas no pouco de mata que ainda resta e, devido ao processo de desmatamento, como eles argumentam, está se torando cada vez mais difícil a prática da medicina. (JOSIANE DE LIMA TSCHUCAMBANG, 2020, p. 16-17).

Dentre os saberes e práticas alimentares Laklãnõ/Xokleng, o preparo do alimento é feito no fogo por meio de tecnologias tradicionais, assim como denomina João Crieri (2015 - TCCLX) em sua pesquisa sobre a alimentação tradicional Laklãnõ (Xokleng). É na fogueira que *pag de klágnē ou kagklo* (carne de caça ou peixe cozido em folha de caeté) e o *total* (farofa de farinha de milho) e o *kapug* (bolo de milho na taquara).

Segundo Acir Kaile, entrevistado por Voia Crieri (2020, p. 15 - TCCLX):

Hoje vejo que parte da população mais jovem do meu povo não conhecem essas crenças devidas algumas interferências bruscas após o contato vão citar aqui um desses agravantes que é a construção da barragem norte que dividiu o povo e acelerando a perda cultura do nosso povo acabando a com os grupos familiares a troca de afeto e novas descobertas e troca de experiências em reuniões familiares, não bastando tudo isso só, mas também parte dos costumes alimentares cita um dos alimentos principais o peixe a caça na beira do rio que sumiu com as grandes enchentes, o peixe já escasso, não existe mais fartura como era antes da barragem, varia espécies de peixes não existe mais e caso do peixe conhecido pelo povo de *vugvug* que o povo sempre gostou de saborear.

O conjunto dessas coisas em todos grupos é sempre de natureza espiritual, são propriedades sagradas entrelaçadas de memórias, que compõe ritos e (com) vivências (BOSI, 2003). Os artefatos tradicionais são elementos simbólicos que remontam o modo de ser tradicional, carregam consigo a memória de experiências vividas, temporalidades afetivas, são objetos que dão um “assentimento à nossa posição no mundo, à nossa identidade; e os [objetos] que estiveram sempre conosco falam à nossa alma em sua língua natal” (BOSI, 2003, p. 26). “Os artefatos Xokleng carregam história que se fundamenta na cultura do povo.” (COPACÃM TSCHUCAMBANG, 2015, p.9 - TCCLX).

Em sua pesquisa os anciões identificam e recordam dos artefatos apresentados, os nomes nativos, histórias e significados associados, para que serviam e em que ocasiões eram utilizados os artefatos arqueológicos no passado. “No passado antes do tal da “pacificação” estes instrumentos eram indispensáveis, pois eram usados no pilão para moer os seus

alimentos no dia a dia. Eles eram era tão importantes que eram passados de geração em geração.” (COPACÃM TSCHUCAMBANG, 2015, p.43 - TCCLX).

Como apontam os anciões e anciãs, assim como os professores e professoras, a transmissão de geração a geração dos saberes do povo - o modo Laklãnõ-Xokleng de aprender é na prática, ou seja, caminhando junto, comendo junto e, ao redor do fogo, ouvindo com atenção as palavras daqueles que já caminharam e viveram muitas experiências, aprendendo através da memória coletiva “ouvindo eles contando”.

a educação indígena é assim. Eles ensinam em volta do fogo, é o que eles faziam. Em volta do fogo eles fizeram tudo isso enquanto as crianças estavam brincando igual nós tinha as crianças aqui. Então eles faziam a ideia, depois as crianças sentavam no meio e ouviam tudo aquilo lá. [...]a educação indígena ela é bem interessante, ela não é... igual eu falei de nós ir lá no quadro, fica escrevendo, tentando fazer o aluno aprender, ele não é assim. As crianças não vieram aqui porque eles tão em aula, senão eles ficam tudo aqui em volta e eles aprendem, aprendem dessa forma. Então nós aprendemos, nós acostumamos assim, então nós aprendemos assim ouvindo eles contando. (MIRIAM - DB, 2018).

A construção de sistemas próprios de educação, desenvolvida com e por suas comunidades, possibilitam a formação do espaço-tempo para o uso e valorização da língua materna e de fortalecimento identitário. Este *locos* tende a motivar os estudantes indígenas a escuta dos “mais velhos”, ao envolvimento com sua história, ao acesso de memórias coletivas que formam o seu modo tradicional de ser e de dizer/ler o mundo. “Os anciões da comunidade estão assistindo as aulas e ajudando as crianças a compreender essa nova época que estão vivendo. Porém, em suas falas, a natureza, a mata é a grande escola, a natureza é o elemento fundamental para a vida do povo. Representa a vida, força e renovo para o dia a dia.” (VILMA COUVI PATTE CUZUGNI, 2020, p. 40 - TCCLX).

A escola, hoje, para além do que compreendemos pela escolarização, é o *locos* de pertencimento identitário– “tem sido o principal meio para resgatar muitos aspectos culturais que estavam adormecidos” (WALDERES COCTA PRIPRA, 2021, p.15), onde a história do povo ganha vida e é contada para as crianças muitas vezes através da sua língua materna que “fortaleceu-se e revitalizou-se em nosso âmbito escolar como mecanismo de enfrentamento e resistência à sociedade envolvente” (PATTÉ, 2014, p.95). A escola passou a ser instrumento, “a escola que, no passado, muito contribuiu para a perda da cultura, hoje vem sendo um veículo de propagação e fortalecimento dos conhecimentos” (COPACÃM TSCHUCAMBANG; JOSIANE DE LIMA TSCHUCAMBANG, 2018, p.24).

Neste espaço-lugar se reúnem os signos de toda uma história e luta e sobrevivência, onde resistem por entre linguagens e saberes próprios, (pró) vitalizando quem são. Por meio de aprendizagens interculturais que se disseminam na educação trazendo outras percepções

– exercícios alteritários. Uma educação que refle o exercício e a práxis de onde se quer ir, quem se é, traz uma totalidade e corporeidade de percepção do ser e estar no mundo.

Esta primeira *Roda de Fogo* - dimensão simbólica e identitária da cultura que os identifica e articula com um passado memorial, os fortalece e confere identidade imemorial que organiza seu território a partir de suas territorialidades no sentido comunitário, assim como além dele, “enquanto houver um Laklãnõ vivo, uma cultura inteira viverá com ele” (ANDERSON RODRIGO KLUGE, 2020, p. 37), mas isto somente é possível se um território abrigar e acolher os sujeitos.

6.2 PĒ BAM NÕDĒ TERRITÓRIO “MÃE TERRA”: LUGAR NO ESPAÇO/TEMPO LAKLÃNÕ/XOKLENG

Território é o espaço sagrado pra mim, onde eu encontro a minha medicina, a minha alimentação, eu acho que é esse espaço que eu chamo de território, que o povo Xokleng chama e muitas vezes isso não é entendido porque a terra para os Xokleng, pra mim como Xokleng é a mãe, se a mãe adoecer não tem como ela cuidar de um filho, né...e pra nós ela é sagrada, a mata é sagrada, o animal ele é respeitado...[...] a nossa comunidade ela tem essa visão, esse entendimento sobre território, sobre guardar aquilo que é dos seus antepassados

Osias Patté, 2020 - LiveLX

O território é esteio da vida, *locos* que possibilita a existência humana em suas múltiplas dimensões, multiterritorial (HAESBAERT, 2004), é do laço que com ela comungamos (BONNEMAISON; CAMBRÉZY, 1996) no decorrer da vida que encontramos o elo de pertencimento a este chão – terreno, material e simbólico. A dimensão territorial abrange, acolhe e dá possibilidades ao ser-estar fazer humano, ou seja, o tempo-espaço-lugar para vir a ser cultura – dimensão ontológica de um dado grupo e/ou povo. No caso do Povo Laklãnõ/Xokleng a terra é mãe, que nutre, acolhe e dá sustento a vida – uma relação sagrada, sua concepção de mundo e de viver é interligada umbilicalmente ao solo da terra, a qual mantém ligação cosmológica indissociável, de modo que sua corporeidade é a da terra.

Bonnemaizon compreende que, “A correspondência entre o homem e os lugares, entre uma sociedade e sua paisagem, está carregada de afetividade e exprime uma relação cultural no sentido amplo da palavra”. (2002, p. 91). A luz desta concepção, Airton Krenak (s/d, on line) trata da *relação de pertencimento* com base na perspectiva indígena.

Pertencer a um lugar é fazer parte dele, é ser a extensão da paisagem, do rio, da montanha. É ter seus elementos de cultura, história e tradição nesse lugar. Ou seja, em vez de você imprimir um sentido ao lugar, o lugar imprime um sentido à sua existência.

O território carrega consigo os significados culturais e simbólicos atribuídos a estes – são lugares sagrados - transpiram atributos da territorialidade de um povo com o espaço. Esta compreensão nos auxilia a entender a percepção do território à luz do povo Laklãnõ/Xokleng, enquanto lugar em que está entretecida sua identidade, espiritualidade, compreensão de mundo - sua existência, “Nosso jeito de viver depende da nossa terra” - *espaço e lugar para existir*. Lugar para continuar vivendo como Laklãnõ/Xokleng.

Na visão Laklãnõ Xokleng, território não fica pra mim unicamente em 14 mil hectares e 37 mil hectares. Território é o espaço sagrado pra mim onde eu encontro a minha medicina, a minha alimentação, eu acho que é esse espaço que eu chamo de território, que o povo Xokleng chama e muitas vezes isso não é entendido por que a terra para os Xokleng. Prá mim como Xokleng é a mãe, se a mãe adoecer não tem como ela cuidar de um filho, né... e pra nós ela é sagrada, a mata é sagrada, o animal ele é respeitado (OSIAS PATE, 2020, 12'51 - LiveLX).

Para Baniwa (2016, *on line*), o “[...] território enquanto espaço de vida, onde vivem na integralidade, tem a ver com o passado, o presente e o futuro. Essa relação sagrada, essa relação espiritual, orgânica com a natureza, tem uma força muito grande e que não pode ser quebrada”. Assim, o território indígena¹¹⁸ envolve uma relação ontológica e espiritual – “*Ali é onde viviam nossos avós/antepassados*” – que elabora um profundo “respeito à terra, não só como chão sagrado, que alimenta e dá vida, mas também como morada dos espíritos” (DENI; SASS, 2016, p.35).

Nas palavras do seu Aniel, ancião Laklãnõ/Xokleng, que faleceu recentemente, “A nossa terra é nossa mãe.” (2020, 39’). O território Laklãnõ/Xokleng representa para o grupo não só a apropriação de um território marcado pelas relações de poder, como estratégia política e social, mas também o lugar para manutenção da memória herdada pelos ancestrais e repassada aos descendentes que se materializam nas relações de vizinhança,

¹¹⁸ uso da expressão “território” pelos indígenas, como tradução à língua colonial (no caso, o espanhol) das múltiplas concepções por eles utilizadas. Isso demonstra o quanto esse “giro territorial” entre as comunidades indígenas –ou, mais amplamente, dos povos tradicionais– pode/deve ser percebido como uma via de mão dupla: das categorias específicas dos povos originários à designação “território” e desta, em seu uso normativo/ hegemônico e/ou analítico, em direção e em ressignificação pelos grupos autóctones. Sempre considerando também, é claro, a multiplicidade dessa concepção entre os próprios povos originários. (HAESBAERT, 2021, p. 136) “o conceito de território se transforma em uma “espécie de noção-fetichismo e um conceito em disputa, tanto para as organizações indígena-camponesas quanto para outros movimentos – urbanos ou rurais [...] que alcançou o território não apenas como uma categoria da prática, vinculada a seu uso no senso comum, mas também como categoria normativa, no âmbito das políticas oficiais do Estado

solidariedades costumeiras, e contribuem na construção das suas territorialidades e identidades – lugar da identidade étnica ou da territorialidade étnica, como “expressão de um comportamento vivido” (BONNEMAISON, 2002, p. 107)

A ideia de etnia e de grupo cultural interessa ao geógrafo porque traduz a ideia de um espaço-território. De fato, a territorialidade emana de etnia, no sentido de que ela é, antes de tudo, a relação culturalmente vivida de um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, cujo traçado no solo constitui um sistema espacial – dito de outra forma, um território (BONNEMAISON, 2002, p. 96-97).

O território é lugar¹¹⁹ na qual o grupo nutre uma relação afetivo-identitária e onde a memória reforça os vínculos afetivos e identitários daquela coletividade com aquela porção do espaço, “por meio da evocação de representações de tempo-espaço que alimentem esse sentimento de pertencimento recíproco entre o grupo e o território”.

Este território-lugar, na perspectiva de Tuan (1983), possui diferentes escalas espaço-temporais que podem ser experimentadas nas paisagens, no imaginário, nos rituais, nas memórias, de forma coletiva ou individual. Neste sentido “memória e territorialidade passam a se influenciar mutuamente, já que o próprio território passa a ser, além de elemento identitário de grande relevância, também um importante vetor dessa memória coletiva, repleto de signos que atuam nesse sentido.” (NETO, 2021, p.21).

¹¹⁹ Para Tuan (1983) “Lugar é uma porção do espaço onde está desenvolvido um pequeno mundo: esta porção é dotada de significados, valores e ritmos por aqueles que a experienciam” Esta concepção de lugar dá “elementos para pensar o território oriundo da vivência cotidiana do espaço.”

Figura 14 - "Não é só a terra, é a nossa história, a nossa cultura!"



Fonte: Revista em Quadrinhos "O Povo Xokleng Laklãnõ: o povo do sol" (2019, p.11) – GPLX;

As territorialidades demarcam o vínculo do Povo Laklãnõ/Xokleng com o território tradicional, pois esta "não provém do simples fato de viver num lugar, mas da comunhão que com ele mantemos" (SANTOS, 1997, p. 62). Para Baniwa (2016, *on line*) "[...] como o lugar é sagrado, este espaço territorial é sagrado. Há uma relação espiritual das pessoas, das famílias, dos povos indígenas com este território". Nas palavras do povo Laklãnõ/Xokleng "é uma terra que pertence a nós, hoje tem cemitério dentro destas terras, cemitério indígena, tem o corpo do nosso pajé" (ANIEL PRIPRA – LLX, 2020, *on line*).

Na região da Serra da Abelha, município de Vitor Meireles, encontra-se um cemitério Xokleng onde está enterrado o pajé Kamlém. O local conhecido como *Kaklei-kle*, era um paradoro do grupo, onde se encontravam e faziam a festa de casamento, segundo o ancião Veitchá Téie (PEREIRA, 1998).

Kamlém, segundo a memória do povo, estava acampado com um grupo nesta região, quando ficou doente e acabou falecendo no local. Antes de morrer deixou uma ordem ao grupo para que não fosse cremado e que o enterrassem ali, pois previa que os não-índios iriam invadir, tomar aquelas terras e que seu corpo serviria como prova de que a terra pertencia ao povo.

A cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em uma outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestaram (CLAVAL, 2007, p.63).

O povo tem pela apropriação territorial seus territórios identitários, sentindo-se pertencente ao lugar, e tecendo em e com ele suas territorialidades, memórias e cultura. Por isso a desterritorialização “a separação entre o grupo e aquela porção do espaço, a “perda” do território, [...] e a consequente “destruição” destes signos (ou ao menos a perda de contato para com eles) costuma ter impactos tão fortes sobre a memória coletiva e, consequentemente, sobre os processos identitários do grupo social” (NETO, 2021, p. 21). Nesta perspectiva, a defesa de seus territórios tradicionais, de acordo com Brighenti e Osmarina (2014, p.24),

A luta não é apenas pela posse das terras, a disputa dá-se sobre memórias coletivas em que o tempo é totalmente distinto para as partes envolvidas. Enquanto que, para os não-índigenas a referência temporal 50 ou 100 anos é um argumento forte para exigir pertencimento e memória. Para os indígenas, é uma pequena parcela de um outro tempo, não linear, nem balizado pelas justificativas metodológicas das leis e justiça brasileira, mas incide sobre práticas, saberes e memórias milenares transmitidas na oralidade.

É por meio da oralidade, das narrativas dos mais velhos que o povo Laklãnõ/Xokleng revisita seu território tradicional, caminha através dos tempos, relembra o jeito de ser Laklãnõ. Os anciões e anciãs perpetuam a transmissão da matriz simbólica do grupo - um elo de permanência em movimento de tempos e lugares. Carregam consigo a memória ancestral de todo um povo – “os anciões da TI Ibirama Laklãnõ, por entender que estes são o repositório da história do Povo Laklãnõ/Xokleng” (ALAIR NGAMUM PATTÉ, 2015, p.16).

Para os Laklãnõ/Xokleng, os mais velhos detêm um lugar sagrado no seio do seu povo. São reconhecidos como guardiões da sabedoria – sua sabedoria vem dos ancestrais, os “mais velhos”, anciões e anciãs, detentores da sabedoria adquirida pela vivência, “Ela é construída de forma conjunta e reúne todas as experiências do povo através dos tempos” (CARLI CAXIAS POPÓ, 2015, p.21).

Conforme Quintero Weir (2019, p.17), “[...] toda territorialização de qualquer lugar do mundo, por parte de qualquer comunidade humana, não só expressa o tempo da comunidade humana que o executa, como tal processo de territorialização estará sempre carregado do tempo do mundo em si mesmo”.

Assim, as produções materiais e simbólicas esculpidas no tempo se comunicam com o presente e participam das produções do território (FLÁVIO, 2011) e da identidade cultural de um grupo – sua relação de pertencimento – “vínculos espirituais e simbólicos que dão sentido à vida e valores ao território” (HAESBAERT, 2004, p. 21). Estas experiências e vivências estão consubstanciadas na memória coletiva que, como nos lembra Halbwachs (1990) se desenvolve num quadro espacial.

As memórias guardam as relações, interações e dinâmicas socioespaciais que se transformaram no e pelo tempo, revestidas de sentidos afetivos, sociais e simbólicos, que representam um modo de percepção do espaço vivido - sistema de territorialidades que se entrecruzam.

Essa noção de território indígena recupera o sentido simbólico e cosmológico de espaço tradicional e ancestral, uma vez que, com a tradição de relembrar os tempos dos antigos, os povos indígenas nunca ficam sem o território de onde emergiram na origem do mundo e onde estão presentes nos rituais, nas crenças, nas histórias e mitos. (BANIWA, 2015, p. 128)

Segundo Raffestin (2009, p. 31), “Na produção territorial sempre tem um ponto de partida que nunca é ileso das ações do passado. O processo territorial desenvolve-se no tempo, partindo sempre de uma forma precedente, de outro estado de natureza ou de outro tipo de território.”

Para Little (1994), a memória coletiva é uma das formas mais importantes dos povos para localização no espaço geográfico. O ato de rememoração conecta estes tempos-lugares da sua história, é uma viagem através da cartografia da memória da existência, traça “a pluralidade de possibilidades de significações e relações com o espaço vivido, impossibilitando uma concepção de território como categoria genérica e exterior aos sujeitos que nele habitam” (REGINA, s/d, p.3). A professora Laklãnõ/Xokleng Miriam durante o documentário “Memórias Laklãnõ/Xokleng: Saberes e Resistências da e na Aldeia Bugio” (2018) descreve esta experiência ao relembrar momentos em que o Senhor Paulo, ancião já falecido, esteve junto aos estudantes e professores contando histórias de seu povo.

[...] o falecido Paulo, quando ele vinha conversar com nós aqui na escola, ele falava isso pras crianças: eu talvez não vou existir mais, mas eu tô passando essa história pros professores, eles vão passar pra vocês da maneira que eu tô contando, vocês vão lembrar um dia que eu cheguei aqui na escola e contei isso pra vocês. Quando alguém contar a história vocês vão lembrar, o Paulo

falou assim, assim. Vocês vão junta e vão fazer uma história. Ele falava. E ali quando ele fez as cabanas com nós professores, junto com os alunos, ele ficou o tempo todo contando história, então foi uma apresentação livre que foi feito junto com o Paulo. As crianças tudo como nós estamos aqui, os professores tudo vestido, a Kundi lembra, né Kundin. Ele fez junto com os professores, dois barracos ali, típico mesmo, nós sentamos em volta do fogo no chão como era e ele ficou contando a história pras crianças. Ele disse assim, enquanto eu vou contando a história, as mães vão servindo as crianças e as mães sentam também. Umas vão servindo outras sentam como fosse normal. E parece que foi uma realidade. Porque eu sentei com as crianças no chão e a Kundi ficou servindo nós. Então parece... hoje eu lembro, foi uma história muito... até o pessoal que tava fora assistindo se emocionaram, parecia uma realidade, com comidas típicas mesmo. Então isso traz força pra nós. É isso que traz força pra nós, que eles foram mas eles deixaram um legado pra nós e quando nós lembramos daquela fala, ele dá uma resistência. (MIRIAM - DB, 2018).

Esta fala exprime a experiência da conexão por meio da narrativa de um ancião com outros tempos-espacos da existência do grupo. Existência não de uma corporeidade estranha ou externa, mas que possui profundas relações de pertencimento com quem que comunga do mesmo espírito – ser Laklãnõ/Xokleng. De tal modo que a experiência “parecia uma realidade”, vivenciada no tempo presente, mas da existência de outros tempos-lugares vividos.

Deste modo, o território atua como suporte identitário, as narrativas e seus desdobramentos repercutem na representação territorial, “as narrativas indígenas estão imbricadas de espiritualidade e contribuem no estabelecimento das relações territoriais e do modo de se representar como coletivo e de se presentificar com os demais coletivos” (SILVA, 2013, p.113).

O território indígena se opõe à visão “antropocêntrica, racional e instrumental” do território¹²⁰. A racionalidade do território é uma imposição de caráter ocidental, concepção que fragmenta o indivíduo, o limita e determina. Historicamente, a intervenção no território é realizada por órgãos do Estado com planos que aparentemente fornecem soluções para situações sociais. “En este marco, lo que “ocupa” es el proyecto moderno de Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo; lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos” (ESCOBAR, 2015, p. 99).

A perseverança das comunidades e movimentos étnico-territoriais envolvem resistência, oposição, defesa e afirmação, mas muitas vezes podem ser descritos mais radicalmente como ontológicos. A defesa da vida no exercício da autonomia, o direito à paz, à liberdade e à vida nos territórios coletivos. São movimentos que não buscam somente um

¹²⁰ A compreensão e denominação jurídica dos territórios indígenas “transformou o território em “um dos termos-chave dessa nova linguagem étnico-política” (p. 259), distinto, contudo, do uso jurídico-político (espaço de soberania, notadamente estatal) e das ciências naturais (espaço de reprodução e fonte de recursos para a sobrevivência)” (HAESBAERT, 2021, p. 135)

território para viver, mas apontam outra ótica, a dimensão da vida – uma dimensão ontológica (ESCOBAR, 2015) e ética.

A defesa de seus direitos territoriais, é uma luta ontológica “las luchas por los territorios se convierten en luchas por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta” (ESCOBAR, 2015, p. 93). Envolve um projeto de vida comunitária, na defesa do território como espaço que sustenta seus projetos de vida, baseado em práticas e valores de sua visão de mundo, a partir de uma perspectiva étnico-territorial.

O Povo Xokleng, pensando numa forma de não deixar a floresta morrer, em atos ritualísticos, vem dando o nome de árvores em vias de extinção a seus filhos acredita-se que dessa forma ela nunca morrerá.[...] Essas atitudes, reafirmam para nós indígenas que uma planta medicinal, uma árvore nativa, frutífera ou não, têm uma história e uma utilidade para o Xokleng/Laklãnõ, e isso não pode ser esquecido e muito menos ignorado. [...] E, quando os mais jovens resolvem nomear seus filhos com nomes de plantas ou outros significados com total certeza na vida de cada criança renasce uma história Laklãnõ, revive uma planta que já estava extinta. Renasce com o nome, entes queridos na vida das famílias e para o povo. (VILMA COUVI PATTE CUZUGNI, 2020, p.8;30;40 – TCCLX)¹²¹.

Atualmente diante dos recursos normativos e procedimentais disponíveis, o laudo pericial antropológico pode trazer elementos que aclaram a compreensão das territorialidades tradicionais. Entretanto, um lado antropológico ou uma peça judicial não conseguem abarcar a complexidade de modos de vida. Estes ainda se subscrevem enquanto elementos que auxiliam a percepção do Estado acerca destes sujeitos, povos, culturas e histórias, trazendo outros parâmetros aos cânones jurídicos que ultrapassam as compreensões e lógicas individualistas e patrimonialistas que foram construídas nossa sociedade.

Neste sentido, pensar em direito à propriedade compreende uma postura do Estado reafirma uma perspectiva civil-patrimonialista de garantia do direito de propriedade, entendida como um direito absoluto, que desconsidera o caráter coletivo dos sujeitos coletivo.

¹²¹ “Na crença Xokleng/Laklãnõ a criança ao receber o nome da árvore se tornará responsável por ela, o ancião ao dar o nome para criança conta a história da árvore, o significado e utilidade dela para os Xokleng/Laklãnõ, a criança então tem como meta cuidar para que a árvore não morra e se ela não existe mais, é instigado a criança quando crescer, trazer de volta a árvore para aldeia” (VILMA COUVI PATTE CUZUGNI, 2020, p.13 – TCCLX). Meu companheiro sugeriu que déssemos um nome que tivesse a ver com nossa cultura, mas que não fosse ligado a nome de pessoas. Precisava ser um nome que chamasse atenção para algo importante na nossa cultura e assim ele fez uma lista nomes, mas quando ela nasceu percebemos que ela tinha bastante cabelos, o que chamou atenção de quem chegava para visitar. Alguns dizem que parecia com samambaia, de onde originou seu nome. Nossa filha se chama Plinã (samambaia esticada ou estendida). Os velhos Xokleng/Laklãnõ, contam que nos tempos antigos, nas andanças, quando ainda existia mata, eles usavam os ramos da samambaia para fazer suas camas, onde pernoitavam. Plinã veio a nós pela natureza e representa o lugar onde é possível descansar, representa também reflexão e sabedoria, pois é também quando deitamos nosso corpo em repouso que podemos viajar pelos olhos da imaginação, pelo que vimos, vivemos e olhamos e assim para o futuro. Representa parte dos modos de vida do Povo Xokleng/ Laklãnõ e ao receber o nome, Ela se torna também parte e guardiã dos costumes antigos, das memórias que suscitam seu nome. (VILMA COUVI PATTE CUZUGNI, 2020, p.26 – TCCLX).

Os laudos e perícias antropológicas enquanto procedimentos administrativos e judiciais, tem possibilitado uma “[...] nova reconfiguração de saberes, propiciada por um campo de pesquisa que conjuga o envolvimento das comunidades pesquisadas, dos pesquisadores de várias áreas, militantes de movimentos sociais, dos profissionais de entidades e instituições públicas, entre outros” (CHAGAS, 2005).

O laudo antropológico reconstruiu mais de 80 anos de lembranças transmitidas oralmente entre as gerações deste povo. É registro da memória desta gente que se opõe judicialmente à versão às escrituras formais do histórico de destinação daquelas terras.

A ligação dos povos indígenas com o território tem relação com sua espiritualidade e mito de criação – são lugares de origem que demarcam no espaço suas origens – “É o *lugar* onde o umbigo foi enterrado.” Outra forma de relação com o território é por meio dos significados culturais e simbólicos atribuídos a estes – são lugares sagrados - transpira atributos da territorialidade de um povo com o espaço. Essas terras, das quais foram expulsos em tempos passados, são prenes de memórias e de tradição, é o lugar onde o ‘umbigo foi enterrado’, são sagradas e por isso devem ser devolvidas.” (BRIGHENTI; OLIVEIRA, 2014, p. 37).

Os Laklãnõ/Xokleng – são povos de/em movimento e nem por isso sem território – as relações interétnicas do processo anterior a colonização estabeleceram os territórios destes povos, que, constantemente passavam por confrontos entre os grupos. Este povo tem consciência de que suas bases territoriais extrapolam os limites do território da TI Ibirama. “o lugar onde foram encontrados [artefatos] são lugares que o povo vivia antes da chamada “pacificação”, mas mesmo pós-contato o povo continua frequentando o lugar que antes fazia parte de seu território tradicional. A resistência dos Laklãnõ/Xokleng para manter a alta mobilidade dentro do seu território foi enfraquecendo devido à ocupação de não indígenas no território tradicional, o que ocorreu antes e pós-contato, pois eles sabiam a época certa de explorar a região, fazendo uma forma de rodízio dos locais percorridos.” (COPACÂM TSCHUCAMBANG, 2015, p.50 - TCCLX).

Cada povo deslocado procura, de uma ou outra forma, sua realocação no espaço. O processo de criar um espaço novo torna-se, assim, primordial, e se dá, em parte, pela manipulação múltipla e complexa da memória coletiva no processo de ajustamento ao novo local.” (LITTLE, 1994, p. 11)

Os Laklãnõ/Xokleng, mesmo restritos e “limitados” ao território da Terra Indígena nestes mais de 107 anos nunca deixaram de andar em seus caminhos tradicionais. Sua realocação no espaço não é em um território desconhecido, seu território tradicional é reduzido pela investida do processo colonizador, e a atual Terra Indígena Laklãnõ passa a ser seu último reduto de fuga. Neste *espaço-lugar* ocorre sua re-territorialização – movimentos de

re-organização social e cultural para “adaptação” a um fragmento de seu território - uma outra territorialidade no espaço.

Esta segunda *Roda de Fogo* - dimensão de território, que os identifica e articula com um passado memorial, os fortalece e confere identidade imemorial que organiza suas territorialidades no sentido comunitário, assim como além dele – reverbera e articula de forma ontológica cultural suas lutas em resistência cotidianas e seculares. O caminhar Laklãnõ é um marco deste povo, que mesmo com as investidas a sua sedentarização por políticas estatais, nunca deixaram de “fazer seu caminho” – a mobilidade é sua marca e identidade, persiste e vive na memória de um povo que segue caminhando abaixo do Sol.

6.3 PÊ BAM NÕDÊ MEMÓRIA: ‘ÃG JUG ÓG JÓGZÊ TXI, ÃG ZÊ TXI’¹²² - SEMENTES DE REMEMORAÇÃO LAKLÃNO/XOKLENG

nossos anciãos com todas as suas
sabedorias sempre souberam o que fazer e como
fazer para resistimos e existir
dentro dessa sociedade, que tenta a qualquer
custo nos silenciar.

Anderson Rodrigo Kluge, 2020, p.36 – TCCLX

Para os povos indígenas a ancestralidade carrega consigo a memória de seu grupo, conecta os tempos-espacos-lugares – uma cartografia da existência - que entretecem e dão força a sua re-existência no hoje. No caso do povo Laklãnõ/Xokleng a ancestralidade é acessada através dos anciões e anciãs que “consideram muito importante relatar esses conhecimentos, emocionam-se ao narrar as histórias antigas, [...] os anciãos têm plena consciência de sua importância no atual movimento de revitalização dos saberes nativos e evidenciam prazer e compromisso em transmitir estes conhecimentos, buscando a sua preservação para as próximas gerações” (ACIR CAILE PRIPRA, 2020, p.9)

Este elo com o passado vivido exige que sementes de rememoração (HALBWACHS, 2013) encontrem um terreno sólido no grupo de referência e pertencimento para que as lembranças sejam reconhecidas e reconstituídas. Como nos lembra Halbwachs (2013, p. 39):

Não basta reconstituir pedaço por pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstituição funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes

¹²² *Ãg jug óg jógzê txi, ãg zê txi*, na língua Laklãnõ significa, ‘as histórias dos nossos antepassados’

para aqueles e vice-versa, o que será possível se somente tiverem feito e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo.

Munduruku (2010) compreende os velhos como as memórias de um povo, que transmitem histórias, conhecimentos, experiências de seu povo afim de que suas culturas continuem e perpetuem para as próximas gerações. Para os Laklãnõ/Xokleng os “velhos” “[...] são a base para o contato com o passado, mas também uma ponte para pensar o futuro” (JOSIANE DE LIMA TSCHUCAMBANG, 2020, p. 7 - TCCLX).

São experiências que dão “formas para reviver o que está adormecido” (VOIA CRIRI, 2020, p. 13 - TCCLX). Não são lembranças alheias a existência, mas como memórias coletivas tem lugar na vida do grupo, dão e são sentido a existência no aqui agora. Desta forma, partimos para compreensão de que “os saberes passados dos mais velhos para os mais novos representam formas próprias de resistência ou de mudança. Levando em consideração que as palavras trazem múltiplas manifestações” (MELIÁ, 1970).

Nas sociedades indígenas os mais velhos são responsáveis pela transmissão dos elementos culturais, desde a cosmologia, os ritos, os costumes, suas histórias. Suas narrativas recriam mundos, tempos e experiências do mundo vivido pelo grupo. Os anciões e anciãs são uma marca do passado no presente, um elo atemporal que conecta gerações ao espírito do grupo.

Daniel Munduruku (2017, p. 42) “Foi assim que aprendi a vida de meu povo: ouvindo histórias” Os anciões são os “guardiões da memória” e os detentores do “poder de aconselhar” - toda a narrativa é um aconselhamento Benjamin (1983). O aconselhamento trás força é saber que através da palavra, sopra e dá sentido a existência, conecta os tempos, espaços e lugares. Nas palavras de Jozileia Kaingang¹²³ o saber é como uma brasa que está adormecida e que precisa de um assopro no momento certo para que ela possa reacender uma chama e possa espalhar para todos os parentes que precisam dela. “As falas dos velhos se remetem a um passado em que participaram, viveram as emoções que muitas vezes são de tristeza e poucas de alegria. As narrativas se deram em forma de aconselho para quem ouve.” (JOSIANE DE LIMA TSCHUCAMBANG, 2020, p. 32).

De acordo com Carli Caxias Popo (2015, p. 21- TCCLX). “[...] nossos ancestrais conseguiram preservar a cultura Laklãnõ e isso fez com que não esquecessem a sua identidade cultural”. Esta frase traz consigo a grandiosidade com que os Laklãnõ/Xokleng tem e transmitem a sua ancestralidade - “Traz força pra nós” . (MIRIAM - DB, 2018). A existência deste povo é construída a partir da resistência destes anciões e anciãs viventes, que simbolizam a consciência da ancestralidade e dão sustento a história, as existências e/m re-

¹²³ Live 2021 com a temática "Licenciaturas Interculturais: trançando memórias e compartilhando saberes" https://www.youtube.com/watch?v=dE6e_5fMIH4

existências “[...] eles passam pra nós e, aquilo vai dando força, vai criando força com aquilo que o mais velho, o pai, o avô passou pra gente.” (MIRIAM - DB, 2018).

A língua é fonte de registro histórico, acessa as raízes ancestrais, o vivido, experienciado e o transcendente. Ao ser pronunciada o idioma materno reelabora imagens do passado, é condutor entre o imanente e o transcendente - reverbera através dos tempos - espaços imateriais/imaginários onde se projetam suas esperanças - têm vida e força de existência.

De acordo com Osias T. Patté (2015, p. 15 - TCCLX) “[...] nós Laklãnõ/Xokleng buscamos preservar a cultura do nosso povo, principalmente a língua, que consideramos o principal elemento de identificação Laklãnõ/Xokleng”. A língua é o traço de quem somos, que nos representa, conta histórias, transmite conhecimentos, e nos revela. É o código utilizado para traduzir e expressar nossos pensamentos e sentimentos. A língua materna é condutora da memória coletiva, traz consigo os signos da cosmologia e cosmovisão do povo – traduz e significa aquilo que se vê e sente.

[...] mesmo que estejamos apresentando a importância, existência e valorização de uma cultura local, existe séries de situações críticas em relação à manutenção e uso da Língua Laklãnõ, uma vez que os falantes são poucos, precisamente só os mais velhos é que falam, enquanto seus filhos, a nova geração, só compreendem a Língua Laklãnõ, assim como tem outros que já não compreendem mais. Essa preocupação é justamente por causa da necessidade de manter viva a memória da história do povo Laklãnõ, isto é, sem o conhecimento e domínio de uma língua não é possível conhecer uma história. (CARLI CAXIAS POPO, 2015, p. 17 – TCCLX).

A língua materna é condutora da memória coletiva, traz consigo os signos da cosmologia e cosmopercepção do povo – traduz e significa aquilo que se vê e sente. A língua é o traço de quem somos, que nos representa, conta histórias, transmite conhecimentos, e nos revela. É o código utilizado para traduzir e expressar nossos pensamentos e sentimentos. Assim, a preocupação com a preservação da língua materna - Laklãnõ “não é simplesmente para que as pessoas falem ou se comuniquem na sua língua específica, mas que continuem a possibilidade de conhecer sua cultura a partir de suas linguagens (CARLI CAXIAS POPO, 2015, p. 17 – TCCLX).

O ensino do idioma materno vem sendo incorporado nas escolas indígenas da TI Ibirama. “A revitalização da língua Laklãnõ/Xokleng tem sido uma das grandes tônicas a desafiar e amalgamar os processos de reconhecimento e fortalecimento da memória, vida e cultura do povo na direção de uma efetiva participação social” (BENTO, 2018, p. 40). Para

Patté “Uma forma de revitalizar o que não puderam aprender e que não lhes foi ensinado¹²⁴” (PATTÉ, 2014, p. 97 - TCCLX).

Iniciei a 1ª série do ensino fundamental pela primeira vez no ano de 1989, tendo aulas com uma professora não indígena. Éramos em cinco colegas na minha turma, três eram meus primos e os outros dois eram crianças da comunidade, ou seja, da mesma aldeia que a minha. [...] Lembro-me de que não entendia nada do que a professora falava, apenas adivinhava ou imitava os meus colegas, pois eles já falavam a língua portuguesa. Afinal, na minha casa só se falava a língua materna do meu povo. (CRIRI NETO, 2015, p. 20 - TCCLX)

Para seu Renato Kovi Kamlém, 53 anos, em conversa realizada em 05/12/2019, por Margarete Vaicome Patte Padilha:

[...] talvez seja um erro nosso, nessa parte de ensinar a língua materna, pela evolução constante ao nosso redor. Falo pouco com os meus filhos no idioma, porque quando eu era criança não sabia falar o português e tive muita dificuldade na escola. Quando aprendi, era novidade para mim, por isso falava só português, e acabei ensinando os meus filhos também. Hoje, eu vejo que fiz muito mal em não ter ensinado os meus filhos no idioma. Esse erro trouxe muitas consequências, **como ficarmos desinformados das nossas histórias, cerimônias, cânticos, e tudo que envolve a nossa cultura.** (2020, p. 15, grifo nosso- TCCLX)

A língua é repositória do acervo cultural de um povo de onde se depreende a “[...] necessidade de manter viva a memória da história do povo Laklãnõ, isto é, sem o conhecimento e domínio de uma língua não é possível conhecer uma história” (CARLI CAXIAS POPO, 2015, p.17 - TCCLX). As palavras que a compõe possuem significações únicas, ligadas a identidade sociocultural daquele povo. De acordo com Chamorro (2008, p.278) a palavra “é o símbolo que contém, exhibe, recria, visualiza e comunica uma outra realidade – diferente dele, mas ao mesmo tempo presente nele”. É sua forma de expressão e comunicação – de ler e interpretar o mundo - “cada língua contém sua própria maneira de conceber o homem e a natureza, de sentir alegria e tristeza, e de encontrar um significado para os acontecimentos.” (SACHS, 2000, p. 355).

¹²⁴ Há registros de que Lino Nunc-foon-ro, ex aluno do professor Mieczyslaw, e posteriormente professor contratado pela FUNAI para dar aulas na Escola Federal Getúlio Vargas na então reserva Duque de Caxias, trabalhava na língua materna Xokleng com os estudantes, sempre com medo de ser descoberto. “Isso se configurou como um princípio de resistência. Ele ensinava e explicava, mais na oralidade, poucas vezes escrevia, pelo fato de a pronúncia na língua materna dar o significado o que era impossível de forma escrita na língua portuguesa dessa forma a língua portuguesa se transformou num código com sentidos diversos. Entendo que ele é um dos pioneiros da revitalização da língua materna Xokleng” (PATTÉ, 2014, p. 97).

A linguagem é constituída de símbolos coletivos, que são construídos e lapidados histórica e culturalmente, e permitem o ser humano avançar do aqui e agora, para espaços e tempos diferentes. “Cada língua humana é um sistema único de comunicação e expressão das experiências histórico-culturais e cosmológico-simbólicas da comunidade que a fala e, portanto, o legado mais autêntico da ecologia de uma sociedade humana”. (CHAMORRO; MARTINS, 2015, p.743).

A criança Xokleng/Laklãnõ em cada família é nomeada em memória de um parente que se foi, “acredito que parte da minha bisavó está em mim.” (ANA ROBERTA UGLO PATTÉ, 2015, p.9 - TCCLX) O sistema de nominação é um “meio de não esquecer os nomes dos velhos”, torna manifesto a identificação do grupo, comum as crianças receberem nomes de parentes já falecidos, ingressando no mundo social. Através do nome e das pinturas de seu grupo, é possível a identificação e posição social no povo, um mecanismo de organização social. Os registros mencionam também que, as pinturas “serviam para afastar os espíritos (Kuple.ng)”, possuindo um forte símbolo espiritual da cosmologia do povo (SANTOS, 1973).

Dei o nome de meu pai avô para que meu filho herdasse os conhecimentos e sabedoria dele, era assim que antigamente os nomes também eram dados às crianças. Era dado um nome do mato ou de algum animal, nome de um parente ou ancestral, ao receber o nome entendia que a criança carregaria consigo todo ensinamento e história, saber contido nele. Um nome não era dado porque era bonito, mas também pela significância contida nele.(VILMA COUVI PATTE CUZUGNI, 2020, p. 24 – TCCLX).

A linguagem, os rituais, assim como o mito, acessam o tempo-lugar onde os sentidos da memória encontram-se vivos, atualizam o passado e ajudam a modificar e compreender o presente. Eles revivem outros tempos e lugares (re)criando um espaço vital através do qual a ancestralidade fala e é ouvida. “Praticar os ritos trás força e o sentido a existência” (ANDERSON RODRIGO KLUGE, 2020, p.24 - TCCLX), uma vez que detém a capacidade de fazer reviver “[...] o espaço e os referenciais míticos em um outro espaço com outros referenciais. O mito traz consigo seu lugar vivencial (...). Não é o seu significado que é aprendido a partir de seu lugar vivencial. O mito se refaz, através do rito, em um novo lugar vivencial. É assim que se ancora a fé. (WHESTELLE, 1990, p. 261).

Uma história considerada pela academia “os intelectuais” como “mito”, mas o povo Laklãnõ/Xokleng acredita que em algum momento da vida quer seja no passado recente, no passado distante ou remoto, mas foi vivida pelos seus ancestrais, que atualmente é vivenciada como: ‘**äg jug óg jógzê txi, äg zê txi**’, ou seja, ‘as histórias dos nossos antepassados’, as histórias dos ancestrais’, por isso, ainda é respeitada como maior tesouro desta sociedade. (MICAEL VAIPON WEITSCHÁ, 2015, p. 18 - TCCLX).

A cosmologia na visão Laklãnõ/Xokleng parte da compreensão, que os mitos não somente revelam a história “mas os mitos é que fazem a história – pensando aqui a história como a realidade que quebra a noção de tempo, passado e presente. O mito não procura apenas uma explicação, mas cria realidades.” (CARLI CAXIAS POPO, 2015, p. 11 - TCCLX).

A conexão entre a cultura Laklãnõ e seus respectivos rituais é outro modo de lidar com a memória tradicional. Em certo momento, os rituais descrevem a própria história, a história de ações de demiurgos. Além disso, expressam acontecimentos do passado que passaram a se estabelecer como fontes de crenças, tradições. No caso dos Laklãnõ se estabelece a apresentação da cosmologia de sua cultura que tem seus fundamentos tradicionais com base nas histórias vivenciadas pelos seus ancestrais, mas que tem uma conectividade contínuo para o contexto sociológico, ou seja, o reflexo de um contexto mítico para o contexto sociológico é muito presente entre os Laklãnõ, incluindo o nascimento, crescimento, bem como a própria morte.

As raízes da vida comunitária estão fortemente ligadas à espiritualidade do povo, suas práticas sagradas, suas territorialidades e/m relações com o espaço vivido. Assim a cultura e nela espiritualidade, permitem manter laços de unidade enquanto une os membros das comunidades em torno de uma luta pela defesa de seus próprios direitos “En este sentido la espiritualidad indígena es, desde lo cultural, una espiritualidad de resistencia y reivindicación política” (CALVO, 2017, p.187).

Os povos indígenas têm em sua memória coletiva e em sua história o registro de saberes medicinais de cura. A biodiversidade do ambiente em que estavam sempre foi acionada para o uso em chás, emplastros, compressas, puxamentos, massagens e práticas de benzimentos e xamanismo. E, até o contato com os não indígenas, a medicina tradicional bastava para tratar e curar as enfermidades dos indígenas Laklãnõ Xokleng (ELAINE KOSICLÃ CAMLÉM, 2020, p.22 - TCCLX)

Sentir a terra para os povos indígenas é conectar-se com as vivências ancestrais. É sentir e perceber a permanência na impermanência do tempo e do ser - acessar e se re-viver as/nas memórias. Os anciões e anciãs são sementes de rememoração que reconfiguram sua existência ancestral nos atuais territórios físicos, sociais e culturais.

Nesta terceira Roda de Fogo - dimensão da ancestralidade que através de temporalidades e/m existências tem sua reverberação e articulação na construção territórios físicos e simbólicos, traz força e resistência a luta por seus direitos por entre as gerações. Estas memórias ancestrais encaminhando para o desafio da roda de fogo no Pe Pan Nõde, no VI – a contestar, territórios, territorialidades, histórias e saberes cristalizados em âmbito regional, que negam e desconhecem o Outro lado da história regional.

6.4 PÊ BAM NÕDÊ RESISTÊNCIAS E ALTERIDADES: POR CAMINHOS INTER-CULTURAIS E DE-COLONIAIS NO VALE DO ITAJAÍ

A projeção do futuro encontra respaldo no silenciado pelo discurso eurocêntrico. A diferença colonial precisa ser decolonizada dos silêncios da história, pois é nas brechas das feridas, memórias e experiências coloniais, que as práticas comunitárias podem e devem ser fortalecidas.

Georgia Fontoura (2015, p.181)

À luz das reminiscências, me recordo quando, ao pé de uma roda de fogo em uma noite na aldeia Bugio, indignada com tamanho sofrimento que via este povo sentir em relação a todo processo de colonização e a barragem, perguntei aos professores, anciões e anciãs que estavam presentes quais alternativas entendem ser possíveis no para esse contexto que se encontravam.

Instalou-se um silêncio profundo, os olhares se fixavam no fogo, apenas ao som dos estalos da madeira. O silêncio foi interrompido por um suspiro, seguido da voz de uma das professoras que, olhando fixamente para o fogo, como se rememorasse lembranças e sentimentos antigos, nos disse “união”. Lembro-me de receber seu olhar juntamente a continuação “penso que somente quando houver união entre nós [brancos e indígenas] é que será possível ser diferente”.

Este relato se conecta a outra recordação de minha caminhada. Em 2015, ao presenciar a abertura do Sicdes II, na Unochapecó, Lilian Blanck de Oliveira, abre o evento nos brindando com outra roda de conversa, a do matear, que me conecta as tradições que carrego de minha origem no Rio Grande do Sul, com a canção “Seiva de Vida e Paz”, de João Chagas Leite e Silvio Aymone Genro:

[...] Se os senhores da guerra /
Mateassem ao pé do fogo /
Deixando o ódio prá trás, /
Antes de lavar a erva /
O mundo estaria em paz!” [...]

A Roda de Fogo nos convida à disposição para depor armas de qualquer espécie e ouvir, ponderar, falar, rememorar, refletir, pensar, se deixar ser interpelado e interpelar, buscar soluções, chorar, prospectar, compartilhar, dialogar. É momento de retomada de saberes, espaço de diálogos e, especialmente, de escuta.

Cledes Markus, a partir de suas experiências e vivências com povos indígenas concebe a roda de conversa como metodologia importante para as culturas, epistemologias e conhecimentos indígenas, “um momento de partilha da palavra entre todas as pessoas”. Lugar *em que* “estão presentes valores que os povos indígenas prezam, como a reciprocidade e a complementariedade. Estes valores são características do ‘fazer junto comunitário’

(MARKUS, 2018, p.30). Todos podem expressar a sua voz e o processo é de construir juntos os fazeres e os projetos. As pessoas mais velhas são reverenciadas nesta roda, pois têm sabedorias que lhe foram transmitidos.” (MARKUS, 2018, p.30)

As memórias que envolvem os processos de des-re-territorialização do Povo Laklãnõ/Xokleng estão marcadas por muito sofrimento e inúmeros movimentos de resistência e/m re-existências - contínuos e sistemáticos processos de subalternização, genocídio, epistemicídio e estigmatização a definir fronteiras simbólicas e físicas, territórios e territorialidades que se estendem até os dias atuais. “Perante os sucessivos ataques e perseguições armados pelos não indígenas, o povo Laklãnõ-Xokleng empreendeu forte resistência, contra-atacou os não indígenas e buscou se manter dentro do seu território tradicional” (TSCHUCAMBANG, 2018, p.52).

As palavras escolhidas para escrever a história foram importantes para forjar uma versão oficial, assim o dominador “Fará dele o corpo historiador – o brasão – de seus trabalhos e de seus fantasmas” (CERTEAU, 1982, p. 9). Que ao colonizar instalou-se nas terras dos outros, povoou-a e subjugou os outros, os donos da terra.

Este olhar inaugural que é cunhado pelo colonizador determina a origem, vai formando e significando quem nós somos, construindo uma memória coletiva regional e global que não condiz com a realidade experienciada pela população indígena. Ato legível que promove o “des-conhecer (apagar) histórico e político, nega a historicidade e o Outro transforma-se em seres-culturais (singulares) a-históricos” (ORLANDI, 2008, p. 19).

Assim, a história regional vai sendo narrada sob a ótica dos colonizadores, o passado dos povos ancestrais vai sendo apagado e a escrita conquistadora disfarça uma *colonização do poder*, que “transforma o espaço outro num campo de expansão para um sistema de produção” (CERTEAU, 1982, 10). O uso da língua implica uma visão de mundo, sua imposição traz consigo suas crenças e valores. A linguagem é instrumentalizada para definir os papéis e as hierarquias. Vai sendo promotora do encobrimento¹²⁵ de sua própria identidade. Assim, “quando falam ao traduzir para a língua portuguesa, os contos, as histórias e histórias se esvaem de sentido”. (JOSIANE DE LIMA TSCHUCAMBANG, 2020, p. 8 - TCCLX).

A partir de uma leitura geo-histórica o projeto colonial provocou a (re)configuração de territórios, territorialidades e identidades determinando espaço/lugar de indígenas e não indígenas no Vale do Itajaí “[...] um cenário de des/encontros entre nossa[s] experiência[s], nosso[s] conhecimento[s] e nossa[s] memória[s] histórica” (QUIJANO, 2005, p. 15). Trama que naturaliza, legitima, por meio de uma aparente normalidade, toda uma gama de valores social e culturalmente construída – *Colonialidade do Ser, Saber e Poder* - condicionando

¹²⁵ Para Dussel (1994, p.35), a América “no es entonces la “aparición del Otro”, sino la “proyección de lo Mismo”: “en-cubrimiento”.

propostas epistemológicas os *lugares* e modos de ser e saber a determinar os rumos da sociedade regional.

O Vale do Itajaí constitui a cartografia de uma constru(inven)ção¹²⁶ de outros territórios e territorialidades regionais. O território físico, social e cultural marcado pela sobreposição naturalizada de um grupo humano sobre outros, embasada na lógica da expansão territorial e desenvolvimento nacional. Em que saberes e identidades, relações culturais de poder hegemônicas, vão sendo criados e historicamente naturalizados para estabelecer e manter territórios físicos e simbólicos. De tal modo que a construção de territórios e territorialidades no Vale do Itajaí - fronteiras simbólicas e físicas se forjaram em lutas e conflitos interétnicos a povoar as memórias regionais.

O território do Vale do Itajaí entrelaça tempos de existências, alteridades e territorialidades que se encontram e desencontram. *Locos* de uma trama de existências em distintos modos de viver, sentidos, relações e pertencimento dos seres que nele encontram “vínculos espirituais e simbólicos que dão sentido à vida e valores ao território” (HAESBAERT, 2004, p. 21). Um sistema de territorialidades que se entrecruzam e uma teia de memórias que guardam as interações e dinâmicas socioespaciais que se transformaram no e pelo tempo.

As lutas dos indígenas ocorreram e ocorrem até hoje por suas terras, invadidas há mais de quinhentos anos, o que gera vários conflitos; tanto de cunho político quanto o confronto de indígenas e colonos, pois ambos acreditam serem donos da terra. É preciso compreender como o indígena vê a retomada de seu território roubado, porque nesse território encontram as memórias de seus ancestrais. Os agricultores colonos, por outro lado, também veem esses territórios como sendo seus, pois, segundo eles, pagaram ao governo para terem o território e nele também tem as marcas de seus antepassados. Vale destacar que nessa luta por quem é dono do território, muitas mortes aconteceram ao longo do tempo, e isso não foi diferente na realidade dos povos Xokleng apresentada nesse trabalho. (YOUO MAURINA INGACLÁ, 2020, p. 12)

Um cenário de (des)encontros de temporalidades e territorialidades em territórios contestados e em conflito. Para Plácido e Castro (2015) a emergência de conflitos no processo de disputa pelo território ocorre quando o sentido e utilização de um espaço por determinado grupo se sobrepõem aos significados e usos de outros segmentos sociais para assegurar o

¹²⁶ O termo constru(inven)ção - união dos termos construção e invenção – decorre da compreensão, a partir de estudos e pesquisas do Grupo de Pesquisa Ethos, Alteridade e Desenvolvimento – GPEAD, da qual esta pesquisa também integra, de que o Vale do Itajaí foi sendo construído a partir e com diferentes relações e/m discursos, ora verdadeiros ora de cunho ideológico, em um processo sistemático e contínuo que busca configurar identidades e territórios locais, numa perspectiva de invenção. Dados históricos, políticos e sociais foram cunhando vivências e características culturais e regionais em estereótipos a conduzir e/ou subsidiar da elaboração de políticas públicas até as ações mais corriqueiras do cotidiano demarcando espaços, lugares e ações possíveis para imigrantes e descendentes do europeu (WARTHA, 2008).

seu modo de produção de vida. Assim, entende-se que o território é o espaço construído a partir das relações de poder e, a partir destas, formador das territorialidades de cada grupo.

O conflito pela terra configura as relações de poder dentro dos territórios indígenas, na qual emergem movimentos de resistência, em novos arranjos políticos e sociais, de sujeitos historicamente subalternizados que lutam a fim de resguardar seus direitos fundamentais. Para Martins (1997, p. 150), os espaços de conflitos servem para designar a noção de fronteira.

[...] a fronteira à primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si [...] a um só tempo é o lugar de descoberta do outro, e de desencontro. O desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um [...]. *O desencontro nas fronteiras é o desencontro de temporalidades históricas.*

Assim, a fronteira é um lugar de alteridade, *tempo/espaço/lugar* onde o ser humano interage e, ao mesmo tempo é interdependente do outro. O limite imposto cultural e socialmente pelas fronteiras construídas divide e distancia distintas formas de ver o mundo, diferentes entendimentos da natureza e das relações com o território. O limite demonstra que a *diferença* existe.

Para Bhabha (2003), a fronteira é também espaço liminar e processo de interação simbólica, *o tecido de ligação que constrói a diferença*. Assim, “a existência de fronteiras não significa somente uma divisão espacial de território, uma vez que elas exprimem certa relação ao território, outra visão de mundo, da moral e do direito” (ALMEIDA, 2012, p. 149).

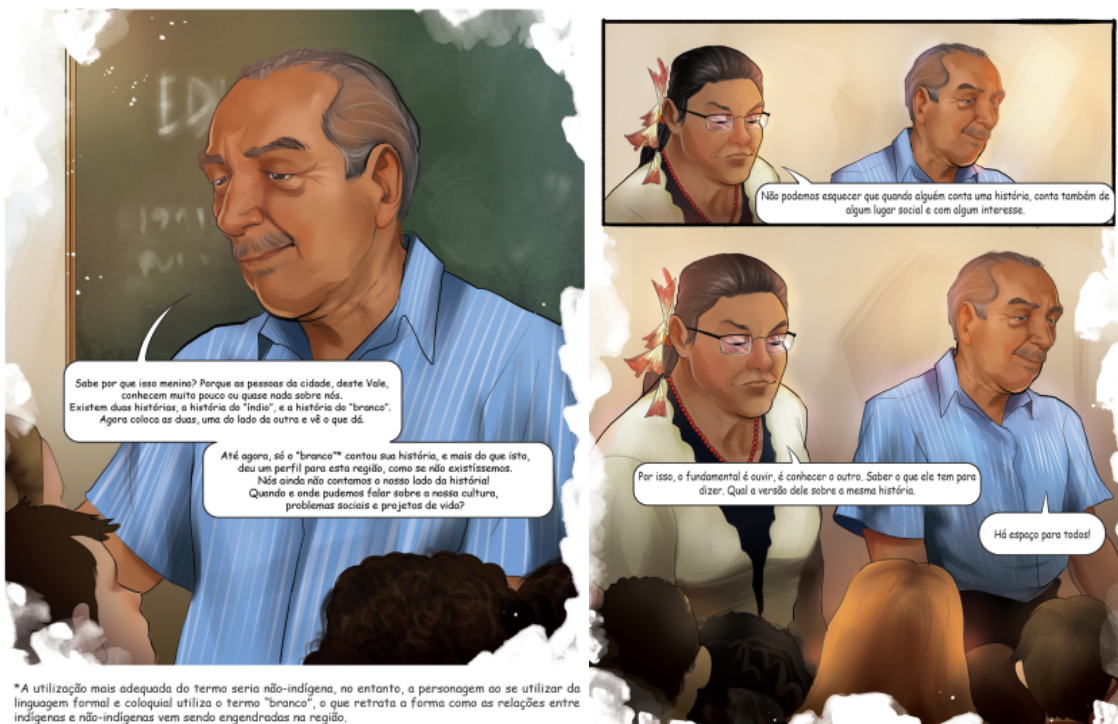
Raffestin parte do entendimento de que não existe fronteira natural, ela é uma construção humana, uma invenção, um imaginário, e que por assim serem possuem um propósito de criação “[...] é absurdo falar em fronteiras naturais, que só existem na condição de serem subtraídas da historicidade. E se as subtraímos da historicidade, é para “naturalizá-las”, ou seja, para fazê-las o instrumento de uma dominação que procura se perpetuar. (RAFFESTIIN, 1993, p. 166).” A fronteira inventada, simbólica e fisicamente, é construção que identifica o “Outro”, a alteridade, é no “*entre-lugar*” da fronteira que se busca reconhecer diante da alteridade.

A fronteira é, portanto, principalmente, o *espaço de alteridade* do Eu e do Outro, no qual se observam, se comparam, identificam suas diferenças, criam opiniões sobre si mesmo e sobre o Outro como, conscientemente, cada um pode adotar ou não traços do Outro; porém, cada um também pode afirmar sua própria identidade (ALMEIDA, 2012, p.149, grifo nosso).

É possível identificar a dificuldade que encontramos de olhar, ler, interpretar e compreender diferentes processos históricos, sujeitos, opressões, resistências e direitos diante do desconhecimento da história, cultura e sentidos vividos pelo Outro. Contextos que exigem a emergência da desinvisibilização das memórias e histórias subterrâneas, ocultadas

pela narrativa oficial, no intuito de identificar possibilidades, luzes para/na construção de outros olhares, leituras, tempos, espaços e lugares desconhecidos do ser Laklãñõ/Xokleng (e tantos outros) na região. Este re-conhecimento promove processos de des-aprender para re-aprender e assim re-existir¹²⁷.

Figura 15 - "Por isso, o fundamental é ouvir, é conhecer o outro. Saber o que ele tem para dizer [...] Há espaço para todos!"



Fonte: Revista em Quadrinhos "O Povo Xokleng Laklãñõ: o povo do sol" (2019, p.16-17) – GPLX;

Este é um desafio histórico, que atravessa as culturas humanas e/m seus territórios e territorialidades. Desafio ao qual o indígena Kaingang Bruno Ferreira, conjunto a Magali Mendes de Menezes e Maria Aparecida Bergamaschi, indagam: "Em que língua se faz possível o diálogo intercultural? Se a terra em que pisamos atravessa nossa fala, onde teremos que colocar nossos pés para falar com o Outro?" (2020, p.194) Este Outro compreendido pelos autores "[...] não a partir de uma visão essencialista, em que a alteridade passa a ser percebida na relação com um sujeito colocado como absoluto e que tem o poder de dizer outro" [...], mas percebendo e reconhecendo que, [...] Outro somos todos nós, na medida em que estamos em relação e trazemos nossos mundos, linguagens, racionalidades." (2020, p.193).

Segundo Oliveira (2003), o diálogo entre culturas - intercultural somente se faz possível, no exercício do *diálogo entre e com os diferentes, e não sobre os diferentes*, a partir

¹²⁷ Inspirado no pensamento de Catherine Walsh

dos territórios e territorialidades considerados “nossos”, que atravessam e constituem visceralmente nossas corporeidades em relação/confronto com os “deles” – as dos “Outros”. Ao se posicionar em abertura e acolhida nesta fronteira de saberes e/m vivências históricas e/ou historicizadas, cada um dos interlocutores gesta a *possibilidade* de se flagrar também como um “diferente” e um “Outro” diante de alguém “Outro”.

Quando o eu e o outro se percebem, nasce a ética. Dialogar é *exercitar* essencialmente o ouvir; é conhecer o outro em diferentes espaços e situações; é buscar compreender na alteridade;¹²⁸ “é respeitar os costumes e dizer o que precisa ser dito com palavras que soam serenas, com o tempero na medida certa”;¹²⁹ é usar de delicadeza, respeito, humildade, ternura, muita empatia e acima de tudo olhar o outro com o olhar da afetividade, do amor. Dialogar não é falar *do* outro, *sobre* o outro, dialogar é falar *com* o outro.¹³⁰ (OLIVEIRA, 2003, p. 178).

Esta postura e prática se configura em responsabilidade ética e política em relação ao mundo e aos outros - movimentos, relações, ações e/m superação e reparação à históricos problemas - *fronteiras físicas e simbólicas* de/em uma dada região, na direção de busca da construção de *uma cartografia intercultural e decolonial*, “[...] terreno para elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 1998, p. 19-20).

Neste contexto, os referenciais da Interculturalidade e o Bem Viver se apresentam enquanto *possibilidades* teórico-metodológicas para diálogos e interações entre saberes/conhecimentos das, para e com as diversidades- *Tempos de esperança* a um **lugar** de viver e/m possibilidades dignas a um Bem Viver, questionando e desafiando a percepção e adoção de *outros* olhares/leituras via caminhos em/de abertura à viabilidade de processos decoloniais, traços a abrir e transpor fronteiras na busca da construção de outros territórios e territorialidades, (des)construindo subalternidades históricas (FONTOURA, et. al, 2019).

As rodas de diálogo, permitem o trânsito, o movimento, acessam e conectam os tempos e espaços, em sua perspectiva intercultural e decolonial detêm o poder de unir o passado ao presente, fortalecer e identificar a jornada comum - iguala os tempos, delimita e ao mesmo tempo amplia os territórios e territorialidades – proporciona o Olhar¹³¹ nos olhos “ter coragem para experimentar nossa própria palavra e a palavra do outro em profundidade”, onde “o encontro com o outro é um caminho de duas mãos e sempre nos conduz de volta a

¹²⁸ Cf. Paulo FREIRE, *Pedagogia da autonomia*, 2000, p. 135.

¹²⁹ Renato Becker, esta expressão ao relatar um fato peculiar relacionado ao *ser diferente* em sua vida escolar. Renato Luiz BECKER, *O diferente*, 2001, p. 1.

¹³⁰ Paulo FREIRE, *Pedagogia da autonomia*, 2000, p. 127-131.

¹³¹ Olhar em BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 1982. Olhar face a face em EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero*. Tradução de Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

nós mesmos.” (CHAMORRO, 2004, p.28). Segundo Fonet-Betancourt (1994) “deixar que o outro libere sua palavra”.

Esse encontro pode nos ajudar a descobrir o que ainda não conhecemos, o que ainda nos é estranho, histórias, culturas, formas de ser, saber, viver - organizar e se desenvolver, como parte integrante da história, cultura e desenvolvimento da Região do Vale do Itajaí - “as regiões desconhecidas de nosso mapa interior” (GRÜNBERG, 1995, p. 9). De modo que não adianta apenas depor preconceitos e invisibilidades, é preciso *construir caminhos mediadores e promotores de diálogos*, que se tornam chave para os processos e continuidade das discussões e imersões regionais enquanto desafio histórico de caráter regional e nacional. Diálogos interepistêmicos, nos quais conhecimentos, saberes e as epistemologias indígenas sejam consideradas no diálogo (MARKUS, 2018) – uma tessitura materializada em signos e significados ancestrais que consubstanciam o presente e forjam o futuro.

Urge a abertura de caminhos, que permitam a instauração de outros tempos, lugares, vivências e relações na busca de instâncias dialogais além-fronteiras físicas e simbólicas centradas na acolhida e aceitação das alteridades, que identificam e constituem os diferentes territórios e territorialidades regionais.

[...] o desafio que historicamente estamos obrigados a assumir; porque é – ao menos momentaneamente - a única alternativa que promete nos conduzir à superação efetiva de formas de pensar que, de uma ou outra maneira, resistem ao processo da argumentação aberta, ao condensar-se em posições dogmáticas, determinadas somente a partir de uma perspectiva monocultural. Resumindo: o diálogo intercultural nos parece ser hoje a alternativa histórica para empreendermos a transformação dos modos de pensar vigentes (FONET-BETANCOURT, 1994, p.19).

Uma convivência de respeito e legitimidade para e com os diferentes grupos e sociedades regionais e o (res)significar de pensamentos, posturas e imaginários coletivos se apresentam enquanto estratégias para enfrentar colonialidades ainda vivas e atuantes.

É impreterível re-construir memórias e/m vivências cotidianas a partir de uma dinâmica efetiva intercultural e a se constituir em vias decoloniais, transformações a depor fronteiras invenconstruídas pelo projeto colonial e/m territorialidades, territórios e memórias regionais a romper resistências ainda existentes via abertura ao Outro - outros olhares e leituras sobre/para/com os “outros”, suas/nossas experiências de vida e de viver encobertas/silenciadas - histórias que trazem *luz e/m possibilidades* à instauração de outros tempos, vivências e relações a (re)escrever uma outra história regional.

7 (IN)CONCLUSÃO – CIRCUNSCRIÇÃO NA /DE CAMINHADA

*não se apaga as ricas memórias dos nossos
ancestrais, não se seca as raízes de que já tem
sementes espalhadas pela terra para brotar e não se
apara as largas asas, pois o céu é liberdade para
voar e assim encontrar o grande espírito.*

*Na tentativa...na memória...na luta...na
resistência...pela sobrevivência*

Marcondes Namblá¹³²

O tempo da vida é um tempo de aprendizagens. Assim como as lembranças, este trabalho condensa registros – demarcadores, sinalizações – memória dos “encontros” de uma caminhada muito mais longa e profunda, tanto internamente, quanto externamente.

A *lembrança* quando nos interpela traz consigo sentidos, sentimentos, memórias, sensações, as quais é praticamente impossível traduzir em sua totalidade a outra pessoa. Mesmo uma recordação comum é descrita de forma diferente por cada vivente. As lembranças detêm profundo vínculo com a ancestralidade, promovem a ligação com/dos/nos tempos, territórios, territorialidades e cosmovisão Laklãnõ/Xokleng. Suas memórias coletivas são transmitidas pelas/nas narrativas dos anciões, anciãs, em rodas de conversa ao redor do fogo, por ritos e mitos, que tratam e retratam as experiências de vida, interrelações com o mundo, saberes e conhecimentos milenares, que projetam uma realidade simbólica – *um viver em outros tempos e outras territorialidades ainda existentes* - força que conduz sua luta e resistência – *o modo de ser Laklãnõ/Xokleng* na atualidade.

Uma *cartografia* milenar, quando retoma narrativas esquecidas e/ou silenciadas no tempo e no espaço - sementes de/em rememoração, detêm a capacidade de identificar, desafiar e (pró)mover nas brechas de feridas históricas *possibilidades* - *luz* à histórias, culturas, saberes e conhecimentos exotizados e discriminados; *voz* e *lugar* a grupos historicamente marginalizados e excluídos, para/na construção de outros horizontes, olhares e leituras – instauração de outros *tempos, espaços e lugares* na historiografia e cotidiano regional e/ou além destes.

Neste sentido, a caminhada ora empreendida envolvendo uma pesquisa e nível de doutorado, em meio ao desafio e reclame de seculares encontros e desencontros históricos e culturais no Vale do Itajaí entre indígenas e não indígenas teve como objetivo geral, *identificar*

¹³² Trechos extraídos do Facebook de Marcondes Namblá (in memoriam).

na memória coletiva Laklãnõ/Xokleng dimensões simbólicas e identitárias, para/na construção de seus territórios físicos, sociais, culturais na atualidade e, como estes reverberam e articulam processos de resistência e/m luta na insurgência por seus direitos – autodeterminação, para/na construção de uma cartografia intercultural e decolonial para/na região do Vale do Itajaí.

Os resultados da pesquisa documental em diálogo com os referenciais teóricos em resposta ao proposto sinalizaram e encaminharam a necessidade e premência da:

a) **Construção de caminhos mediadores e promotores de diálogos** – não adianta apenas depor preconceitos e invisibilidades. O contexto e problemáticas regionais exigem a instauração de outros tempos, vivências e relações na busca de instâncias dialogais – interculturais - base para o reconhecimento das diferenças em alteridades numa perspectiva decolonial. Para tanto se faz necessária a abertura de vias para decolonizar o Ser, Saber e Poder, enquanto única via possível para uma convivência justa e igualitária em nível regional, “[...] desafio que historicamente estamos obrigados a assumir” (FORNET-BETANCOURT, 1994, p.19).

Para Susana Sacavino (2016, p. 200) a articulação destas três dimensões – na leitura da autora decolonização dos conhecimentos, subjetividades e da história e do poder – são basilares para “construir e praticar a interculturalidade crítica para mudar nossos enfoques e para poder enriquecê-los com a pluriversidade do mundo e as contribuições das diferentes culturas. A descolonização não é só uma questão política, cultural e epistemológica, é também uma questão ontológica”.

b) **Desconstrução de polaridades** – da visão binária, entre indígenas ocidentais, com base na prerrogativa decolonizadora e intercultural. Desprendimento da lógica e ação da colonialidade a partir de uma relação de reconhecimento e respeito mútuo e transformação a espaços/lugares de vida digna a todos/as “de articulação das diferenças, de ruptura das relações verticais e construção de relações mais equitativas, igualitárias e horizontais” (SACAVINO, 2016, p.201);

c) **Reconhecimento, valorização e incorporação da presença, história e cultura originária do Vale do Itajaí** - existência antes do estabelecimento da colônia e municípios na região do Vale do Itajaí, que diante dos violentos processos de despojo territorial, sobreposição de territorializações e subalternização desse povo, foram criados e historicamente naturalizados/cristalizados saberes e identidades regionais, por meio de relações culturais de poder hegemônicas, que estabelecem e mantem territórios físicos e simbólicos – tempos/espaços/lugares de uma cartografia regional da constru(inven)ção de territórios e territorialidades regionais enquanto “Vale Europeu”.

d) **Decolonização dos silêncios/silenciamentos da história** – a diferença colonial precisa ser decolonizada, de modo a insurgirem outras perspectivas, contexto que exige a decolonização como única via a possibilitar diálogos interculturais efetivos e a transformação das colonialidades ainda existentes. Lugar em que o diálogo é a chave hermenêutica no desocultar histórias de colonialismo, primeiro pressuposto no criar condições para que os povos falem com voz própria [...] o diálogo intercultural permanece sendo o desafio que historicamente estamos obrigados a assumir [...] a alternativa histórica para empreendermos a transformação dos modos de pensar vigentes (FORNET-BETANCOURT, 1994, p.19).

e) **Reconhecimento do epistemicídio regional** - condição histórica da subalternização do Outro, subjulgado, negado e imerso na totalidade de seu colonizador, promoveu o epistemicídio [...] ou seja, à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outras, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas (SANTOS; MENESES, 2009, p. 183).

f) **Desafio e promoção a uma interculturalidade epistêmica regional** - como contrarresposta à hegemonia geopolítica do conhecimento via projetos que trazem à luz histórias, culturas, saberes e conhecimentos exotizados e discriminados, dando voz e assento - *lugar* a grupos historicamente marginalizados e excluídos.

g) **Desterritorialização do ser e saber colonial** - territórios, territorialidades e identidades foram construídas e forjadas por colonialidades do *ser*, *saber* e *poder*, promoveram fronteiras físicas e simbólicas entre diferentes culturas e povos que persistem no tempo e espaços regionais – diferença colonial a ser decolonizada via diálogos interculturais promotores de outras formas de relações e convivências regionais.

h) **Decolonização do Poder** - para que seja possível uma perspectiva decolonial e intercultural é premissa instaurar espaços/lugares efetivos de participação das populações indígenas, e outros grupos subalternizados, na gestão e planejamento do desenvolvimento regional, tendo assento equânime aos demais grupos nos processos decisórios e tendo reconhecidos e respeitados suas cosmovisões, saberes e formas de organização política e social.

i) **Reconstrução de memórias regionais** - a partir de uma dinâmica intercultural e decolonial, no desocultar experiências de vida e de viver encobertas/silenciadas - histórias que *possibilitarão* outros olhares e leituras sobre/para/com os “outros”, trazendo *luz e/m possibilidades* à instauração de outros tempos, vivências e relações regionais.

j) **Giro epistêmico de caráter intercultural** – a perspectiva pedagógica decolonial propõe e encaminha “[...] metodologias organizacionais, analíticas e psíquicas que orientam rupturas, transgressões, deslocamentos e inversões dos conceitos e práticas impostas e herdadas” (WALSH, 2012, p. 25). A interculturalidade “representa a construção de um novo espaço epistemológico que inclui os conhecimentos subalternizados e os ocidentais, em uma relação tensa, crítica e mais igualitária” (SACAVINO, 2016, p. 20), como contrarresposta à hegemonia geopolítica do conhecimento, partindo da diferença colonial rumo à construção de um mundo diferente (WALSH, 2019).

Esta perspectiva ultrapassa a construção de políticas estatais para inclusão dos saberes e filosofias de povos “não restringe a interculturalidade à mera inclusão de novos temas nos currículos ou nas metodologias pedagógicas, mas se situa na perspectiva de uma transformação estrutural, sociohistórica e política (CANDAU; OLIVEIRA, 2010, p.27).

k) **Lugar de/em dignidade para cidadania indígena** - é necessário superar “a própria noção limitada e etnocêntrica de cidadania, entendida como direitos e deveres comuns a indivíduos que partilham os mesmos símbolos e valores nacionais” (BANIWA, 2006, p.87). Para Baniwa a noção de cidadania constituída em nossa sociedade é caracterizada por uma “cidadania temporalizada e territorializada, ou seja, o fato de estar relacionada a um determinado espaço de tempo de uma sociedade particular e de um território delimitado sob o comando de um poder central, que é o Estado” (2006, p. 88).

O líder indígena defende uma cidadania “plena e dupla”, “criando novos campos sociais e políticos nos quais os índios seriam cidadãos do Brasil e, ao menos tempo, membros plenos de suas respectivas sociedades étnicas”, pois, para ele, se deve “incorporar à noção de cidadania o direito de diferenciação legítima que garantisse a igualdade de condições”. Esta dimensão da cidadania diferenciada, não nega o usufruto a direitos universais de cidadania, pois isto tenderia a uma forma de exclusão e desigualdade, mas sim, ao usufruto de direitos específicos relativos à sua cultura, tradições, valores, conhecimentos e ritos (BANIWA, 2006, p.89).

l) **Abertura de espaços dialogais e participação com as populações indígenas** - *possibilidades reais* dos grupos étnicos poderem agir como interlocutores válidos no processo de desenvolvimento, *serem reconhecidos e respeitados como sujeitos da interlocução* (VALENCIA, 1996), para que a partir do reconhecimento de outras formas de relação com o território seja possível a construção de outras perspectivas a influir nas políticas de planejamento e gestão em diferentes dimensões do desenvolvimento do Vale do Itajaí. Participação como uma metodologia de libertação, como necessidade de sobrevivência para “ter vez e voz”, onde não basta o discurso declaratório, mas é preciso uma prática coerente, para não incorrer em formas de propostas participativas que “[...] acabam sendo expediente

para camuflar novas e sutis repressões” de formas ideológicas encobertas com a “capa da participação” (DEMO, 1993, p. 18-26).

É preciso reconhecer o contexto pluriétnico em que vivemos, enquanto porta de entrada para esta discussão, e superar o exercício ainda presente da multiculturalidade na prática da sociedade brasileira e regional, pois “somente o diálogo intercultural efetivo é capaz de possibilitar a coexistência das lógicas da etnia e da cidadania em um mesmo espaço social e territorial” (BANIWA, 2006, p.89).

O trabalho fronteiro entre culturas a partir de memórias subterrâneas (POLLAK, 1989) sob a compreensão de que “Valorizar as memórias é compreender o passado” (WALDERES COCTA PRIPRA, 2021), “um encontro com ‘o novo’ que não seja parte do continuum de passado e presente. [...] novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um ‘*entre-lugar*’ contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. (BHABHA, 1998, p. 27).

É preciso depor armas, despir-se de imaginários, mentalidades e concepções cristalizadas sobre o Outro, “é fundamental ouvir, conhecer o outro. Saber o que ele tem para dizer” e a partir deste encontro, em tantos desencontros históricos, construir vias a instaurar outras vivências e/m relações para todos e todas no Vale do Itajaí - outros *tempos-espacos-lugares* regionais *ainda possíveis* – Tempos de esperança de vida dignas a um Bem Viver. Afinal, como nos lembra a memória ancestral de seu Edu Priprá “Há espaço [e lugar] para todos[as]” – a promover o bem de todos/as em “uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias” (BRASIL, 1988, preâmbulo), conforme reza nossa Constituição Federal.

REFERÊNCIAS

A Fogueira Sagrada para Os Índios Fulni-Ô. Raquel Pryzan. 2020. On line. Disponível em: <https://solanomundo.com.br/a-fogueira-em-yaathe/> Acesso em 15 jan 2021.

ACOSTA, Alberto. El buen vivir, uma alternativa al desarrollo. In: QUINTERO, Pablo (et. al.). **Crisis Civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir**. Buenos Aires: Del Signo, 2014. p. 127-133.

_____. O bem viver. Uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo, Autonomia Literária, Elefante, 2016.

_____; GUDYNAS, Eduardo. El buen vivir mas allá del desarrollo. Qué Hacer, Ecuador Democrático, Lima (Perú), n. 181, p. 70-81, marzo 2011.

ALCÂNTARA, Gustavo Kenner; TINÔCO, Livia Nascimento; MAIA, Luciano Mariz. **Índios, Direitos Originários e Territorialidade**. Associação Nacional dos Procuradores da República. 6 Câmara de Coordenação e Revisão. Ministério Público Federal. Brasília: ANPR, 2018.

ALMEIDA, Alfredo W. B. **Refugiados do desenvolvimento**: os deslocamentos compulsórios de índios e camponeses e a ideologia da modernização, Travessia - Revista do Migrante, ano XX, n. 25, 1996.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Fronteiras sociais e identidades no território do complexo da usina hidrelétrica da Serra da Mesa-Brasil. In: DELOIZZI, F. B.; SERPA, A. (Org.). **Visões do Brasil**: estudos culturais em geografia. Salvador: Edufba, 2012. p. 145-166.

ANSARA, Soraia. Políticas de memória X políticas do esquecimento: possibilidades de desconstrução da matriz colonial. **Rev. psicol. polít.**, São Paulo, v. 12, n. 24, p. 297-311, ago. 2012. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2012000200008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 07 set. 2019.

ARANGO, Mónica L. Espinosa. Memoria Cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia. **Antípoda**, n. 5, jul-dec 2007, p. 53-73.

ARAUJO, Maria Paula Nascimento; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. História, memória e esquecimento: implicações políticas. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 79, dez. 2007, p. 95-111.

ASTRAIN, Ricardo Salas. Ética intercultural e pensamento latino americano. Problemas e perspectivas de uma ética intercultural no marco da globalização cultural. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). **Alteridade e Multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 327-328.

ATHIAS, Renato. Diversidade étnica, direitos indígenas e políticas públicas. Texto apresentado na Oficina sobre Direitos Indígenas organizada pelo Programa Internacional de Bolsas (IFP) da Fundação Ford, em Oaxaca, Mexico 2006. Recife: NEPE/UFPE, 2005. Disponível em: < https://www.ufpe.br/nepe/publicacoes/publicacoes_4.pdf > Acesso em 20 abr 2015.

_____. Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela Oxfam (1972-1992). In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002. p. 49-86.

AYALA, Caroline; FEHLAUER, Tércio. Considerações críticas sobre o conceito de etnodesenvolvimento: para pensar a condescendência na relação intercultural. **Tellus**, Campo Grande, ano 5, n.8/9, p. 37-51, abr./out. 2005.

BANIWA, Gersem. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BATALLA, Guillermo Bonfil et al. **América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio**. Costa Rica: FLASCO, 1982.

_____. El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. **Tomo 2**, México: INAH/INI, 1995, p. 464-480.

BECKER, Renato Luiz. **O diferente**. Jornal O Caminho. Blumenau, ano XVII, n. 3, mar, 2001.

BENJAMIN, Walter. Et al. **Textos escolhidos**. 2° ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BENTO, Karla Lúcia. **Povo Laklãnõ/Xokleng e/em processos de decolonização**: leituras a partir da Escola Indígena de Educação Básica Vanhecu Patté - Aldeia Bugio. 2018. 245 f., il. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade Regional de Blumenau, Blumenau, 2018.

BEOZZO, José Oscar. Leis e Regimentos das Missões: política indigenista do Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.

BHABHA, H. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2003. 395 p.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOGDAN, R.C.; BIKLEN, S. K.. **Investigação qualitativa em educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. Porto: Porto Editora. 1994.

BONNEMAISON, Joel. Espace géographique et identité culturelle en Vanuatu (exNouvellesHébrides). **Journal de la Société des océanistes**, p. 181-188, 1980.

BONNEMAISON, J. CAMBREZY. La Lien entre frontières et identités. **Géographie et Cultures**, n.20, 1996, pp. 6-15.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos.5. ed. São Paulo : Cia das Letras, 1998.

_____. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo, Ateliê Editorial, 2003.

BOURDIE, Pierre. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

BRAGA, Márcio André. Identidade étnica e os índios no Brasil. **MÉTIS**: história & cultura, v. 4, n. 7, p. 197-212, jan./jun. 2005.

BRAND, Antonio. Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988. In: LIMA, Antonio Carlos Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). **Estado e os Povos**

Indígenas: bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contracapa/LACED, 2002.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRASIL. **Lei de 6 de junho de 1755**. Diretório dos Índios.

_____. **LEI Nº 3.071, DE 1º DE JANEIRO DE 1916**. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071.htm >. Acesso em 20 jun 2015.

_____. **LEI Nº 6.001, DE 19 DE DEZEMBRO DE 1973**. Estatuto do Índio. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm > Acesso em 20 jun 2015.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm > Acesso em 13 de set 2015.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **Estrangeiros na própria terra:** presença Guarani e Estados Nacionais. Florianópolis: EdUFSC; Chapecó: Argos, 2010.

_____. **Povos Indígenas em Santa Catarina**. On line. Disponível em: < <https://leiaufsc.files.wordpress.com/2013/08/povos-indc3adgenas-em-santa-catarina.pdf> >. Acesso em 17 ago 2015.

_____. Povos indígenas em Santa Catarina. In: NÖTZOLD, A. L. V.; ROSA, H. A.; BRINGMANN, S. F. (Org.). **Etnohistória, história indígena e educação:** contribuições ao debate. 1. ed. Porto Alegre: Pallotti, 2012. p. 37-65

BRIGHENTI, Clovis Antonio; OLIVEIRA, Osmarina de. Espaço, memória e territorialidade: as terras indígenas em SC. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, v. 20, n. 27, 2014. p.21-42.

BRITO, Ênio. O diálogo pelo Avesso. In: MARTINI, Antonio, et al. **O humano, lugar do sagrado**. 2 ed. São Paulo, SP: Editora Olho d'Água, 1995. p. 55-62.

BULA ROMANUS PONTIFEX. **BULA DE NICOLAU V (“ROMANUS PONTIFEX”) de 8 de janeiro de 1454**. Disponível em: < http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/1_Jesuitico/annaes_da_biblioteca.htm > Acesso em 17 abr 2015.

BULLARD, Richard. *Dumping in Dixie: race, class and environmental quality*. Boulder: Westview Press, 1994.

CALVO, Carlos Alberto Osorio. Religiosidad e identidade: La lucha indígena como resistencia territorial desde la Espiritualidad. **Kavilando**, Colombia, v. 9, n.1, 2017, p. 184-203.

CAMLÉM, Elaine Kosiclã. **Cândida Patté, parteira tradicional do Povo Xokleng Laklãnõ: retomada de práticas tradicionais e a saúde das mulheres**. 2020. 60f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

CAMLÉM, Wailui Marli. **As formas de aprender da criança Laklãnõ/Xokleng**. 2015. 27f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata

Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

CANAU, Joel. **Antropologia de la memoria**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2006.

_____. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2019.

CANAU, Vera Maria. Direitos Humanos, Educação e Interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**. v.13 n.37. jan/abr. 2008. p.45-185. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n37/05.pdf>. Acessado em: 02 fev. 2013.

_____. Educação em direitos humanos e diferenças culturais: questões e buscas. **Revista Múltiplas Leituras**, v.2, n.1, p 65-82, jan/jun 2009.

_____. Educação em direitos humanos: desafios atuais. In: GODOY, Rosa Maria (Org. et al.). **Educação em Direitos Humanos: fundamentos teóricos-metodológicos**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2010. p. 399-412.

_____; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural no Brasil. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, v. 16, n.1, abr. 2010. p.15-40.

CARVALHO, Ieda Marques de. Diversidade étnica e educação indígena: políticas públicas no Brasil. **Revista Internacional de Desenvolvimento Local**. Vol. 4, N. 6, p. 85-93, Mar. 2003. p. 85-93.

CASANOVA, Pablo González. **O colonialismo global e a democracia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995. 192p.

CASTRO, Iná Elias de. Imaginário Político e Território: natureza, regionalismo e representação. In: CASTRO, Iná Elias et. al.. **Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CASTRO, Flávia Lages de. **História do Direito Geral e Brasil**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2007.

CEPAL - Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe. **Os Povos Indígenas na América Latina: avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos**. Santiago do Chile: Nações Unidas, 2015.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra**. São Leopoldo: Sinodal, 1998. (Teses e Dissertações, n. 10).

_____. **Terra Madura, Yvy Araguayje: fundamentos da palavra guarani**. Dourados: Editora UFGD, 2008. 367pp.

CHAMORRO, Graciela; MARTINS, Andérbio Márcio Silva. Diversidade linguística no Mato Grosso do Sul. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÊS, Isabelle. (Org.). **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2018. p. 729 – 744.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 13ª edição. São Paulo: Ática, 2003.

_____. Democracia e sociedade autoritária. **Comunicação & Informação**, v. 15, n. 2, p. 149-161, jul./dez. 2012

CHIZZOTI, Antônio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 1991.

CIMI – Conselho Missionário Indigenista. Manifesto contra os decretos de extermínio In: HECK, Dionísio Egon; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (orgs). **Povos indígenas**: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio. Brasília: CIMI – Conselho Indigenista Missionário, 2012.

CLASTRES, Pierre. Sobre el etnocidio. **Investigaciones em Antropología Política**. Gedisa, Barcelona, p. 55-64, 1996.

CLAVAL, Paul. A volta do cultural na Geografia. **Revista de Geografia da UFC**, ano 01, número 01, 2002.

COLAÇO, Thais Luiza. A trajetória do reconhecimento dos povos indígenas do Brasil no âmbito nacional e internacional. **Anais do XV CONGRESSO NACIONAL – CONPEDI**, 15, Manaus, 2006. Disponível em: < http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_thais_luzia_colaco.pdf > Acesso em 17 abr 2015.

COLAÇO, Thaís Luzia; KLANOVICZ, Jó. Urbanização. In: KLUG, João; DIRKSEN, Valberto (Org.). **Rio do Sul**: uma história. Rio do Sul: UFSC, 2000. p.120-151.

COLAÇO, Thais Luiza; DAMAZIO, Eloise da Silveira Petter. Um diálogo entre o Pensamento Descolonial e a Antropologia Jurídica: elementos para o resgate dos saberes jurídicos subalternizados, 2010. Disponível em http://www.egov.ufsc.br/porta1/sites/default/files/43_5.pdf. Acessado em 25 de out 2015.

COMIN; GAMIN/SC. A chegar-se e conhecer. Caderno Semana dos Povos Indígenas, 2000

COMISSÃO MUNDIAL DE BARRAGENS. **Barragens e Desenvolvimento**: Um Novo Modelo para Tomada de Decisões. Um Sumário. O Relatório da Comissão Mundial de Barragens. Novembro de 2000. Disponível em: https://www2.mppa.mp.br/sistemas/gcsubsites/upload/41/cmb_sumario.pdf Acesso em: 23.04.2015.

CONVERSA COM POVO LAKLÃNÕ SOBRE TERRITÓRIO TRADICIONAL. Página Opinião Pública Do Povo Laklãnõ/Xokleng. Facebook, 27 de outubro de 2020. Disponível em: < <https://www.facebook.com/Xokleng/videos/2852111005023352> > Acesso em 28 out 2020.

CONTRERAS, Jesús. Alimentación y cultura: reflexiones desde la Antropología. *Revista Chilena de Antropología*. n.11, 1992, p. 95-111

CRENDÔ, Jair Ghoguin. **O Espaço tradicional Xokleng/Laklãnõ**. 2015. 32f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

CRIRI, João. **A Alimentação tradicional Laklãnõ (Xokleng)**. 2015. 28f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

CRIRI, Voia. **Impactos da colonização e da barragem norte sobre a espiritualidade do povo Laklãnõ/Xokleng**: memórias do ritual do Pétogdé. 2020. 20f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

CRIRI NETO, Aristides Faustino. **Alfabetização na Língua Laklãnõ/Xokleng na Escola Indígena de Educação Básica Laklãnõ**. 2015. 74f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Direito do índio: ensaios e documentos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

CUZUGNI, Vilma Couvi Patte. **Dança das Árvores e a dança da voz: jeito de dar nome as crianças no Povo Xokleng / Laklãnõ**. 2020. 42f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

DAGNONI, Catia. **O "outro" lado da Barragem Norte**: território, memória e/m resistência. 2018. 266 f., il. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade Regional de Blumenau, Blumenau, 2018.

DAGNONI, Cátia; FONTOURA, Georgia C. da; OLIVEIRA, Jasom de; OLIVEIRA, Lilian Blanck de; WARTHA, Rodrigo. **A Barragem Norte e o processo das enchentes no Vale do Itajaí**: o sacrifício de um povo, uma cultura e um território. In: MATTEDI, Marcos; LUDWIG, Leandro; AVILA, Maria Roseli Rossi (Orgs.). *Desastre de 2008 + 10 no Vale do Itajaí: água, gente e política: aprendizados*. Blumenau: Edifurb, 2018.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Multiculturalismo *versus* Interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito. **Revista Desenvolvimento em Questão**. Editora Unijuí. Ano 6. n. 12. jul./dez. 2008. p. 63-86. Disponível em: < <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/desenvolvimentoemquestao/article/view/160> >. Acesso em 23 mar. 2013.

DUSSEL, Enrique. **1492, el encubrimiento del Otro**: hacia la origem del “mito de la Modernidad”. La Paz, 1994. Disponível em: < http://www.iphi.org.br/sites/filosofia_brasil/Enrique_Dussel_-_1492._El_encubrimiento_del_otro.pdf >. Acesso em: 02 abr. 2013.

_____. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim F. Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

ELOY AMADO, Luiz Henrique Eloy. Terra Indígena e legislação indigenista no Brasil. **Cadernos de Estudos Culturais**: Povos Indígenas, Campo Grande, v. 7, n. 13, 2015. p.65-83

ENCHENTE: O Outro lado da Barragem Norte. Produção de Cimi Regional Sul, Conselho de Missão Entre Povos Indígenas da Iecib, Fundação de Ensino Regional de Blumenau, Universidade Federal da Integração Latino Americana. Direção: Humberto Capucci. [Florianópolis]: Café Cuxá Filmes, 2017. 37' Son., color. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=kTKNmogdQAY&t=19s>> Acesso em 20 out 2020.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. **Cuadernos De antropología Social**, n.41, 2015. p. 25-37.

FERRO, Marc. **A manipulação da História no ensino e nos meios de comunicação**. Ed IBRASA. São Paulo, 1983.

FLÁVIO, Luiz Carlos. A geografia e os “territórios de memória” (as representações de memória do território). **Revista Faz Ciência**, v. 15, n. 21, Jan/Jun 2013, p. 123-142.

FLEURI, Reinaldo Matias. Intercultura e Educação. **Revista Grifos**, Chapecó, n.15, p. 17-48, Nov/2003.

FLEURI, R.M.; COPPETE, M.C.; AZIBEIRO, N. E. Pesquisas Interculturais: descolonizar o saber, o poder, o ser e o viver. In: OLIVEIRA, Lilian Black de. **Culturas e diversidade religiosa na América Latina: pesquisas e perspectivas**. Blumenau: Edifurb; São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010. p. 30-46.

FLORES, Joaquin Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. **Revista Sequência: estudos jurídicos e políticos**. Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC. v.23 n.44, 2002. p. 9-30.

FLORES, Lucio Paiva. **Adoradores do sol: reflexões sobre a religiosidade indígena**. Petrópolis: Vozes, 2003.

FLORIT, L. F. et al. Índios do Vale Europeu. Justiça ambiental e território no Sul do Brasil. **Revista Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 19, p. 21-41, 2016.

FONTOURA, Georgia Carneiro da. **Direitos, desenvolvimento e povos indígenas: limites, possibilidades e desafios às políticas públicas na atualidade brasileira**. 2015. 200 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Centro de Ciências Humanas e da Comunicação, Universidade Regional de Blumenau, Blumenau, 2015.

FONTOURA, Georgia Carneiro da. et.al. Povo Indígena Laktãnõ/Xokleng e Barragem Norte: políticas públicas e desenvolvimento para as populações indígenas no Brasil (?) In: SOUZA, Cristiane Mansur de Moraes; OLIVEIRA, Alberto de; RAMALHO, Ângela M. Cavalcanti (Orgs). **Arenas e Arranjos políticos escalares: experiências e propostas de transformação regional no Brasil**. Blumenau: Edifurb, 2019. p.269-289.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1994.

FRANK, André Gunder. **Capitalism and underdevelopment in Latin America**. New York, 1967.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: Teoria e Prática da Libertação – Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. São Paulo: Moraes, 1980.

_____. **À sombra desta mangueira**. São Paulo: Olho d'Água, 1995. 119p.

_____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.** 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América.** São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1994.

GAGLIARDI, José Mauro. **O Indígena e a República.** São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1989.

GAKRAN, Namblá. **Aspectos morfosintáticos da língua Iaklãñõ (Xokleng) Je.** 2005. 123p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP.

_____. **Elementos fundamentais da gramática Iaklãñõ.** 2015. 283 f. Tese (Doutorado em Linguística)—Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina.** Porto Alegre: L&PM, 2011.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades Indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (orgs.). **Povos Indígenas e Tolerância: Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 167 – 188.

GERALDES, Eduardo Simões. Horizontes do mundo vivido: reflexões sobre a contribuição da hermenêutica para a geografia humanista. **Geograficidade** v.01, n.01, Inverno 2011, p. 59-66.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro.** São Paulo: Contexto, 2012.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e Modernidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios.** Rio de Janeiro, 2007.

GUATTARI Félix; RONILK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo.** 10ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

GUDYNAS, Eduardo. **Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible.** 5a. edición revisada, 2004. Coscoroba Ediciones.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói : Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Leon Schaffter. São Paulo: Vertice, 1990.

_____. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, Edward T. **A dimensão Oculta**. Ed. Martins Fontes: 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HELD, Thaisa M. Rodrigues; BOTELHO, Tiago Resende. A luta pelo território quilombola de Picadinha na perspectiva decolonial. In: HELD, Thaisa M. Rodrigues; BOTELHO, Tiago Resende (org). **Direito socioambiental e a luta contra-hegemônica pela terra e território na América Latina**. São Paulo, SP : Liber Ars, 2020. p.141-162.

HENRY, Jules. **Jungle People: A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil**. New York: Vintage Books, 1964

HOERHANN, Rafael Casanova de Lima e Silva. **O Serviço de Proteção aos Índios e os Botocudo: A política indigenista através dos relatórios: 1912 – 1926**. 2005. 132f. Dissertação (Mestrado em História) - UFSC, Florianópolis, 2005.

_____. **O Serviço de Proteção aos Índios e a desintegração cultural dos Xokleng (1927 - 1954)**. 2012. 283f. Tese (Doutorado em História), UFSC, Florianópolis, 2012.

HOLANDA, Fábio Campelo Conrado de. Políticas públicas e etnodesenvolvimento com enfoque na legislação indigenista brasileira. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 5, Número Especial, 2015 p. 374-390

HUNT, Lynn. **A Invenção dos Direitos Humanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ISLA, Alejandro. Los usos políticos de la identidad. **Estudios Atacameños**, n. 26, p. 35-44, 2003.

JATOBA, Sérgio Ulisses Silva; CIDADE, Lúcia Cony Faria; VARGAS, Glória Maria. Ecologismo, ambientalismo e ecologia política: diferentes visões da sustentabilidade e do território. **Soc. Estado**, Brasília, v.24, n.1, p.47-87, abr. 2009.

JÚNIOR, João Mendes. Os Índigenas do Brazil, seus direitos individuais e Políticos. (Ed. Fac. Similar) Typ. Hennies Irmãos, São Paulo, 1912.

JUNIOR, Julio José Araújo. Direitos territoriais indígenas: uma interpretação Intercultural. **Revista Publicum**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 20-71, 2019.

KERN, Gustavo da Silva. Biopoder e a constituição étnico-racial das populações: Racialismo, eugenia e a gestão biopolítica da mestiçagem no Brasil. **Cadernos IHUideias**, São Leopoldo, ano 13, n. 230, v. 13, p. 3-23, 2015.

KLUGE, Anderson Rodrigo. **Minhas crenças, minha religião**. 2020. 40f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

LAKLÃNÕ/XOKLENG: os órfãos do Vale. 2018. Produção, edição e roteiro: Andressa Santa Cruz e Clara Comandolli

LANGDON, Esther Jean; WIJK, Flavio B. "Festa de inauguração do Centro de Turismo e Lazer: uma análise da performance identitária dos Laklãnõ (Xokleng) de Santa Catarina". *Ilha. Revista de Antropologia*, 10, 2009. 171-199.

LAVINA, Rodrigo. **Os Xokleng de Santa Catarina: uma etnohistória e sugestões para os arqueólogos**. 1994. 176f. Dissertação (mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, UNISINOS, 1994.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 7. ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2013.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. Série Antropologia nº 322. Brasília, UnB: 2002.

_____. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. **Tellus**, Campo Grande – MS, ano 2, n. 3, p. 33-52, out.2002.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

LÜDKE, M., ANDRÉ, M. E.D. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

MACHADO, Juliana Salles. Caminhos e Paradas: Perspectivas sobre o território Laklãnõ (Xokleng). **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, n. 27, 2016. 179-196.

MALDONADO, L. El Sumak Kawsat/Buen Vivir/Vivir Bien: la experiencia de la República del Ecuador. In: HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; GARCÍA, A. G.; GUAZHA, N. D. (ed.). Sumak Kaesay Yuyay: antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva y Cuenca: FIUCUHU, 2014. p. 193-210

MAY, Tim. **Pesquisa social: questões, métodos e processos**. Porto alegre: Artmed, 2004.

MARKUS, Cledes. **Culturas e religiões: Implicações para o Ensino Religioso**. Cadernos do COMIN nº 9. São Leopoldo: COMIN/IECLB, 2002.

_____. As contribuições da concepção indígena do bem viver para a educação intercultural e descolonial. 2018. 185f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2018.

MARKUS, Cledes; OLIVEIRA, Lilian Blanck de. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; OLIVEIRA, Lilian Blanck de. (Orgs) **Ensino Religioso: memória e perspectivas**. Curitiba: Champagnat, 2005.

_____. Diversidade Cultural e Religiosa no Brasil: entre desafios e perspectivas para uma Formação Docente. In: OLIVEIRA, Lilian Blanck de. et. al. (org). **Culturas e diversidade religiosa na América Latina: pesquisas e perspectivas**. 2ª ed. Blumenau: EDIFURB; São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010. p. 249-270.

MARTINS, José de S. **Frenteira**: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

MEGGERS, Betty J. Prefácio à edição norte-americana. *In*: RIBEIRO, Darcy. **O Processo Civilizatório: etapas da evolução sociocultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

MELIÁ, Bartomeu. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo: Loyola, 1979.

MEMÓRIAS LAKLÃNÕ/XOKLENG: SABERES E RESISTÊNCIAS DA E NA ALDEIA BUGIO (Documentário). *In*: EIEB VANHECU PATTÉ. Dossiê **Experiências Pedagógicas de Professores e Professoras Indígenas na E.I.E.B. Vanhecu Patté**. José Boiteux, 2018.

MENDES, João Mendes. **Os Indígenas do Brazil, seus direitos individuais e políticos**. (Ed. Fac. Similar) Typ. Hennies Irmãos, São Paulo, 1912.

MIGNOLO, Walter. **La colonialidad: la cara oculta de la modernidad**". Edición en castellano, Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad. Barcelona:Península, 2001

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. **La opción De-colonial: Desprendimiento y apertura**. Tabula Rasa, Bogotá, 2008. p. 243 – 281.

_____. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina: Edicionesdel signo, 2010.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Os Índios e a Ordem Imperial**. Brasília: CGDOC/Funai, 2005

MORIN, Edgar. KERN, Anne Brigitte. **Terra-Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 1995

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando2: sobre vivências, piolhos e afeto - Roda de conversa com educadores**. 1 ed. Lorena, SP: UK'A Editorial, 2017

_____. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. Revista Emília, on line, 2 de outubro de 2010. Disponível em <http://revistaemilia.com.br/escrita-indigena-registro-oralidade-e-literatura/> Acesso em 20 julho 2020.

NAMBLÁ, Marcondes. **Infância Laklãnõ**: ensaio preliminar. 2015. 60f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

NAMEM, Alexandro Machado. **Botocudo: uma história de contacto**. Florianópolis: Ed. da FURB; Blumenau: Ed. da FURB, 1994.

NEGRI, Fabiana Luiza; BIASI, Ana Soraia Haddad. As políticas públicas para as populações indígenas: a experiência em Chapecó. **Anais do Congresso Catarinense de Assistentes Sociais**, n. 1, 2013, Florianópolis.

NETO, Jaime Bernardo. Sobre memória, identidade e territorialidade – reflexões a partir da Geografia. **Geog Ens Pesq**, Santa Maria, v. 25, e02, 2021. p.1-26.

NÓBREGA, Renata da Silva. **Os atingidos por barragem**: refugiados de um guerra desconhecida. Rev. Inter. Mob. Hum., Brasília, Ano XIX, Nº 36, p. 125-143, jan./jun. 2011.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n.10, dez. 1993, p.7-28.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da Ancestralidade**: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. 353f., il. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

OLIVEIRA, Eniel Sabino de. **Memória e identidade no contexto do Complexo Suape**. 206f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

OLIVEIRA, Jasom de. **Da negação ao reconhecimento. A educação escolar indígena e a educação intercultural: implicações, desafios e perspectivas**. Dissertação. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998

OLIVEIRA, Lílian Blanck. **Formação de docentes para o ensino religioso**: perspectivas e impulsos a partir da ética social de Martinho Lutero. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2003.

OLIVEIRA, Lilian Blanck de. (orgs). **Cultura e diversidade religiosa na América Latina**: pesquisas e perspectivas pedagógicas. Blumenau: Edifurb; São Leopoldo: Nova Harmonia. 2009.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Terra à vista – Discurso do confronto**: Velho e Novo Mundo. 2ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

_____. La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: editorial en la frontera, 2017.

PADILHA, Margarete Vaicome Patte. **Modos de transmissão, ensino e aprendizagem da língua Xokleng/Laklãnõ no contexto familiar e no ambiente escolar**. 2020. 24f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

PATÉ, Abraão Kovi. Ensino da língua naterna Xokleng/Laklãnõ: silenciamento, opressão e resistência. In: Keim, Ernesto Jacob. Org. **Educação na diversidade étnica**: educação escolar indígena no contexto pós e anticolonial. Curitiba: CRV, 2014.

PATÉ, Osias Tucugm. **Mulheres Laklãnõ: Um estudo sobre gênero, geração e agência**. 2015. 39f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da

Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

PATTÉ, Allair Ngaumm. **Histórias cotidianas Laktlânõ**. 2015. 61f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

PATTÉ, Ana Roberta Uglô. **Barragem Norte na Terra Indígena Laktlânõ**. 2015. 34f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

PATTÉ, Woie Kiri Sobrinho. **Gestão da água na Terra Indígena Ibirama Laktlânõ: estudo da relação do povo Laktlânõ/Xokleng com o uso da água**. 2015. 39f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

PAULA, J.M. Memória sobre os botocodos do Paraná e Santa Catarina organizada pelo serviço de proteção aos selvícolas sob a inspeção do Dr. José Maria de Paula. Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas. Rio de Janeiro. 1924.

PAZZELLO, Ricardo Prestes; GUTERRES, José Augusto. Os atos de desobediência civil do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – MST: direito à insurgência e direito insurgente. **Prisma Jur.**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 321-348, jul./dez. 2011.

PEREIRA, Deborah Macedo Duprat de Britto. O marco temporal de 5 de outubro de 1988 – Terra Indígena Limão Verde. In: ALCÂNTARA, Gustavo Kenner; TINÔCO, Lívia Nascimento; MAIA, Luciano Mariz. **Índios, Direitos Originários e Territorialidade**. Associação Nacional dos Procuradores da República. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. Ministério Público Federal. Brasília: ANPR, 2018. P. 76-105.

PEREIRA, Walmir da S., et al. **Laudo Antropológico de identificação e delimitação de terra de ocupação tradicional xokleng**: história de contato, dinâmica social e mobilidade indígena no sul do Brasil. Porto Alegre: FUNAI: 1998.

PERRONE, Claudia. Políticas de Memória e do esquecimento: as ruínas do sentido. In: RAUTER, Cristina; PASSOS, Eduardo; BENEVIDES, Regina (Orgs). **Clínica e Política: Subjetividade e Violação dos Direitos Humanos**. Equipe Clínico-grupal. Rio de Janeiro: Instituto Franco Basaglia/Editora Te Cora, 2002, p. 101-110.

PERRONE-MOISES, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 115-132.

PERROT, Dominique. Quem impede o desenvolvimento “circular”? (Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas). Tradução Lidia Romão. Revisão Técnica: Luísa Valentini. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 17, p. 219-232, 2008.

PIAZZA, Walter F. **Atlas Histórico de Santa Catarina**. Florianópolis: Secretaria de Educação e Cultura, 1970.

PLÁCIDO, Patrícia de Oliveira; CASTRO, Elza Maria Neffa Vieira de; GUIMARÃES, Mauro. O Território de Itaguaí/RJ como uma zona de sacrifício: Uma análise dos conflitos socioambientais à luz da educação ambiental crítica e da justiça ambiental. VIII EPEA - Encontro Pesquisa em Educação Ambiental Rio de Janeiro, 19 a 22 de Julho de 2015. p.1-12

POCOCK, D.C.D. Place and the novelist. **Transactions of the Institute of British Geographers N.S.**, v. 6, p. 337-347, 1981.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

_____. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

POPÓ, Carli Caxias. **Cosmologia na visão Xokleng**. 2015. 36f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

PORTO, Marcelo Firpo. Ecologia, economia e política: contradições, conflitos e alternativas do desenvolvimento. In: RANDOLPH, Rainer; TAVARES, Hermes M. (orgs.). **Política e Planejamento regional** – uma coletânea. Brasília: Gráfica Movimento, 2013.

PRIPRA, Acir Caile. **Ouvir os velhos, aprender com eles: memórias, histórias e conhecimentos dos anciões da Terra Indígena Xokleng/Laklanõ**. 2020. 40f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

PRIPRA, Walderes Cocta. **O Mõg como instrumento pedagógico na educação escolar indígena: uma experiência Laklãnõ/Xokleng**. 2015. 48f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

_____. **Lugares de Acampamento e Memória do Povo Laklãnõ/Xokleng, Santa Catarina**. 2021. 127f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade e Modernidade/Racionalidade**. 1992. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-eModernidade-de-Racionalidade>>. Acesso em: 18 mar. 2013.

_____. **Colonialidad del poder, globalización y democracia**. 2000. Disponível em: <<http://educlima2.uprrp.edu/sites/default/files/Colonialidad%20del%20poder,%20globalizaci%20y%20democracia.pdf>>. Acesso em 21 mar. 2013.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Buenos Aires: CLACSO, 2005a. p.107-130.

_____. **Colonialidade, Modernidade e identidade na América Latina**. 2005b. Disponível em: <<http://www.iea.usp.br/publicacoes/boletim-iea/boletim-quinzenal-do-iea-usp-2014-no-72-2014-2a-quinzena-de-dezembro-de-2005>>. Acesso em: 21 mar. 2013.

_____. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. 2005c. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-4014200500030002 >. Acesso em 18 mar. 2013.

QUINTERO WEIR, José Ángel. **Wopukarü jatumi wataawai**: El camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena Utopía y Praxis Latinoamericana, v. 16, n. 54, julio-sep, 2011, p. 93-116.

_____. **Fazer comunidade**: notas sobre território e territorialidade a partir do sentipensar indígena na bacia do Lago de Maracaibo, Venezuela. Porto Alegre: Deriva, 2019.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

_____. A produção das estruturas territoriais e sua representação. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO Eliseu Savério (orgs.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p.17-35.

RAMOS, Alcida. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

RIBEIRO, Darcy. **Povo Brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa social**: métodos e técnicas. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1989.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

ROCHA, Lurdes Bertol; ALMEIDA, Maria Geralda. **Cultura, mundo-vivido e território**. 2005. Simpósio Nacional sobre Geografia, Percepção e Cognição do Meio Ambiente. Departamento de Geociências Laboratório de Pesquisas Urbanas e Regionais. Universidade Estadual de Londrina.

SACAVINO, Educação descolonizadora e interculturalidade: notas para educadoras e educadores. In: Vera Maria Candau. (Org.). **Interculturalizar, Descolonizar, Democratizar**: uma educação “outra”? 300ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.p.188-202.

SACK, R. D. **Human territoriality**: its theory and history. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

SANTA CATARINA. **Santa Catarina em Síntese**. Editora Letras Brasileiras. 2. ed. Florianópolis, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conhecimento prudente para um vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo. Cortez, 2004.

_____. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Revista Lusófona de Educação, n. 13, 2009. p. 183-189.

SANTOS, Boaventura de Sousa, NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Souza. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2003. p. 25-69

SANTOS, F. L. dos; SCHÖRNER, A. Conflitos territoriais entre indígenas e colonos em Doutor Pedrinho (SC): 1980-2000. **Blumenau em Cadernos**, Blumenau, Tomo XLVIII, n. 3/4, p. 62-93, mar./abr. 2007.

SANTOS, Milton. **O espaço e método**. 4 ed. São Paulo: Nobel, 1997.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo , v. 13, n. 38, p. , Out. 1998.

_____. **Memória coletiva e teoria social**. São Paulo: Annablume, 2003.

SANTOS, Samara Carvalho. **A judicialização da questão territorial indígena**: uma análise dos argumentos do Supremo Tribunal Federal e seus impactos na (des)demarcação de terras indígenas no Brasil. 2020. 119 f. Dissertação (Mestrado em Direito)—Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Os Laktlãnõ (Xokleng), hoje. **Blumenau em Cadernos**, Blumenau, n. 2, Tomo VII, 1965. p. 1-12.

_____. **Índios e brancos no sul do Brasil**: a dramática experiência Xokleng. Florianópolis: Editora Edeme, 1973.

_____. **Os povos indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: Ed. Da UFSC/Movimento, 1989.

SANTOS, Sônia B. M. Lamento e Dor. **Uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de barragens**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará/Université de Paris, 2007. Tese de Doutorado.

SANTOS, F. L. dos; SCHÖRNER, A. Conflitos territoriais entre indígenas e colonos em Doutor Pedrinho (SC): 1980-2000. **Blumenau em Cadernos**, Blumenau, Tomo XLVIII, n. 3/4, p. 62-93, mar./abr. 2007.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades**: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento regional. São Paulo: Ed. Outras Expressões, 2011.

SERPA, Ivan Carlos. **Os índios Xokleng em Santa Catarina**: uma abordagem a partir da relação pesquisa, ensino e extensão no Instituto Federal Catarinense. Blumenau: IFC, 2015.

SEYFERTH, Giralda. Etnicidade, Política e Ascensão Social: um exemplo teuto-brasileiro. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 5, n.2, p. 61 – 88, 1999.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho acadêmico**. São Paulo: Cortez, 2002.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; MAHFOUD, Miguel. Halbwachs: memória coletiva e experiência. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 4, n. 1-2, p. 285-298, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SIDEKUM, Antonio. **Alteridade e Multiculturalismo**. Ijuí: Ed. Ijuí, 2003

SIEBERT, Cláudia. A evolução urbana de Blumenau: a cidade se forma (1850-1938). In: THEIS, I. M.; MATTEDI, M. A.; TOMIO, F. R. de L. **Nosso passado in(comum): contribuições para o debate sobre a história e historiografia de Blumenau**. Blumenau: EDIFURB, 2000. p. 181-213.

SILVA, Adnilson de Almeida. **Territorialidades e Identidade do Coletivo Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki Are” (Reencontro) dos “Marcadores Territoriais**. 2010. 301f. Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de PósGraduação em Geografia, Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba, 2010.

_____. Espiritualidade, territorialidade: interfaces das representações culturais coletivas indígenas. **Raega - O Espaço Geográfico em Análise**, [S.l.], v. 27, jan. 2013

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. São Paulo: Malheiros, 2014.

SILVA, Ligia Osório. **Terras devolutas e latifúndio: Efeitos da Lei de 1850 - Campinas, SP**. UNICAMP, 1996.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença** in Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais, Stuart Hall (org.), Kathryn Woodward; traduções: Tomaz Tadeu da Silva. 2ªed. Petrópolis: Vozes, 2004.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Da “invasão” da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da “inferioridade” latino-americana. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Fundamentos de História do Direito**. 3ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SOUZA, Marcelo José Lopes de Souza. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de. GOMES, Paulo Cesar da Costa. CORREA, Roberto Lobato. (orgs). **Geografia: conceitos e temas**. 15 ed. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 2012.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1999.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

_____. Diversidade Cultural e Política Indigenista no Brasil. **Tellus**, Campo Grande, ano 2, n. 3, p. 11-31, out. 2002.

_____; BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002.

_____. Prefácio. **Nas trilhas das universidades: Direito Indígena e os direitos dos índios no Brasil**. In: ARAÚJO, Ana Valéria. et. al. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 11-15.

_____. **Povos indígenas no Brasil contemporâneo: De tutelados a “organizados”?** In: Sousa, Cássio Noronha Inglez de. et al. Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II. Brasília: Paralelo 15, Rio de Janeiro: Laced, 2010.p. 15-50.

STAUFFER, David Hall. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios III. **Revista de História USP**, São Paulo, v. 21, n. 43, 1960.

STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**, 84. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985.

STF. Portal de Notícias. Relator suspende tramitação de processos sobre áreas indígenas até fim da pandemia. 2020. Disponível em: <
<http://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=442822&ori=1>> Acesso em 10 05 2020.

STROH, Paula Yone. Introdução In: MORIN, Edgar. **Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar**. Rio De Janeiro: Garamond, 2001.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. – São Paulo: Martin Fontes, 1993.

THOMAS, Georg. **Política Indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640**. São Paulo: Ed. Loyola, 1981.

THOMAZ, Omar Ribeiro. A antropologia e o mundo contemporâneo: cultura e diversidade. In: **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Silva, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (Orgs.). Brasília: MEC/UNESCO, 1995.p.425-441.

TSCHUCAMBANG, Copacãm. **Artefatos arqueológicos no território Laklãnõ/Xokleng-SC**. 2015. 55f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

TSCHUCAMBANG, Josiane de Lima. **Ouvir os velhos, aprender com eles: memórias, histórias e conhecimentos dos anciões da Terra Indígena Xokleng/Laklanõ**. 2020. 40f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

TSCHUCAMBANG, Copacãm; TSCHUCAMBANG, Josiane de Lima. O Povo Laklãnõ-Xokleng. In: DARELLA, Maria Dorothea Post et al (Orgs). **Ãg tã Laklãnõ-Xokleng ãg jákle vãnhló zi kũ: ãg jóba mẽ óg jávãn kũ tã óg ze jógpalag já**. Consciência Laklãnõ-Xokleng em ação: jeitos de ensinar e aprender na terra indígena Laklãnõ. Florianópolis: s.n, 2018.p. 21-26

TUAN, Yi-Fu. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Geograficidade**, v. 01, n. 01, Inverno 2011, p. 4-15.

_____. **Espaço e lugar**. A perspectiva da experiência. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

_____. Space and place: humanistic perspective. In: GALE, S.; OLSSON, G. (Orgs.) **Philosophy in Geography**. Dordrecht: Reidel, 1979, p. 387-427.

URBAN, Greg. **A Model of Shokleng Social Reality**. Editora University of Chicago, Department of Anthropology, 1978.

VIEIRA, Ana Carolina Alfinito; ELOY AMADO, Luiz Henrique. Aplicação do marco temporal pelo Poder Judiciário e seus impactos sobre os direitos territoriais do povo Terena. In: ALCÂNTARA, Gustavo K.; TINÔCO, Livia N.; MAIA, Luciano M. (Org.). **Índios, direitos territoriais e territorialidade**. Brasília: Associação Nacional dos Procuradores da República, 2018. p. 227-64.

VERDUM, Ricardo. A cidadania multicultural e os limites do indigenismo brasileiro. **Anais do V Congresso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica – RELAJU**. 16-20 de Octubre 2006a, Oaxtepec, México, p. 01 – 28.

_____. **Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia de indigenismo**. 2006b. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)-Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

_____. Condições sobre o Orçamento Indigenista Federal. In: RICARD, Beto; RICARDO, Fany (ed.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

VERHELST, Thierry G. **O Direito à diferença - Sul-Norte: Identidades culturais e desenvolvimento**. Trad. Maria Luíza César. Petrópolis, RJ: Vozes; ISER, 1992.

VIEIRA, Otávio Dutra. Colonização portuguesa, catequese jesuítica e Direito Indígena. In: Antônio Carlos (org.). **Direito e Justiça na América Indígena: da conquista à colonização**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998. p. 143-181.

VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento. **Augusto Guzzo Revista Acadêmica**, São Paulo, n. 6, p. 14-18, maio 2003.

WAGNER, Ph. L.; MIKESEL L, M. W. Os temas da Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 27-61.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala, 2009.

_____. Interculturalidade crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. p. 12-43.

_____. **Interculturalidad crítica y (de)colonialidad**. Ensayos desde Abya Yala, Quito, Abya-Yala/Instituto Científico de Culturas Indígenas, 2012.

WARTHA, Rodrigo. **A história inconclusa do Vale do Itajaí: território, memória e identidade nas vozes atuais do Povo Xokleng Laklãnõ**. 2018. 123 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Centro de Ciências Humanas e da Comunicação, Universidade Regional de Blumenau, Blumenau, 2018.

WEITSCHÁ, Micael Vaipon. **Da história oral Laklãnõ/Xokleng para história em quadrinhos**. 2015. 54f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

Westhelle, Vítor. Os sinais dos lugares; as dimensões esquecidas (preleção inaugural). In: Dreher, Martin Norberto (org.). ed. **Peregrinação**; estudos em homenagem a Joachim Herbert Fischer pela passagem de seu 60º aniversário. São Leopoldo, Sinodal, 1990, p. 255-268.

WITTMANN, Helza Tombini. **O vapor e o botoque**: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí. Letras contemporâneas: Florianópolis, 2007.

WOLKMER, Antonio Carlos. **História do Direito no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: EDITORA, 1999.

ZEA, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie**; seguido de A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente. Trad. de Discurso, Luiz Gonzalo Acosta Espejo e Maurício Delamaro, e, de A filosofia, Francisco Alcidez Candia Quitana e Maurício Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

ZHOURI, Andréa; OLIVEIRA, Raquel. Quando o lugar resiste ao espaço: colonialidade, modernidade e processos de territorialização. In: ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K. **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

**APÊNDICE A – LISTA DE TCC LAKLÃNÕ/XOKLENG DA LICENCIATURA
INTERCULTURAL DA MATA ATLÂNTICA**

TURMA 2011

NOME DO ALUNO	TEMA DE PESQUISA	PROFESSOR-ORIENTADOR
Alair Ngamum Patté	Histórias cotidianas do povo Laklanõ	Cátia Weber
Ana Roberta Uglo Patte	Barragem Norte na Terra Indígena Lakãõ	Rosemy da Silva Nascimento
Aristides F.Criri Neto	Alfabetização na Língua Xokleng-Laklanõ	Maria Izabel de B. Hentz
Carl L. Cuzung Gakran	VĂĴĚKY ÓG GOJ TÁ KAPÓ JÓ – Os Väjëky Saíram da Água: Apresentação, Tradução e Comentário.	Nanblá Gakran
Carla Angló Vignóli Caxias Popó	EDUCAÇÃO INCLUSIVA NA ESCOLA LAKLÃNÕ	Cátia Weber
Carli Caxias Popó	Cosmologia na visão Xokleng	João Rivelino Rezende Barreto
Copacãm Tschucambang	ARTEFATOS ARQUEOLÓGICOS NO TERRITÓRIO LAKLÃNÕ/XOKLENG-SC	Juliana Salles Machado Bueno
Jair Ghoguin Crendo	O ESPAÇO TRADICIONAL XOKLENG/ LAKLÃNÕ	Juliana Salles Machado Bueno
Jessica Nghe Mum Pripra	O TRATAMENTO DO LIXO E AS IMPLICAÇÕES NA ALDEIA PALMEIRINHA DA TERRA INDÍGENA IBIRAMA/LAKLÃNÕ, SANTA CATARINA	Cátia Weber
Jidean Raphael Fonseca	O CONHECIMENTO DOS SÁBIOS SOBRE A CERÂMICA NA TERRA INDÍGENA XOKLENG/LAKLÃNÕ	Juliana Salles Machado Bueno
João Criri	A Alimentação Tradicional Laklãnõ-Xokleng	Juliana Salles Machado Bueno
Keli R.Caxias Popó	Ën bág tō EIEB Laklãnõ ki vañhvē tō xokleng ki óg ze pópalag ge jó – O ensino da língua xokleng no contexto escolar da EIEB Laklãnõ	Carlos Maroto Guerola
Lalan Priprá	AS PRÁTICAS DE AUTOATENÇÃO: Gravidez e Pós-parto entre as mulheres	Jean Langdon

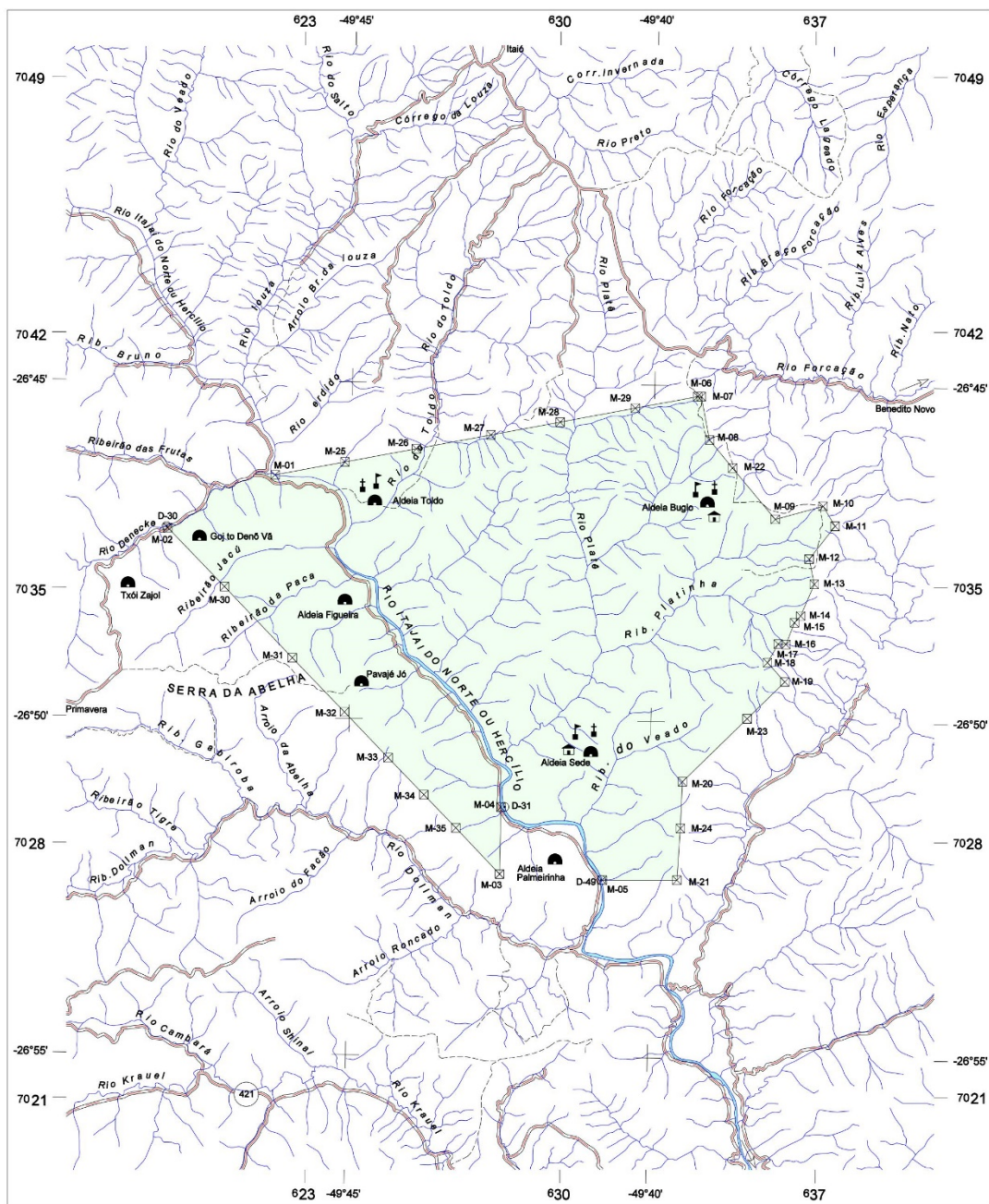
	Laklãnõ/Xokleng na Terra Indígena Laklãnõ	
Marcondes Nambla	Infância Laklãnõ: Ensaio Preliminar	Antonella Tassinari (O) Suzana Cavalheiro (Co)
Micael Vaipon Weitchá	DA HISTÓRIA ORAL LAKLÃNÕ /XOKLENG PARA HISTÓRIA EM QUADRINHOS	Nanblá Gakran
Neuton Calebe Vaipão Ndili	Mudanças Socioambientais na Comunidade Xokleng Lakãnõ a partir da Construção da Barragem Norte	Clovis Antonio Brighenti
Osias Tucugm Paté	Mulheres Laklãnõ/Xokleng: um estudo sobre gênero, geração e agência	Suzana Cavalheiro de Jesus
Simeão Kundang Priprá	Arte Xokleng: relação social e uso do Vyje do e do Kul tō vā ze	Rafael Victorino Devos
Voucge Vaipão Camlem	ENTENDENDO O CONSELHO LOCAL DE SAÚDE NA TERRA INDÍGENA LAKLÃNÕ – SC	Jean Langdon (O) Juliara Hoffman (Co)
Wailui Marli Camlem	AS FORMAS DE APRENDER DA CRIANÇA LAKLÃNÕ/XOKLENG	Cátia Weber
Walderes Cotá Priprá	O MÕG COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO NA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA: UMA EXPERIÊNCIA LAKLÃNÕ/XOKLENG	Juliana Salles Machado Bueno
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 (O) Rivea Medri Borges (Co)
Zilda Priprá	A ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA LAKLÃNÕ/XOKLENG	João Rivelino Rezende Barreto

TURMA 2016

ALUNO(A)	TEMA DE PESQUISA	ORIENTADOR(A)
Abraão Kovi Patte	Matemática Laklãnõ/Xokleng	Helena Alpini Rosa

Acir Caile Pripra	Koplág: O Ritual de Previsão Xokleng/Laklãnõ	Silvia Maria de Oliveira
Alfredo Namblá Priprá	A Cultura Material do Povo Xokleng/Laklãnõ: As Armas Tradicionais	Natalia Hanazaki
Anderson Rodrigo Kluge	Minhas Crenças, Minha Religião	Walderes Coctá Pripra de Almeida
Átila Mokli Patté	Jogos e Brincadeiras no Contexto da Criança Xokleng/Laklãnõ	Silvia Maria de Oliveira
Elaine Kosiclã Camlem	Cândida Patté, parteira tradicional do Povo Xokleng Laklãnõ: retomada de práticas tradicionais e a saúde das mulheres	Joziléia Daniza Jagso Inácio Jocosden Schild
Josiane de Lima Tschucambang	Ouvir os velhos, aprender com eles: memórias, histórias e conhecimentos dos anciões da Terra Indígena Xokleng/Laklanõ	Josué Carvalho
Lilian Patté dos Santos Lemos	As mídias e tecnologias na Terra Indígena Xokleng/Laklãnõ: educação escolar indígena e tecnologias na escola	Josué Carvalho
Margarete Vaicome Patte Padilha	Modos de Transmissão, Ensino e Aprendizagem da Língua Xokleng/Laklãnõ no Contexto Familiar e no Ambiente Escolar	Silvia Maria de Oliveira
Osiel Kuita Pate	O Contato Descrito pelos Laklãnõ/Xokleng, os Descendentes de Kaingang e as Trocas de Costumes e Saberes	Juliana Salles Machado
Vilma Couvi Patté Cuzugni	Dança das Árvores e a Dança da Voz: Jeito de dar Nome as Crianças no Povo Xokleng/Laklãnõ	Josué Carvalho
Voia Criri	Impactos da colonização e da barragem norte sobre a espiritualidade do povo Laklãnõ/Xokleng: memórias do ritual do Pétogdé	Rodrigo de Almeida Mohedano
Youo Maurina Ingaclã	Formação da Aldeia Plipatol – Resistência Xokleng	Natalia Hanazaki

ANEXO A – MAPA DA TERRA INDÍGENA IBIRAMA – 14 MIL HA – FUNAI



SINAIS CONVENCIONAIS

- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
- POSTO INDÍGENA - CAMPO DE POUSO
- ALDEIA INDÍGENA - MALOCA INDÍGENA
- MARCO DE DIVISA - PONTO DE SATÉLITE
- PLACA INDICATIVA - PONTO DIGITALIZADO
- RODOVIA PAVIMENTADA
- RODOVIA NÃO PAV. PERMANENTE
- RODOVIA NÃO PAV. PERIÓDICA - CAMINHO
- RIO PERMANENTE - RIO INTERMITENTE
- LAGO OU LAGOA - DIREÇÃO DE CORRENTE
- TERRENO SUJEITO A INUNDAÇÃO
- LIMITE MUNICIPAL



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF

DEMARCAÇÃO	
TERRA INDÍGENA IBIRAMA	DEMARCAÇÃO
MUNICÍPIO: ITAIÓPOLIS, MAFRA, JOSÉ BOITEUX DOUTOR PEDRINHO, VITOR MEIRELES	SUPERFÍCIE: 14.084,8860 ha
ESTADO: SANTA CATARINA	PERÍMETRO: 54.872,90 m
AER: CURITIBA	ESCALA: 1:150.000
DESENHO: CASTRO	PROCESSO: MI-2880.1/2880.2 MI-2880.3/2880.4
RESP. TÉCNICO: CASTRO	DATA: 21/09/1989
CONFERE COORD. GERAL DA CGD: VISTO DIRETOR DA DAF: MANOEL FRANCISCO COLOMBO ENGENHEIRO AGRIMENSOR CREA 64.889D-3P	

