

**APROPRIAÇÃO DA HISTÓRIA  
JESUÍTA-GUARANI PARA A CONSTRUÇÃO DA  
IDENTIDADE DO INDIVÍDUO MISSIONEIRO**  
*APPROPRIATION OF THE JESUIT-GUARANI HISTORY  
FOR THE CONSTRUCTION OF THE IDENTITY OF THE  
MISSIONEIRO INDIVIDUAL*

*Mateus de Oliveira Fornasier*<sup>1</sup>  
UNIUI

*Ana Lara Tondo*<sup>2</sup>  
UNIUI

**RESUMO**

Este artigo objetiva abordar a criação do indivíduo missioneiro e da própria identidade do gaúcho brasileiro a partir de elementos históricos manifestados durante o período das Reduções Jesuíticas da antiga Província do Paraguai, contrapondo essa visão romântica do indígena guarani-reduzido à forma com a qual a cultura e o direito influenciam no processo de exclusão dos povos indígenas, buscando alternativas de resolução dessas adversidades. A hipótese que se apresenta é que a cosmovisão comunitária dos povos indígenas não é bem aceita pela tradição ocidental que prevê propriedade privada da terra, o que acaba gerando conflitos cotidianos entre indígenas e não-indígenas por todo o país, episódios que também se repetem no interior gaúcho, onde se sobressai a exclusão dos indígenas e a descaracterização da sua identidade. Com o argumento de frear os conflitos, o Estado brasileiro tem criado direitos indígenas, com certo teor integracionista, o que acaba por dificultar um diálogo intercultural, que é obliterado pelo discurso colonizador. O trabalho é dividido em três momentos: 1) abordagem histórica do período conhecido por Reduções Jesuítas, focando-se em como as lutas dos passados auxiliaram para a criação do

---

<sup>1</sup> Doutor em Direito (UNISINOS). Professor dos Programas de Pós Graduação Stricto Sensu (Mestrado) em Direitos Humanos e de Graduação em Direito da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIUI).

<sup>2</sup> Acadêmica do Mestrado em Direitos Humanos da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIUI)

mito missioneiro que sobrevive até hoje; 2) debate acerca de questões envolvendo identidade e diferença, e como isso afeta a produção normativa; 3) argumentação sobre as mudanças nas políticas indigenistas no Brasil.

**Palavras-Chave**

Povos indígenas. Identidade. Diferença.

**Abstract**

*This article aims to address the creation of the missioneiro individual and the identity of the Brazilian gaucho itself from historical elements manifested during the period of the Jesuit Reductions of the former Province of Paraguay, opposing this romantic view of the reduced-Guarani indigenous to the way in which culture and law influences the process of exclusion of indigenous peoples, seeking alternatives to resolve these adversities. The hypothesis presented is that the communitarian worldview of indigenous peoples is not well accepted by the Western tradition, which poses the private ownership of land, which leads to daily conflicts between indigenous and non-indigenous peoples throughout the southern Brazilian country (the State of Rio Grande do Sul), where the exclusion of indigenous peoples and their mischaracterized identity are highlighted. With the argument of restraining the conflicts, the Brazilian State has created indigenist rights, with some integrationist content, which ends up hampering an intercultural dialogue, which is obliterated by the colonizing discourse. The work is divided in three chapters: 1) historical approach of the period known as Jesuit Reductions, focusing on how the struggles of the past helped to create the missionary myth that survives until today; 2) debate about issues involving identity and difference, and how this affects normative production; 3) arguments about the changes in indigenist policies in Brazil.*

**Keywords**

*indigenous peoples; identity; difference.*

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

- 1 A história no processo de formação da identidade do missioneiro
- 2 Um resgate histórico-filosófico: o mito do gaúcho missioneiro e o indígena guarania
- 3 Identidade, cultura e direito: conflitos entre as cosmovisões indígena e não indígena de territorialidade

### CONCLUSÃO

## INTRODUÇÃO

Torna-se cada vez mais visível (talvez, em grande parte, em razão da democratização da comunicação, bem como pela massificação midiática) a luta pelo reconhecimento e preservação da cultura pelos povos indígenas, bem como sua busca por um espaço apropriado para uma vida digna. Essa procura se traduz na mitologia guarani da busca por uma *terra sem males*, um espaço onde não haveria fome, guerra ou doenças. Esse mito foi largamente utilizado pelos padres jesuítas espanhóis que, nos séculos XVII a XVIII, foram enviados numa missão para a antiga colônia do Paraguai, território que pertencia à Espanha, com fins de auxiliar a colônia espanhola a gerir espaços não habitados. Os padres jesuítas se utilizavam do discurso da terra sem males para catequizar e controlar o nativo guarani da região, e assim, utilizá-lo como mão de obra nas suas Reduções.<sup>3</sup>

Hoje, os atos históricos daqueles indígenas povoam o imaginário popular e se tornaram parte do folclore no estado do Rio Grande do Sul, de forma que a própria figura do gaúcho sulista é, em grande parte, indissociável dos ideais guaranis. A história, como se verá, muito embora tenha sido protagonizada pelos indígenas guaranis, é contada e reproduzida a partir do ponto de vista das grandes narrativas, sendo o colonialismo o discurso que silencia a força das comunidades indígenas, que são sumariamente ignoradas pelos colonizadores. Assim, a narrativa indígena é

---

<sup>3</sup> A palavra *redução* se refere ao ato de reduzir ou reconduzir a um local. As reduções dos missionários jesuítas hispânicos objetivavam congregar os indígenas e era a expressão máxima da política global de catequese espanhola. “Geralmente, os termos “reduções”, “missões” ou “pueblos de índios” aparecem como sinônimos tanto nos documentos como na bibliografia sobre o tema” (NEUMANN, 2009, p. 181). Nesta pesquisa, as expressões “reduções” e “missões” serão utilizadas como sinônimos para designar as povoações de indígenas guaranis que foram catequisados pelos missionários da Companhia de Jesus.

marginalizada, e a figura do guarani missioneiro assume uma posição de figurante na história.

Esse papel de figurante, hoje, se manifesta na exclusão social experimentada por todos os povos autóctones no país, e a realização dos seus anseios e culturas frequentemente encontra entraves, sendo seu reconhecimento claramente equivocado. Nesse cenário de conflitos oriundos das diferentes concepções de direito e cultura, nasce o indivíduo missioneiro, não apenas relativo aos habitantes das antigas reduções, mas também, como um sentimento de orgulho em pertencer, em residir no mesmo espaço em que estavam situadas as antigas Missões.

Assim, esta pesquisa se torna importante para contribuir no resgate identitário dos povos indígenas, buscando estabelecer um diálogo equilibrado entre as diferentes visões indígena e não-indígena, reconhecendo a importância da necessidade do acesso à terra dos guaranis, melhorando o convívio social, tendo em vista que é desse povo que provém grande parte da identidade sulista. Para tanto, como técnica metodológica, será utilizada a pesquisa dedutiva, com técnica de pesquisa bibliográfica. Para melhor desenvolvimento do texto, o estudo será dividido em três momentos, partindo dos aspectos históricos e teóricos, adentrando-se, por fim, nos aspectos legais da questão.

Nessa perspectiva, o primeiro capítulo busca compreender a força do *orgulho missioneiro*, descrevendo o período histórico do que hoje é conhecido por Missões Jesuítas na América Latina, a fim de analisar como se deu o processo de colonização no Rio Grande do Sul, a partir da chegada dos europeus no Novo Mundo, até a cristianização e aculturação dos povos originários até que atingissem o grau de *civilizados*, conforme os padrões eurocêntricos.

O segundo capítulo tem a intenção de problematizar os processos de construção da identidade e, com isso, além de retomar o clássico debate sócio-jurídico acerca da inclusão social, fomentar a discussão envolvendo identidade e pertencimento, uma vez que se crê que a inclusão social não deve ser depositada única e exclusivamente no direito, mas também num debate etnológico que reconheça e respeite a tradição indígena, colocando, assim, o

reconhecimento da diferença e diversidade em detrimento da igualdade como castração do dessa diversidade pelo medo do diferente. Finalmente, num último momento, tem-se por escopo conhecer o direito positivado que envolve os povos indígenas, bem como a forma como ele foi implantado e aplicado no Brasil.

Isto posto, a presente pesquisa procurará responder ao seguinte problema de pesquisa: considerando que o mito guarani é um elemento indissociável da cultura gaúcha, e os atos praticados pelos indígenas das reduções jesuítas nos séculos XVII a XVIII contribuem para o surgimento do indivíduo missioneiro, de que forma a cultura e o direito influenciam no processo de exclusão dos povos indígenas entre a sociedade não-indígena atual, e como os conflitos oriundos das diversidades culturais e jurídicas existentes podem ser resolvidos?

Para tanto, privilegia-se um olhar menos romântico e mais histórico dos povos autóctones, para que se possa proporcionar a eles um resgate identitário, e não apenas uma visão eurocêntrica da história, valorizando os aspectos culturais dos nativos, e não os encarando somente a partir da cultura europeia.

Como hipótese, acredita-se que os povos indígenas possuem uma cosmovisão única do acesso à terra, diferente dos povos não-indígenas, prevalecendo uma visão comunitária dos bens naturais, sendo tal compreensão muito diferente das concepções modernas que aceitam a propriedade privada da terra e de tudo que a envolve. Não obstante, o estado do Rio Grande do Sul, especialmente na região noroeste, abrigou em seu território Reduções Jesuítas, propostas por padres espanhóis da Companhia de Jesus. Os atos dos indígenas cruzam os séculos, e dados históricos se misturam com mitos e ajudam a fortalecer a identidade do *gaúcho missioneiro*, o gaúcho nascido nas Missões Jesuítas, e se transforma num sentimento de orgulho e pertença, misturando em seu seio a visão de acesso aos bens naturais dos indígenas *Mbyá* Guaranis com a visão eurocêntrica e capitalista.

Esse choque acaba ocasionando conflitos cotidianos entre indígenas e não-indígenas por todo o país, episódios que também se repetem no interior gaúcho, onde se sobressai a exclusão dos

indígenas e descaracterização da sua identidade. Com o argumento de frear os conflitos, o Estado brasileiro tem criado direitos indigenistas, com certo teor integracionista, o que acaba por dificultar um diálogo intercultural, que é substituído pelo diálogo colonizador. Desta forma, a solução para a resolução desses conflitos é uma convivência pacífica, com reconhecimento das diferenças socioculturais, opondo-se ao discurso eurocêntrico dominante e defendendo a memória coletiva indígena.

## **1 A história no processo de formação da identidade do missioneiro**

Antes mesmo da chegada dos europeus no que hoje é o território brasileiro, na América pré-colombiana existia uma grande diversidade de povos, culturas e línguas originários. No entanto, desde a colonização europeia, esses povos originários vêm sofrendo constantes ataques aos seus direitos humanos, perdendo territórios, dignidade e até mesmo sua identidade.

A identidade, nesse aspecto, é um elemento muito peculiar da cultura indígena, pois, muito além da simples caracterização da origem de uma pessoa, tal como na cultura ocidental, para esses povos originários, é uma herança que une, separa e garante pertencimento étnico àquele indivíduo. A consciência do pertencimento a uma comunidade indígena é protegida legalmente, mas no Noroeste do estado do Rio Grande do Sul, parte do palco do que ficou conhecido por Missões Jesuítas, a memória indígena guarani sobrevive ao longo dos séculos por meio do mito guarani da busca por uma Terra Sem Males (BRANDÃO, 1990), que hoje, é cantado e reproduzido na cultura da região das Missões como um sentimento de *orgulho* no pertencimento àquela terra.

Assim, para compreender os processos de inclusão e exclusão desses povos indígenas em relação aos dominadores ocidentais, e como elemento de diferenciação interna dos próprios guaranis, conhecer o período histórico das Reduções Jesuítas assume grande importância, uma vez que os acontecimentos

ocorridos há mais de dois séculos ainda povoam o imaginário popular e são lembrados como uma ferramenta de produção de identidade.

O que hoje se compreende por Reduções Jesuítas foi uma criação dos padres franciscanos, idealizado por Inácio de Loyola, um ex-militar que, ferido em batalha fundou, em 1539 a Companhia de Jesus, “[...] então ainda uma ordem laica baseada em hierarquia, disciplina, organização, humildade, simplicidade, caridade, persistência, algumas das qualidades herdadas de sua formação militar e que se tornaram muito úteis à catequese de outros povos” (NETO, 2012, p. 17). A Companhia de Jesus foi reconhecida pelo papa Paulo III em 1540, como parte do processo da Contrarreforma da Igreja Católica diante do surgimento e fortalecimento do Protestantismo. Por meio das Reduções, os padres realizavam um trabalho missionário, que, recorrendo à catequese dos povos nativos, buscava garantir a posse das terras espanholas contra a invasão portuguesa (VENTURINI, 2009).

Os indígenas não conheciam a religião cristã, tendo sido, portanto, classificados como pagãos. Para torná-los cristãos e fazer com que um povo com culturas tão diferentes acreditasse em um único Deus, os Jesuítas utilizaram a *palavra*, que já havia sido anteriormente usada para a disseminação da crença (EINBERG, 2000).

Por meio das reduções, a América experimentou a união entre dois mundos, com a cultura indígena e a europeia. Dezenas de reduções foram erigidas por toda a América, desde os Estados Unidos, Peru, Chile, Bolívia, Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai, mas em nenhum outro local pode-se identificar um sucesso tão grande quanto nas reduções experimentadas a partir da integração dos *pueblos* guaranis nas bacias dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai, na antiga Província do Paraguai, região que hoje corresponde ao estado do Rio Grande do Sul, no Brasil, Argentina e Paraguai, mas que naquela época era um único território pertencente à Espanha (CUSTÓDIO, 2014).

Para os guaranis, as reduções da Província do Paraguai representavam asilo diante da ameaça de escravidão dos

descendentes de povoadores europeus, tendo um caráter não apenas de salvação sobrenatural, mas também um “[...] novo arranjo para a vida material indígena no Paraguai. Nela, o índio cristão estava a salvo do serviço pessoal do *encomiendero* e da escravidão” (QUEVEDO, 2000, p. 74). Essas reduções prometiam apoio, proteção, alimentação e segurança ao indígena fragilizado devido aos ataques europeus e bandeirantes paulistas (VENTURINI, 2009).

Para os espanhóis, a misteriosa região da bacia do alto do rio Paraguai despertava cobiça e a imaginação de aventureiros, era um território de acesso às minas do Mato Grosso, aos Andes e Serras de Prata (NEUMANN, 2009). Nessa Província, mais de trinta reduções se organizaram em dois ciclos, com a intenção de deter os avanços portugueses no território que pertencia à Espanha, permitindo que a Coroa administrasse os espaços que ela não ocupou (MALLMANN, 1986). Construídas sem um organismo central de governo, as reduções podem ser consideradas uma sociedade utópica e representavam uma aglutinação de todos os campos: político, econômico, cultural e religioso.

Os missionários conseguiram transmigrar populações completas de guaranis para as reduções, colocando-os sob uma nova organização social, impondo sua religião ao mesmo tempo em que respeitava parte da cultura ameríndia, permitindo a integração desses povos, o que foi aceito pelos guaranis, pois o formato superava o modelo europeu de destruição da cultura autóctone pela conquista, enquanto garantia proteção.

Por meio das reduções, os indígenas guaranis se assumiram como sujeitos de direitos, e lutaram pela efetivação desses direitos. Personagens conhecidos da história, como Voltaire e Montesquieu consideravam o sucesso das reduções como o “triunfo da Humanidade”, e são os inúmeros episódios de prosperidade e dramaticidade da história das reduções jesuítas que, até hoje, mexem com o imaginário popular, fortalecem o sentimento de orgulho de pertencimento àquela terra, e inspiram até mesmo a produção artística em romances, filmes e minisséries, tais como o filme *A Missão*, na década de 1970, os romances de



Érico Veríssimo, *O Tempo e o Vento* e de Alcy Cheuiche, *Sepé Tiaraju, O Uruguai*, de Basílio da Gama e *O lunar de Sepé*, de Simões Lopes Neto (AYDOS, 2004; NETO, 2012).

A produção cultural nas reduções era riquíssima, e era grande o estímulo ao desenvolvimento cultural, artístico e tecnológico. As informações remanescentes sobre a experiência dos Jesuítas Missioneiros na região da Bacia do Rio da Prata colonial, hoje, sobreviveram também graças a uma grande produção escrita produzida para os membros da Companhia de Jesus, que remontavam às Constituições de Inácio de Loyola e determinavam quais seriam as informações que deveriam ser compartilhadas, garantindo a circulação de correspondência entre as várias reduções que compunham as Missões.

A escrita indígena, que sempre foi relacionada com práticas devotas, desvinculou-se pela primeira vez da escrita religiosa, e a competência gráfica dos guaranis foi reconhecida. Esses documentos, escritos em guarani e em espanhol pelos indígenas sem intervenção dos jesuítas, expressavam a tensão indígena experimentada diante da recente demarcação dos territórios e, posteriormente, possibilitou uma autogovernança por parte dos *cabildos* (NEUMANN, 2009).

Sem dúvida, o aprendizado da escrita foi uma das condições para o êxito da evangelização pretendida junto aos guaranis, e atuou como um fator para a definição de uma elite indígena, estabelecendo hierarquias sociais dentro do espaço reducional. O papel desempenhado por tal elite também pode ser mensurado através das funções administrativas existentes em cada redução e nos mecanismos de cooptação acionados pelos missionários. Afinal, cada redução contava apenas com um ou dois jesuítas para atender uma população que variava entre dois a três mil habitantes, ou mais. Sem a colaboração desses “índios principais”, seria impossível a organização e o controle das atividades em geral (NEUMANN, 2009, p. 182).

A combinação entre os campos político, econômico, cultural e religioso, como já citado, também pode ser identificada no funcionamento dos *cabildos* indígenas, que eram uma espécie de conselho que geria todos os assuntos relacionados à redução. Foram adaptados dos *cabildos* espanhóis, e criou uma diferenciação interna dos indígenas – engendrando assim uma elite nativa que era aproveitada no gerenciamento da população. Essa elite era responsável não apenas pelas funções administrativas, mas também pelas questões religiosas e culturais de cada redução, atuando como um grupo intermediário entre dois mundos culturalmente diferentes, e o uso da escrita, embora claramente direcionada para a evangelização e ampliado a partir da segunda metade do século XVIII, acabou por conferir “[...] uma nova lógica nas maneiras de conduzir os conflitos e de estabelecer recordações [...]” (NEUMANN, 2009, p. 183).

A partir do Tratado de Madrid, assinado em 1750, a reação escrita dos guaranis foi muito forte enquanto os termos do Tratado desencadeavam um conflito sem precedentes, a conhecida “Guerra Guaranítica”. O Tratado de Madrid se caracterizou pela tentativa de demarcação de territórios, permutando a Colônia de Sacramento por sete reduções jesuítas, os chamados Sete Povos das Missões, regiões que passaram a pertencer à Portugal, o que obrigou a migração dos cerca de 30 mil guaranis-missionários que lá viviam (QUEVEDO, 2000; CATEN, 2003).

Os guaranis, no entanto, se recusaram a abandonar suas terras e suas 700 mil cabeças de gado, e a escrita se tornou uma ferramenta de uso estratégico. “Eles externaram, em diversas ocasiões, seu ponto de vista por escrito, procurando evitar ou impedir a execução do tratado” (NEUMANN, 2007, p. 47). A recusa na migração se dava, especialmente, porque os padres jesuítas sempre enfatizaram que os maiores inimigos dos guaranis eram os portugueses, e que a sua terra havia sido presente de Deus por eles serem súditos do rei da Espanha, criando com isso, uma relação de ancestralidade com aquele território. Desse modo, “[...] eles não compreendiam como o rei da Espanha mandava que entregassem seus bens aos inimigos e por que os padres pediam

que eles saíssem da terra que lhes fora dada pelo próprio Deus” (VENTURINI, 2009, p. 48).

Admitir a existência e veracidade de documentos escritos por guaranis é uma inovação no debate histórico acerca da catequização indígena, pois durante muito tempo não se avaliou a possibilidade de os nativos catequizados terem deixado registros escritos. A partir da consideração desse tipo de registro, também se passou a ponderar o ponto de vista dos indígenas quanto à experiência reducional. É possível observar esse ponto de vista dos indígenas reduzidos nas cartas dos missioneiros, correspondência produzida pelos integrantes dos *cabildos*, sem o controle dos jesuítas, onde demonstraram seu descontentamento com os termos do Tratado, esclareciam os motivos pelos quais não entregariam suas reduções aos portugueses, e tentaram anular ou impedir a execução do referido Tratado. “Apresentavam argumentos calcados nos inestimáveis trabalhos de guerra prestados ao rei de Espanha na defesa das fronteiras sul-americanas, defendendo as terras missioneiras, exatamente contra os inimigos lusitanos” (NEUMANN, 2009, p. 187).

Nas cartas dos missioneiros é claro o seu ódio contra os portugueses, e a produção escrita guarani assumiu uma função política, sendo ferramenta que possibilitou o autogoverno das reduções durante o período da Guerra Guaranítica. Essa produção escrita permite constatar relações entre a escrita, a memória, a identidade e conflito nas reduções, deixando claro sua oposição às demarcações territoriais ao registrarem seus nomes e sobrenomes nas cartas enviadas aos companheiros (NEUMANN, 2009).

A partir desse momento, na década de 1750, os guaranis reduzidos se insurgem contra os governos de Espanha e Portugal. Conscientemente, lutavam pelo direito de permanecerem em suas terras, jamais imaginando que seus atos assumiriam um importante papel na construção da identidade do futuro povo gaúcho. Desse episódio, a história mais incansavelmente repetida diz respeito aos atos do valente índio Sepé Tiaraju, “[...] aquele que conhece as florestas e domina os animais – o valente e bom selvagem”

(AYDOS, 2004, p. 41), cujos inúmeros relatos de bravura se tornaram parte do folclore no Rio Grande do Sul.

Diversos elementos formam a figura de Sepé, marcada mais por mitos do que dados históricos, tais como a *gauchidade*, pois ele é “gaúcho” por ser índio guarani, tem destreza em montar cavalo, é corajoso, tem espírito de luta e habilidade para a guerra, além, é claro, de viver nas Missões. Elementos religiosos também podem ser encontrados, pois uma lenda diz que Sepé fora marcado com um lunar ou cruz na testa, representando que ele era o “escolhido de Deus”, se tornando um santo e incorporado às crenças populares. Além disso, questões políticas também fazem parte de sua figura, pois Sepé surge no momento em que se travava uma guerra em defesa da legítima propriedade indígena, sendo o porta-voz da mais famosa frase, que circula por todo o Noroeste gaúcho, facilmente encontrada na música folclórica, em estátuas públicas e na literatura, “esta terra tem dono” (AYDOS, 2004). É nesse contexto, inclusive, que foi aprovado o projeto de lei nº 5.516 de 2005, que incluiu o nome de Sepé Tiaraju no Livro de Heróis da Pátria (BRASIL, 2005).

Dessa forma, Sepé Tiaraju tornou-se um símbolo para os gaúchos, havendo um rio, um município e, no centro da cidade de Santo Ângelo, uma estátua em sua homenagem. A história, no entanto, escrita pelo processo de colonização<sup>4</sup> vivido, apresenta a versão da igreja católica, que se apossou de sua figura, a transformando numa figura de um branco fervorosamente cristão.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> De acordo com Santos e Lucas (2015, p. 38), “a colonização é associada à ocupação de uma terra estrangeira, à sua exploração agrícola, à instalação de colonos. Assim definido o termo “colônia”, o fenômeno data da época grega”. Apesar disso, o fenômeno data da época grega, embora seja mais comumente referir-se às Grandes Navegações, abrangendo aspectos econômicos e culturais, que se renovam no dia a dia.

<sup>5</sup> Há, inclusive, um pedido de canonização de Sepé Tiaraju pela Igreja Católica, baseado na Teologia da Libertação. A proposta, no entanto, não é unânime, pois a própria Companhia de Jesus impõe objeções, tendo em vista inexatidões na biografia de Sepé, conforme apontadas pelo jesuíta Antônio Rabuske (BRUM, 2007), e encara o indígena como um “mártir da fé cristã” (Jornal Correio do Povo, 05/11/2015). Disponível em:

Os jesuítas missioneiros viam os guaranis como seres inferiores, tolos, estúpidos, seres sem alma, e que por isso mesmo necessitavam de muito esforço mental, cujas almas deveriam ser salvas pela crença na religião católica (TREVISAN, 1999). Essa visão não se distancia do colonialismo europeu daquele século, que, para ocupar a terra estrangeira, impôs um processo de assimilação cultural aos povos indígenas, encarando os nativos como inferiores, ao mesmo tempo em que pregava a superioridade do espanhol, e a cultura europeia assim mostra seu caráter homogeneizante (SANTOS; LUCAS, 2015). Nesse processo de exploração e colonização, a cristianização desses povos assumiu um papel *civilizatório*, mas que ignorava a cultura tradicional dos povos nativos (EISENBERG, 2000).

A postura do guarani durante as guerras guaraníticas assume, então, um importante papel simbólico na construção das identidades sulinas, especialmente a do indivíduo *missioneiro*. No entanto, esse papel contrasta com o processo de colonização e exploração experimentado, que acabou inserindo os povos originários brasileiros numa situação de vulnerabilidade étnica que ainda marginaliza e exclui as populações indígenas.

Os europeus nunca encararam os povos indígenas como iguais a si, e não acreditavam que eles teriam as mesmas capacidades e direitos: para eles “[...] os ocupantes desse *Novo Mundo* irrevogavelmente como o Outro, abaixo dos seres humanos, ou naturalmente subordinados aos europeus – e Las Casas nos conta que os recém-chegados os trataram pior do que fossem animais” (HARDT; NEGRI, 2000, p. 133).

Na realidade, pode-se afirmar que as reduções jesuítas foram praticamente um modelo de escravidão travestido de proteção, e a valorização da história indígena passa por um processo de resgate identitário, ao mesmo tempo em que lutam para superar a exclusão social e reconhecer a presença indígena.

O colonialismo experimentado durante séculos acabou se manifestando na forma de exclusão social do indivíduo indígena como uma forma de interdição cultural. “A exclusão é um mecanismo de poder centralizador que consiste em proibir pertencimentos e atributos aos outros” (SOUZA, 2008(b), p. 225).

Os mecanismos de inclusão e exclusão de determinados indivíduos numa sociedade funcionalmente diferenciada acabam gerando uma grande repercussão social, e acabam tendo seus efeitos repercutidos numa inevitável marginalização daquele excluído. A exclusão é uma forma cujo interior (a inclusão) é a oportunidade das pessoas se cuidarem socialmente, e cujo exterior não se delimita. Assim, as pessoas excluídas acabam sendo excluídas também de todo o processo comunicativo (LUHMANN, 2016). No entanto, o programa de direitos humanos do sistema jurídico estabelece um dever ser no sentido de incluir os excluídos – muito embora a própria inclusão só seja possível quando também for possível a exclusão – aceitando que uma inclusão plena no seio social não é suficiente para regular a sociedade, tendo em vista sua inerente complexidade (LUHMANN, 2006).

A situação das comunidades indígenas no Brasil, desde a chegada dos portugueses, tem sido de exclusão, exploração, culminando no massacre da maioria das etnias que existiam e das línguas por elas faladas. Este quadro não foi muito modificado com o passar dos tempos, essas comunidades continuam sendo negadas, apagadas, no interior de nossa sociedade (SOUZA, 2008(b), p. 229).

O indígena, assim, sempre foi excluído, e no que diz respeito à sua identidade cultural, ele não é identificado nem como estrangeiro, nem como um antepassado. O que se percebe é um processo de “apagamento” da identidade indígena nacional, que se manteve ao longo dos séculos, o que acabou os expulsando da própria história do Brasil. A esse respeito:

‘Os portugueses descobriram o Brasil’. Daí se infere que nossos antepassados são os portugueses e o Brasil era apenas uma extensão de terra. ‘Havia’ selvagens arredios que faziam parte da terra e que, ‘descobertos’, foram o objeto da catequese. São, desde o começo, o alvo de um apagamento, não constituem nada em si. Esse é o seu estatuto histórico ‘transparente’: não constam. Há uma ruptura histórica pela qual se passa do índio para o brasileiro através de um ‘salto’ (Orlandi *apud* SOUZA(b), 2008, p. 229).

Os indígenas, são, dessa forma, encarados como os selvagens, selvagens a quem não se pode construir alteridade; o indígena é o excluído, sequer é humano, e o guarani foi sendo humanizado a medida que ia aceitando a fé católica. Essa hierarquia entre raças se manteve mesmo após a proclamação da independência de Portugal, se estendendo a toda a cultura dessas etnias (SOUZA, 2008(b)).

Conseqüentemente, a busca por um novo olhar sobre a história do Brasil e dos povos indígenas deve considerar que houve mais exploração do que benefícios para os povos nativos, o que permite considerar que houve mais exploração do que benefícios para esses povos. Isso permite desencadear maior e melhor reconhecimento da sua cultura, a partir da sua identidade.

## **2 Um resgate histórico-filosófico: o mito do gaúcho missioneiro e o indígena guarani**

Para a construção da identidade, busca-se por características específicas que diferenciem um indivíduo dos demais. A identidade, assim, desde o séc. XIX se torna o centro da produção intelectual moderna. Uma vez identificados os elementos históricos que deram origem ao mito do indivíduo missioneiro, passa-se agora a analisar como esses elementos convergiram até se transformarem em identidade, e qual a impressão que o mito exerce sobre uma sociedade.

O filósofo Gilles Deleuze (2003) irá estudar, assim, a questão da diferença a partir de um questionamento da razão ocidental. Para ele, o sujeito racional da modernidade é portador de uma identidade unificada, que serve para analisar, questionar e compreender a razão ocidental e suas estratégias de dominação enquanto questiona a ideia da representação clássica. Para o filósofo, o problema dessa representação é que ela transforma a diferença ontológica em diferença conceitual, o que leva à fixação de um único sentido para as coisas.

O surgimento da identidade no Ocidente “está inserida numa problemática demarcada por limites teóricos-filosóficos densos” (SOUZA, 2008(a), p. 92), surgidas das discussões entre Heráclito – que sustentava que *o ser-é e não-é* – e Parmênides, que discordava, afirmando que o movimento é uma ilusão dos sentidos, e que o ser é imóvel (SCHÖPKE, 2012). Posteriormente, em Platão se identifica a distinção entre um mundo sensível de um mundo inteligível (ou mundo das Ideias).

Platão desqualifica a relação do Ser com tudo que fugir da ordem e da Ideia Absoluta. Nesse sentido, cabe à razão e não ao mundo dos sensíveis estabelecer o verdadeiro conhecimento. O Ser-É e não pode variar. Portanto, sua diferença não pode existir porque está fora do devir, uma vez que o Ser está fora do tempo (SOUZA, 2008(a), p. 92).

Já para Aristóteles, a identidade e a diferença são questões que se estabelecem entre os seres, realizando uma diferenciação entre o que algo é, a partir do que ele não é, cuidando de estabelecer as diferenças entre gêneros e espécies, e se interessante pela *diferença específica* enquanto algo da substância, e não do ser, como acreditava Platão (SCHÖPKE, 2012).

No mundo moderno, a identidade se tornou instrumento de acesso ao mundo, como produto da consciência de si. Hegel defendia a coexistência da identidade e da diferença. Por outro lado, “[...] a identidade é uma opção, uma construção que põe



determinados limites e não outros” (SANTOS; LUCAS, 2015, p. 149).

Assim, para Deleuze (2006), a representação clássica – e a identidade enquanto um liame dessa representação – vai ajudar a inscrever a diferença no conceito, subordinando-a à identidade. Para tanto, qual o sentido da diferença? Para Deleuze, a diferença pura é uma instância ontológica, um mundo de simulacros, e a representação clássica não daria conta da “diferença em si mesma”, prendendo a diferença em si mesma, na identidade e na semelhança (SCHÖPKE, 2012).

No corpo, a identidade também pode ser percebida por um viés jurídico, uma vez que o direito à uma identidade é uma garantia humana. Todavia, “[...] não é a identidade que é defendida pelo Direito, mas processos de identificação específicos que lhe interessam a ponto de se garantir um estatuto normativo próprio” (SANTOS; LUCAS, 2015, p. 153), prometendo, a seu modo universalização e pertencimento. O problema que surge, nesse momento, é o da homogeneização e da tentativa da identidade de abarcar sob sua manifestação grupos diferentes. Para isso, a criação de um mito pode, assim, representar uma identidade (SANTOS; LUCAS, 2015).

A representação ortodoxa nega uma ontologia à diferença, pelo que, então, se conclui que a diferença é a própria expressão do ser em si (SCHÖPKE, 2012). Mas a diferença, encarada a partir da multiplicidade e singularidade, no entanto, destrói a identidade (DELEUZE, 2006), uma vez que as relações entre os seres humanos são relações entre os diferentes, e não entre o semelhante com o idêntico ou do idêntico com o diferente. Para Deleuze, a diferença guarda relação com a identidade: “a diferença está, portanto, subordinada ao idêntico; ela é segunda com relação à identidade e ao mesmo” (SCHÖPKE, 2012, p. 146).

No Rio Grande do Sul, essa formação da identidade se relaciona intimamente com as Missões Jesuíticas, um período de prosperidade, em que mesmo com a dizimação dos indígenas pelos exércitos de Portugal e Espanha, seus feitos, como referido, se tornaram um legado determinante para a criação dos costumes em

comum e da própria *gauchidade*. Essa identidade é estabelecida a partir dos efeitos que os acontecimentos antigos efetuaram no presente, e a forte impressão que aquilo deixou. No entanto, os fatos não são os mesmos, sendo recontados ao longo da história. Acerca dessa mudança, para Deleuze, a diferença se caracteriza justamente na relação entre uma determinação e um determinado, não existindo o acontecimento *em si*, mas tampouco ser separado dele. “O diferenciador da diferença é exatamente a ideia de que algo não muda sem deixar de ser outra coisa e não encarnará outro acontecimento sem deixar de ser o mesmo” (SCHÖPKE, 2012, p. 147).

A representação pode reduzir a diferença; no entanto, nem mesmo uma representação com grandes limites pode apreender toda a diferença, pois a representação, por melhor que seja, possui apenas um centro de perspectiva (SCHÖPKE, 2012). “Nesse sentido, a história da vida dos indivíduos inscreve-se dentro de uma narração maior que é a história das comunidades, pelo que não é possível levar adiante a existência das pessoas desconhecendo que elas fazem parte dessa narração” (SANTOS; LUCAS, 2015, p. 83).

Como filósofo, Deleuze questiona a divisão como método usado por Platão – estabelecendo a seleção, mas possibilitando uma cópia que se assemelhe ao modelo, como uma pretendente bem fundada e dotada de semelhança – trazendo a questão do mito como um elemento integrante do método, pois a narrativa de uma função constrói um modelo que permite que os diferentes sejam julgados conforme sua participação no modelo mítico. Isso significa dizer que, dentro do não-ser, o não-ser é a diferença, que não se insere na identidade do modelo. (FORNAZARI, 2011).

O que intriga é que descendentes de imigrantes europeus, hoje, se identifiquem como missionários, baseando-se, para tanto, na territorialidade e no patrimônio cultural, enquanto que os indígenas são marginalizados e encaradas como um problema para o Estado. Nas mentes contemporâneas, está esquecido o que representou a empreitada dos guaranis missionários, e a narrativa atual não frisa que o infame Tratado de Madri não levou em

consideração como os habitantes das Missões reagiriam, nem qual seria sua opinião sobre a demarcação, e muito menos que aquelas pessoas se negariam a entregar suas terras (GOLIN, 2014).

Para fortalecer sua identidade e seu pertencimento, discursos inflamados foram feitos pelos guaranis, que afirmavam que não queriam a guerra, mas que defenderiam sua terra, a terra onde nasceram e gostariam de morrer. Esse mesmo discurso, desde o séc. XX vem sendo apropriado e colecionado como parte da cultura gaúcha. O historiador Tau Golin (2014) chega a afirmar que as tropas inimigas dos guaranis eram formadas por poucas tropas regulares e muitos paisanos, ou seja, não militares, que estavam habituados a roubar os rebanhos dos missioneiros, chegando até mesmo a prosseguir com as execuções dos indígenas mesmo após estes terem se rendido.

Golin (2014) prossegue, questionando a identificação regional com a posterior miscigenação e formação de uma nova sociedade, o que acabou por destruir o modo de vida tradicional, levantando a tese de uma possível indianização do cotidiano sulino, que alcançou áreas mais distantes do estado. “Nesse caso, [...] não se trata somente de compreender categorias específicas de identidade ameríndia ou não-ameríndia, mas, sim histórias individuais que desvelam múltiplas maneiras de ser, permanecer e significar o ameríndio, configurando diferentes formas de indianidade” (NUNES, 2014, p. 20-21). Retomando Deleuze, uma contribuição do filósofo é que pensar a diferença requer pensa-la em si mesma “com a condição da destruição radical da identidade dos seres sensíveis, que se distinguem no diferente, e de sua pretensão em possuir uma semelhança em relação a um fundamento” (FORNAZARI, 2011, p. 8-9).

Assim, o historiador, ao não idealizar aquele período, mostra como acontecimentos do passado são utilizados para criar a identidade contemporânea, e o próprio mito do gaúcho criado pela literatura é incentivado pelo Movimento Tradicionalista Gaúcho (GOLIN, 1995). A criação dessa figura mítica do gaúcho missioneiro foi muito importante, no entanto, para a criação de um padrão identitário do povo rio-grandense. Ademais, a identificação

com um ídolo, no caso missioneiro, Sepé Tiaraju, também se torna indispensável para a criação da identidade de um povo. “Essa identificação se intensifica ainda mais na medida em que esta população passa por muitos traumas durante a fase de sua construção” (WAGNER, 2012, p. 4).

Nesse sentido, a modificação radical da figura de Sepé Tiaraju foi obra da arte (música, poesia, literatura), e a história real apenas serviu como um pano de fundo para a criação mítica do personagem. A transformação da imagem de Sepé num mito permite duas observações: inicialmente, esse mito se transforma em algo irreal e inverossímil por parte dos historiadores, que se identificam como os produtores de verdade científica, desmentindo o passado, formado por outras narrativas. Nesse sentido, o próprio discurso do historiador acaba transformando o imaginário social, a partir do mito da neutralidade científica. “Pensar sobre as homenagens a Sepé Tiaraju remete às relações que nós gaúchos estabelecemos com o passado histórico no Rio Grande do Sul e à diversidade de formas com que este passado alimenta o nosso imaginário presente, quando o vivemos como mito” (BRUM, 2007, p. 11). A presença do mito, na razão ocidental, busca uma verdade objetiva e absoluta, e o mito se traduz num princípio de inteligibilidade, satisfazendo a verdade. “Deste modo, os mitos estão vivos em novos ritos, e nossa civilização traz um tempo em que o passado e o futuro se organizam num contínuo, através da utopia de um velho/novo mundo” (ROCHA, 2006, p. 58).

O mito vai buscar preencher as lacunas entre passado e presente, e no caso do passado missioneiro e sua apropriação, serve para refletir acerca das relações estabelecidas entre o passado e a identidade do povo gaúcho. “A ‘construção’ de uma consciência histórica a ser internalizada se relaciona a um trabalho de concepção do mito enquanto gerador de crenças e catalisador de uma verdade passada a ser vivida no presente” (BRUM, 2007, p. 19). O mito ajuda a criar a identidade de um povo que, de outras formas, talvez não tivesse consciência de seu pertencimento, seja devido aos conflitos, como guerras e as sucessivas mudanças de

posse do território gaúcho, ou descaso das autoridades políticas do centro do país (WAGNER, 2012).

Nesse sentido, o mito guarani e a própria lenda de Sepé Tiaraju, pode ser tomada como um espaço no qual os habitantes da região podem vislumbrar a construção de sua história e sejam tomados por uma consciência de uma trajetória em comum, trajetória essa que é legitimada pela história e que produz uma identidade coletiva.

### **3 Identidade, cultura e direito: conflitos entre as cosmovisões indígena e a não-indígena de territorialidade**

Desde a colonização do que corresponde ao atual território brasileiro, os povos indígenas foram sendo despojados de suas terras e submetidos a um processo de aculturação e assimilação da cultura branca e europeia (quando não são, simplesmente, destruídos). A consequência desse processo foram massacres, abandonos de territórios e um reconhecimento equivocado da sua cultura. Neste ínterim, a legislação nacional pouco preocupou-se com a política indigenista, e quando o fez, foi de forma imprecisa. Apenas a partir da Constituição de 1988 houve uma pequena alteração nesse cenário, voltando-se para o direito dos povos nativos no sentido de reconhecer sua pluralidade, permitindo o estabelecimento de um novo paradigma para pensar os direitos desses povos, reconhecendo sua grande luta pelo reconhecimento.

Historicamente, o Estado sempre teve dificuldades em estabelecer a forma de tratamento dos povos indígenas, de forma que a legislação acabou atendendo aos interesses da classe dominante, não incluindo o direito à terra, cultura e representação nas leis, enfim, a própria autonomia dos povos indígenas entre os direitos juridicamente reconhecidos (PARAÍSO, 2010). De outra banda, muito embora alguns direitos fossem reconhecidos na teoria, careciam de aplicabilidade prática, pois “são inúmeras assim as cartas régias, leis, alvarás e regimentos que afirmam

expressamente a liberdade do gentio, ao mesmo tempo em que abrem toda sorte de subterfúgio e de recursos para legitimar a escravidão” (CORDEIRO, 1999, p. 28).

A versão mais contada é que os brancos europeus *descobriram* o Brasil, enquanto outras variantes relativizam essa versão, dizendo que o *descobrimento*, na realidade, foi uma *invasão*. Outros discursos ainda encaram os povos indígenas como primitivos, como se tivessem “parado no tempo” devido à ausência de contato com o branco. Essas afirmações não se sustentam quando se analisa a importância que a tradição oral ainda compõe a formação cultural de diferentes povos indígenas, o que dificulta um processo de diferenciação da formação da identidade dos seus membros (FREITAS, 2012).

O *indigenato*, instituição jurídica que remonta aos tempos da Colônia, reservava o direito dos indígenas como senhores das terras outorgadas a particulares (SILVA, 2014). Legislações semelhantes, desde os tempos de Brasil Colônia e Imperial não reconheciam a pessoa do indígena, e promoveram seu desaparecimento físico e cultural.

Em âmbito jurídico, outro movimento legal de destaque foi a criação do Estatuto do Índio pela Lei nº 6.001 de 19.12.1973, que buscou regulamentar a relação entre os povos indígenas e o Estado, dando continuidade à visão integracionista, eis que “[...] a situação jurídica dos índios e silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressivamente e harmoniosamente, à comunidade nacional” (BRASIL, 1973). Uma clara contradição pode ser encontrada, uma vez que o Estatuto faz menção à uma *integração progressiva* dos indígenas à comunidade nacional ao mesmo tempo em que, presumidamente, se dedique a *preservar a cultura* desses povos. Disso, o que se pode concluir é a evidente submissão dos povos nativos à cultura hegemônica eurocêntrica. Além disso, a Lei ainda dividia os povos indígenas em categorias conforme seu grau de contato com a sociedade *civilizada*, sendo essas categorias as de povos isolados, em vias de integração e integrados, forçando o

indígena a *optar* entre integração, assimilação ou a extinção (NASCIMENTO, 2013).

Os elementos assimilacionistas fizeram parte da política dos órgãos indigenistas oficiais, que colocaram em prática ações no sentido de associar o destino das populações tribais ao da sociedade nacional. Porém, a partir da Constituição de 1988, com as garantias de seus direitos, os indígenas ‘reapareceram’. De acordo com o Censo Demográfico de 2010, já referido, o Brasil teve um aumento do número de índios. Ainda, surgiram vários movimentos e ações no sentido de retomada de seus territórios ou de manutenção daquele existente (NASCIMENTO, 2013, p. 152).

A Constituição Federal de 1988 surgiu no contexto de fim da Ditadura Militar brasileira e redemocratização do país, possuindo um caráter de reconhecimento de direitos e garantias aos povos indígenas, invertendo o padrão das legislações precedentes ao promover a cultura e respeitar a diversidade cultural. Para tanto, seguiu um ciclo de *constitucionalismo multicultural* na América Latina, que abrangeu os textos constitucionais dos anos entre 1982 e 1988, e foi marcado pela emergência do multiculturalismo e demandas dos povos nativos (FORNASIER; SILVA, 2016). Em seu texto, retirou o instituto da tutela e os pressupostos integracionistas do Estatuto do Índio de 1973<sup>6</sup> e reconheceu a capacidade processual, de forma que os indígenas pudessem defender os seus direitos, cuja competência pra julgamento passou a ser da Justiça Federal (ARAÚJO; LEITÃO, 2002, p. 23).

Em 2002, Código Civil eliminou a capacidade relativa dos indígenas, que existia no Código Civil de 1916 e o Congresso Nacional aprovou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) Sobre Povos Indígenas e Tribais de 1989.

---

<sup>6</sup> Apesar da evidente mudança de caráter nas relações com os povos indígenas, o Estatuto do Índio de 1973 ainda continua em vigor.

Além disso, em 2008, foi promulgada a lei nº 11.645, que institui a obrigatoriedade do ensino de história e culturas indígenas nas escolas de educação básica (BRASIL, 2008), alterando as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a fim de inserir também o ensino das culturas indígenas no currículo escolar (BRASIL, 2004).

Superada a política integracionista do Estatuto do Índio, que o distinguia da sociedade nacional,<sup>7</sup> o Brasil, atualmente, adota a política de autodeclaração como ferramenta de reconhecimento da identidade e identificação de pertencimento a determinado grupo ou etnia.

[...] O sentimento de pertinência a uma comunidade indígena é que identifica o índio. A dizer é índio quem se sente índio. Essa autoidentificação, que se funda no sentimento da pertinência a uma comunidade indígena, e a manutenção dessa identidade étnica, fundada na continuidade histórica do passado pré-colombiano que reproduz a mesma cultura, constituem o critério fundamental para a identificação do índio brasileiro. Essa permanência em si mesma, embora interagindo um grupo com outros, é que lhe dá a continuidade étnica identificadora (SILVA, 2014, p. 870).

Isso permite reconhecer que a cultura dos povos indígenas não é estática, e a identidade étnica se sobressai na reprodução cultural. “[...] Sempre haverá mudanças e, assim, a cultura indígena, como qualquer outra, é constantemente reproduzida, não igual a si mesma” (SILVA, 2014, p. 870-871).

O ideal integracionista mantido na legislação brasileira até 1988 não reconhecia culturas diferentes, pois encarava o Brasil

---

<sup>7</sup> Art. 3º do Estatuto do Índio: “[...] todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (BRASIL, 1973).



como uma única nação, composta por um só povo. Isso permitia a aculturação dos povos indígenas com base no progresso e desenvolvimento social e econômico, inferiorizando grupos encarados como arcaicos ou minoritários (TOURAINÉ, 1997).

O reconhecimento de uma sociedade plural, como intencionado na Constituição de 1988 depende, no entanto, não apenas do respeito das diversas culturas que compõem o Estado brasileiro, mas também em dar condições para que essas mesmas culturas possam ser preservadas e reproduzidas. Nesse contexto, a identidade do indivíduo indígena se torna um agente político, ancorado na ideia de emancipação.

De acordo com o Censo 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), a população indígena no país aumentou 205% em relação à década de 1990,<sup>8</sup> quando foi realizado o primeiro levantamento. Esse aumento se deve não apenas ao aumento da taxa de natalidade, mas sim, a um processo de etnogênese, marcado pela reconstrução da identidade das comunidades indígenas, em que há “[...] mudança na identificação de populações, que antes se autorreferiam de outra forma, e agora se reconhecem como indígenas” (FREITAS, 2012, p. 100).

Para Eduardo Viveiros de Castro (2006), a questão em torno da identidade indígena ultrapassa os limites antropológicos e se coloca como uma questão jurídica ou política. Ele questiona a dificuldade em se definir quem é o indígena no Brasil, e como fazer tal demarcação sem que ela seja oposta ao ser brasileiro. Para Nilson Almino de Freitas (2012, p. 104) esse processo ainda é dificultado pelo patriotismo, que “[...] também surge como valor, já que o “brasileiro” está sendo “ameaçado” de perder “quase a totalidade do território” em benefício do “índio inventado” por antropólogos e ONGs”.

---

<sup>8</sup> Segundo o Censo realizado em 2010, o Brasil possui 869,9 mil indígenas em seu território, sendo 817,9 mil autodeclarados indígenas pelos quesitos de cor ou raça, e 78,9 mil declarados indígenas pelas tradições e costumes. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas\\_gerais\\_indigenas/default\\_caracteristicas\\_gerais\\_indigenas.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_gerais_indigenas/default_caracteristicas_gerais_indigenas.shtm)>. Acesso em: 11 fev. 2017.

A partir desse discurso, o que se percebe é que, no campo jurídico, a identidade integra a discussão em torno do exercício da cultura dos povos indígenas especialmente no que concerne à demarcação de terras indígenas, sob o enfoque cultural da cosmovisão da *Mãe Terra* e a íntima relação que esses povos possuem com a terra. No entanto, ainda predominam discursos, de não especialistas destaca-se, que defendem que o “índio natural” deve se restringir à sua “reserva” territorial. “Apesar do discurso do aceite da miscigenação, ao índio é destinado um espaço territorial próprio, o qual faz fronteira com o espaço dos ‘brancos’” (FREITAS, 2012, p. 107-108).

A terra brasileira, com a chegada dos europeus, foi sendo dividida entre esses, em detrimento dos povos indígenas, como nas sesmarias, na colonização, no arrendamento e em títulos de posse guiados por interesses econômicos. Aos indígenas, restou aldeamento e delimitação de seu espaço territorial.

Para os indígenas, a terra é cheia de significados culturais, vista como um espaço onde se desenvolve a vida integrada com todo o meio ambiente natural e cultural, concepção bem diferente da sociedade não-indígena capitalista, que permite a privatização e exploração da terra (SILVA, 2014).

A terra é essencial para a manutenção das culturas indígenas, e conflitos por causa dela levam a abusos cometidos contra os povos indígenas. Na Constituição de 1988, as terras tradicionalmente ocupadas são “[...] inalienáveis, indisponíveis e os direitos sobre elas, imprescindíveis” (art. 231, §4º), o que representou um marco de transição legislativa para os povos indígenas, pois compete à União a demarcação e proteção. Por *terras tradicionalmente ocupadas*, compreende o art. 231, § 1º ainda da Constituição que são as terras “[...] habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessárias a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (BRASIL, 1988).

Relacionada a essa disposição constitucional, tramita no Congresso Nacional a Proposta de Emenda à Constituição (PEC)

215, que tem por objetivo retirar do poder executivo a responsabilidade acerca da demarcação de terras indígenas, passando a ser uma atribuição do Congresso Nacional. Para as entidades indígenas, no entanto, a aprovação dessa PEC traria benefícios apenas para os ruralistas. Além da PEC 215, também tramitam outros projetos de lei que atacam direitos indígenas, especialmente no que concerne ao reconhecimento do *marco temporal* de ocupação das terras indígenas como sendo a Constituição de 1988 (CIMI, 2015).

O caráter das propostas de alteração da legislação em vigor leva a admitir que o reconhecimento da pluralidade do Estado brasileiro ainda é obstruído pelo pensamento colonialista que perpassa a sociedade, o que impede que as culturas indígenas sejam vistas com toda sua riqueza.

Dessa relação de ancestralidade que o indígena mantém com a terra, a criação da aldeia indígena *Tekoá koenju* (Aldeia Alvorecer), no município de São Miguel das Missões, no Noroeste do Rio Grande do Sul simbolizou um retorno dos *Mbyá* Guarani à região das Missões, após o massacre sofrido durante as citadas guerras guaranílicas. A Aldeia foi criada pelo Decreto 40.483 de 30 de novembro de 2000, e possui 235,6 hectares, distante cerca de 25 quilometro do município de São Miguel das Missões, e conta atualmente com cerca de mais de 200 habitantes que vivem do artesanato comercializado principalmente junto ao Parque Histórico de São Miguel Arcanjo.

A delimitação do espaço, principalmente através de cercas de arame, no entanto, é pequena para as necessidades do grupo, e, na busca principalmente por materiais para o artesanato ou por uma caça que atravessou a cerca, os *Mbyá* Guarani da redução se tornam *invasores* das propriedades privadas do entorno. Os guaranis, no entanto, não veem esses atos como invasão. A cosmovisão indígena, como referido, tem uma relação diferente com a terra, e para Floriano Romeu, um antigo cacique da Aldeia, os animais foram criados pelos Deuses, e portanto, a caça deve ser livre, independentemente se esses animais estão dentro ou fora da reserva, já que, sendo tudo criação dos Deuses, não há a

necessidade da imposição de divisas, sendo o acesso aos recursos naturais livres a todos (VENTURINI, 2009).

O indígena encara o meio ambiente de uma maneira diversa do não-indígena, não como um recurso a ser espoliado, dominado e sujeitado às vontades humanas, como leva a crer a tradição ocidental, mas sim, como um elemento que forma a própria humanidade, sendo o destino do homem o mesmo destino da terra (CATAFESTO; DUTRA; SEGARRA, 2014). “A terra é condição de possibilidade de sua cultura, é existencialidade mais de que instrumento. Não é apenas um local para cultivo, não é propriedade privada, é o lugar onde a vida de sua comunidade acontece de fato” (SANTOS; LUCAS, 2015, p. 168).

Nesse contexto, os conflitos se caracterizam pelo empasse entre direito cultural e direito estatal. Para resolver a questão que envolve ordens jurídicas diferentes, Marcelo Neves (2009) propõe a teoria do transconstitucionalismo, pela qual demonstra que o diálogo entre ordens jurídicas distantes é mais importante que a imposição de uma ordem sobre outra. Para Neves (2014, p. 217), “o transconstitucionalismo envolve também a relação problemática entre as ordens jurídicas estatais e as ordens extraestatais de coletividades nativas, cujos pressupostos antropológico-culturais não se compatibilizam com o modelo de constitucionalismo do Estado”.

Dessa forma, o que se assevera é a necessidade de um diálogo entre essas ordens jurídicas, valorizando o direito da cultura do povo indígena *Mbyá* guarani, pois, o que se pode observar no cenário atual, “o Estado deixou de ser um *locus* privilegiado de solução de problemas constitucionais. Embora fundamental e indispensável, é apenas um dos diversos *loci* em cooperação e concorrência na busca do tratamento desses problemas” (NEVES, 2014, p. 226). Assim, o transconstitucionalismo emerge como uma alternativa para articular uma resolução dos conflitos em que as ordens interajam entre si, solucionando o problema existente.

Ainda para o autor, quando diversas instituições da ordem jurídica constitucional se chocam, é necessário tolerância e aprendizado, não castrando o desenvolvimento de instrumentos

alternativos, sempre priorizando o diálogo construtivo, com uma postura cauteosa e prudente, em detrimento da integração. “Essa postura limitada de integração e de afirmação da autonomia institucional das comunidades no modelo constitucional brasileiro fortifica a probabilidade de colisões entre a ordem jurídica estatal brasileira e as ordens normativas das comunidades indígenas” (NEVES, 2009, p. 219).

Nesse sentido, vale ressaltar que a busca do mito guarani da *terra sem males* continua sendo o objetivo do povo *Mbyá* Guarani na *Tekoá koenju*. Essa busca, no entanto, é freada pelo modelo econômico adotado no Brasil, vez que a cosmovisão indígena que envolve a territorialidade e o uso dos recursos naturais não corresponde aos ideais liberais de propriedade.

A relação entre os indígenas e a natureza é uma relação de harmonia e dependência. A mesma sensação é experimentada no indivíduo missioneiro e no próprio gaúcho a partir dessa ligação ancestral com a terra.

“Associado a isso, um lugar ou sentimento de pertença é fundamental. O “ser” é ao mesmo tempo um estar e um não-ser, pois, por mais que pareça contraditório, é um movimento situacional, efêmero e mutante que se desterritorializa e se territorializa todo tempo, como diria Viveiros de Castro” (FREITAS, 2012, p. 108).

Dessa forma, a maneira pela qual o mito guarani é encarada hoje, apenas projetou uma imagem desse grupo étnico de maneira superficial. A cultura guarani se tornou uma identidade virtual, mas que nasce de um estereótipo e é “folclorizada”. Sepé Tiaraju é a máxima representação dessa imagem, e o guarani se torna o diferente, o exótico, um outro estigmatizado e transformado em folclore (FREITAS, 2012).

## CONCLUSÃO

Os povos indígenas possuem uma organização própria e uma mundividência da terra e acesso aos bens naturais diferente dos povos não-indígenas. Para eles, prevalece uma visão comunitária de todo o ambiente que os cerca, diferenciando-se, por esse motivo, das modernas concepções de direito, que permite a propriedade privada da terra e dos bens que estão sobre ela.

Essa diferença na forma como encarar o mundo acaba sendo a geradora de conflitos cotidianos entre indígenas e não-indígenas, especialmente no que diz respeito aos bens naturais para produção do artesanato e caça para alimentação, assim como ocorre com o povo *Mbyá* Guarani da *Tekoá koenju*, em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul. Com o argumento de cessar conflitos, o Estado brasileiro tem criado direitos indigenistas, com um viés fortemente integracionista, dificultando um diálogo intercultural, predominando o diálogo dominante do colonizador, causando um reconhecimento equivocado dos povos indígenas, desde a chegada dos europeus até a atualidade, demonstrando que a narrativa colonizadora ultrapassou os séculos e ainda é a predominante no que diz respeito à maneira como esses povos são tratados, não apenas pela legislação integracionista, mas também pela própria cultura geral.

A situação se torna mais delicada quando se considera que próximo onde está localizada a *Tekoá koenju*, no passado, padres jesuítas espanhóis realizaram um extensivo trabalho de catequização dos povos guaranis residentes na região, servindo à Coroa espanhola como uma ferramenta para garantir a ocupação das terras desabitadas. Destaca-se, apenas, que os indígenas não aceitaram a catequização passivamente, mas sim, se deixaram serem levados para as reduções de forma consciente, uma vez que essa se apresentava como a melhor alternativa tendo em vista os constantes ataques dos bandeirantes paulistas e dos *encomienderos* espanhóis, que escravizavam os guaranis. Desta forma, a melhor alternativa para evitarem a escravidão, foi a vida reduzida, isto é, nas reduções, entrando em contato com a cultura europeia, ao

mesmo tempo em que conservava parte da sua própria cultura, como é possível ver nos registros arquitetônicos da época.

O modelo econômico e jurídico no Brasil, ao desconsiderar a cultura ameríndia, forçando a imposição da cultura europeia, se torna uma espécie de entrave para alcançar o ideal da *terra sem males*, que é o objetivo da busca do povo guarani. História, antropologia e etnografia convergem, a partir dessa busca, para a criação da identidade do sujeito missioneiro, marcada por uma *indianidade*, onde os atos dos antigos guaranis reduzidos são cantados ao longo da história.

Relegados à margem da história, o passado é pouco valorizado, faltam estudos sobre o tema na região, ao mesmo tempo em que se questiona se o fator da etnicidade não seria apenas uma criação colonial para localizar a alteridade, enquanto se questiona se essa própria etnicidade provém de critério políticos, jurídicos ou a partir da origem comum (NUNES, 2014).

Dessa forma, os povos indígenas encontram percalços para a plena efetivação da sua cultura, sendo a eles impostos a vivência em espaços limitados, que não tem a capacidade de prover todas as suas necessidades e manter seus aspectos culturais. A isso, acrescenta-se a criação de uma figura mitológica do gaúcho missioneiro, a partir dos feitos dos antepassados dos guaranis, figura essa que constantemente é vendida, habitando o inconsciente social do povo sulista, ao mesmo tempo em que os guaranis, hoje, são encarados apenas como barreiras ao desenvolvimento do Estado, resultado do atraso na preocupação de estabelecer políticas para os indígenas no país, o que dificulta o estabelecimento de um *lugar* para o *índio* na sociedade moderna.

Alguns modelos teóricos podem apresentar uma outra alternativa para a resolução de tais conflitos, com fins de produzir uma convivência mais pacífica, como é o caso do transconstitucionalismo, que se apresenta como uma possível fonte de abertura de diálogo entre indígenas e não-indígenas, ultrapassando a mera lei positivada para agregar elementos culturais que são importantes para a solução de tais conflitos, sem

desconsiderar que as duas partes dessa relação são, historicamente, desiguais.

Esta pesquisa buscou identificar formas de estabelecer um diálogo entre culturas tão diferentes, especialmente para que os não-indígenas reconheçam a importância do acesso à terra e bens naturais dos indígenas, como um elemento indispensável para continuar sua existência cultural e física. Revisitar conceitos de etnicidade mantendo o foco no aspecto legal, nesse contexto, possui grande valor, pois se relaciona com o próprio reconhecimento e afirmação étnica dos povos indígenas, questões sensíveis às narrativas biográficas, e constantemente negligenciadas pelo aparato jurídico estatal.

Nesse sentido, a produção jurídica nacional não deve persistir num projeto de *desindianização*, forçando a uma (re)configuração de identidade e pertencimento, mas sim, considerar a subjetividade e as diversas experiências em torno da etnicidade Guarani e da própria identidade sulina, para fortalecer a alteridade do *outro*, compreendendo o povo guarani como um sujeito histórico. Esse posicionamento não se restringe apenas à uma compreensão das categorias das identidades indígenas ou não-indígenas, mas também em reconhecimento das histórias individuais que compõe o indígena americano, reconhecendo também a necessidade de um olhar guarani, que permita que o indígena se insira na história, mas sem destruir a sociedade do outro, em todas as suas formas de indianidade.

## REFERÊNCIAS

AYDOS, Valéria. A invenção do mito de Sepé Tiaraju na Romaria da Terra. **Debates do NER**. Ano 5, n. 5, p. 31-56. Jun./2004. Disponível em:

<[http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36942383/AYDOS\\_A\\_invencao\\_do\\_mito\\_de\\_Sepe\\_Tiaraju\\_na\\_Romaria\\_da\\_Terra.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1487093864&Signature=jy4g7hFuHCKCkZF%2FYqLdx](http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36942383/AYDOS_A_invencao_do_mito_de_Sepe_Tiaraju_na_Romaria_da_Terra.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1487093864&Signature=jy4g7hFuHCKCkZF%2FYqLdx)



Y1Rr0I%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DA\_Invencao\_do\_Mito\_de\_Sepe\_Tiaraju\_na\_Ro.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2017.

ARAÚJO, Ana Valéria; LEITÃO, Sergio. **Direitos indígenas: avanços e impasses pós-1988.** Disponível em: <<http://laced.etc.br/site/arquivos/02-Alem-da-tutela.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guarani: índios do Sul - religião, resistência e adaptação. **Estud. av.** São Paulo, v. 4, n. 10, p. 53-90. Dez. 1990. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141990000300004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 09 fev. 2017.

BRASIL. **Lei nº. 6.001, de 19.12.1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm)>. Acesso em: 08 fev. 2017.

\_\_\_\_\_. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 06 fev. 2017.

\_\_\_\_\_. **Ministério da Educação.** Resolução CNE/CP n.º 1. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para o Curso de Graduação em Pedagogia, licenciatura. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcp01\\_06.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcp01_06.pdf)>. Acesso em: 12 fev. 2017.

\_\_\_\_\_. **Comissão de Educação e Cultura.** Projeto de Lei nº 5.516/2005. Inscreve o nome de Sepé Tiaraju no Livro dos Heróis da Pátria. Disponível em: <[http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarinteg](http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarinteg)>

rajsessionid=1B63798AAA72C9D62F3A2A7DE02F4074.node2?codteor=394274&filename=Avulso+-PL+5516/2005>. Acesso em: 10 fev. 2017.

\_\_\_\_\_. **Presidência da República**. Lei nº 11.645. estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm)>. Acesso em: 12 fev. 2017.

BRUM, Ceres Karam. **O mito de Sepé Tiaraju**: etnografia de uma comemoração. *Redes*. Santa Cruz do Sul. v. 12, n. 3, p. 5-20. Set./Dez. 2007. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/redes/article/view/420/260>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

CATAFESTO, José Otávio; DUTRA, Eduardo Hernandes; SEGARRA, Josep Juan. O que pode a antropologia no desafio pela terra na Região das Missões Jesuíticoguarani do Rio Grande do Sul? Uma perspectiva crítica partindo do filme *Te-rresafio*. O desafio pela terra. **38º Encontro Anual da ANPOCS**. Disponível em: <[http://www.ufrgs.br/temas/artigos/2014\\_o\\_que\\_pode\\_a\\_antropologia.pdf](http://www.ufrgs.br/temas/artigos/2014_o_que_pode_a_antropologia.pdf)>. Acesso em: 15 fev. 2017.

CATEN, Odécio Tem. **Forma(s) de governo das Reduções Guaranis**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003.

CIMI. **PEC 215. Ameaça aos Direitos dos Povos Indígenas, Quilombolas e Meio Ambiente**. Cartilha 2 edição-atualizada. 2015. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/pec2015/cartilha.pdf>>. Acesso em: 1º fev. 2017.

CORDEIRO, Enio. **Política Indigenista Brasileira e Promoção Internacional dos Direitos das Populações Indígenas**. Brasília:

Instituto Rio Branco; Fundação Alexandre Gusmão; Centro de Estados Estratégicos, 1999.

CUSTÓDIO, Luiz Antonio Bolcato. Missões Jesuíticas: arquitetura e urbanismo. **Memorial do Rio Grande do Sul**. Caderno de História, nº 21. Disponível em: < <http://www.igtf.rs.gov.br/wp-content/uploads/2012/05/As-Miss%C3%B5es-Jesu%C3%ADticas-Arquitetura-e-Urbanismo.pdf>>. Acesso em: 08 fev. 2017.

DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. **Diferença e repetição**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000.

DECKMANN FLECK, Eliane Cristina. O domínio das almas e o controle dos corpos - estratégias Jesuíticas para o "Viver em redução" (Província Jesuítica do Paraguai, século XVII). **Universum**. v. 22, n. 2, p. 70-87, 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-23762007000200006](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762007000200006)>. Acesso em> 09 fev. 017.

FORNASIER, Mateus de Oliveira; SILVA, Thiago dos Santos. Pluralismo jurídico e integração: ordens indígenas na América Latina e Neoconstitucionalismo. **Revista Direito Público**. v. 12, p. 33-59, 2016.

FORNAZARI, Sandro Kobol. A crítica deleuziana ao primado da identidade em Aristóteles e em Platão. **Revista de Filosofia Trans/Form/Ação**. v. 34, n. 2, p. 3-20, Marília, 2011. Disponível em:

<<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/1554/1345>>. Acesso em: 15 fev. 2017.

FREITAS, Nilson Almino de. O índio, o “oportunista” e o estar no Brasil: tensões, interesses e análise sobre identidade na mídia e a profissão do antropólogo. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza. v. 43, n. 2, p. 98-116. Jul./Dez., 2012.

GOLIN, Luiz Carlos Tau. Reflexos entre o gaúcho real e o inventado. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto. (coord.). **NÓS, os gaúchos**. 3ª ed. Porto Alegre: UFRGS, 1995.

\_\_\_\_\_. **A Guerra Guaranítica: o levante indígena que desafiou Portugal e Espanha**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Características Gerais dos Indígenas: resultados do Universo, 2010**. [On-line]. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas\\_gerais\\_indigenas/default\\_caracteristicas\\_gerais\\_indigenas.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_gerais_indigenas/default_caracteristicas_gerais_indigenas.shtm)>. Acesso em: 11 fev. 2017.

LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad**. Ciudad de Mexico: Universidad Iberoamericana, 2006.

\_\_\_\_\_. **O direito da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

MALLMANN, Alfeu Nilson. **Retrato sem retoque das Missões Guaranis**. Porto Alegre, RS: Martins Livreiro: 1986.

NASCIMENTO, José Antonio Moraes do. História e cultura indígena na sala de aula. **Revista Latino-Americana de História**. v. 2, n. 6, p. 150-170, 2013.

NETO, Miranda. **A utopia possível: missões jesuíticas em Guairá, Itatim e Tape, 1609-1767, e seu suporte econômico-ecológico**. Brasília: FUNAG, 2012.

NEUMANN, Eduardo Santos. Escrita e memória indígena nas reduções guaranis: século XVIII. **Métis: história & cultura (UCS)**. v. 6, p. 45-64, 2007.

\_\_\_\_\_. De letra de índio: cultura escrita e memória indígena nas reduções do Paraguai. **Varia História**, v. 41, p. 177-196, 2009.

NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. (Não) Solucionando problemas constitucionais: Transconstitucionalismo além de colisões. **Lua Nova**, v. 93, p. 201-232, 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n93/08.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2017.

NUNES, Rojane Brum. **Charruas e Guarani-missioneiros no Uruguai e no sul do Brasil: a etnicidade enquanto experiência**. In: *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Natal - RN, 2014. Disponível em: <[http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402012570\\_ARQUIVO\\_artigo29RBA.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402012570_ARQUIVO_artigo29RBA.pdf)>. Acesso em: 13 fev. 2017.

PARAISO, Maria Hilda B. Construindo o Estado da exclusão: os índios brasileiros e a constituição de 1824. **CLIO: Revista de Pesquisa Histórica**. n. 28.2 (2010). Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/view/122>>. Acesso em: 11 fev. 2017.

QUEVEDO, Júlio. **Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata**. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

ROCHA, Marisa Lopes. Identidade e diferença em movimento: ressonâncias na obra de Deleuze. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**. v. 18, n. 2, p. 57-68. Jul./Dez. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v18n2/v18n2a05.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2017.

SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Doglas Cesar. **A (in)diferença no direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 37. ed. rev. e atualizada. São Paulo: Malheiros, 2014.

SOUZA, Antônio Vital Menezes de. **A expressão da diferença nas tensões da identidade**. *Revista Fórum Identidades*. vol. 4, ano 2, p. 91-101. Jul./Dez., 2008(a).

SOUZA, Renata Adriana de. O exercício do poder e a exclusão de indivíduos e de línguas da sociedade brasileira. **Acta Scientiarum. Language and Culture**. v. 30, n. 2, p. 225-312 2008(b). Disponível em: <<http://eduem.uem.br/ojs/index.php/ActaSciLangCult/article/view/477/477>>. Acesso em: 13 fev. 2017.

SCHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

TREVISAN, Armindo. **Um barroco indígena**. In: TAVARES, Eduardo (org.). *Missões*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

TOURAINÉ, Alain. **Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes**. Petrópolis: Vozes, 1999.

VENTURINI, Sérgio. **Índios nas Missões**: antes, durante e depois dos Jesuítas. Porto Alegre, RS: Martins Livreiro, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. Entrevista originalmente publicada no livro **Povos Indígenas no Brasil**, disponível *on-line*. Ago./2006

Disponível em:

<[https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf)>. Acesso em: 1º fev. 2017.

WAGNER, Claudia Raquel. O mito do gaúcho e sua desconstrução em *O Continente*: uma análise do personagem Capitão Rodrigo Cambará. **Revista dEsEnrEdos**. n. 13, ano IV. Teresina. Abr./Mai./Jun., 2012. Disponível em:

<[http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/13\\_-\\_artigo\\_-\\_claudia\\_wagner.pdf](http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/13_-_artigo_-_claudia_wagner.pdf)>. Acesso em: 15 fev. 2017.