



CONTRIBUIÇÕES HISTÓRICAS, JURÍDICAS E ANTROPOLÓGICAS AOS DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS A PARTIR DOS PROCESSOS DE LUTA DO POVO GUARANI

HISTORICAL, LEGAL AND ANTHROPOLOGICAL CONTRIBUTIONS TO INDIGENOUS TERRITORIAL RIGHTS FROM GUARANI PEOPLE'S PROCESSES OF STRUGGLE

Adriana Biller Aparicio*

Resumo: O artigo trata da mudança de paradigma da política indigenista e aponta a necessidade de produção de um novo olhar ao tema, considerando a história, cultura e processos de luta do Povo Guarani. A partir da Constituição Federal de 1988 e da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (Convenção n. 169 da OIT) entende-se que é preciso o desenvolvimento de estudos interdisciplinares para contribuir com os processos de demarcação e reconhecimento dos territórios indígenas pelo Estado brasileiro. Com a metodologia dedutiva, e revisão bibliográfica e documental apresenta, em primeiro lugar, a historicidade da categoria “terra indígena”. Após, aborda as demandas indígenas no contexto das identidades étnicas com base no pluralismo jurídico. Em seguida, trata da territorialidade Guarani, sua história e processos de luta visando contribuir com uma visão contemporânea aos direitos territoriais indígenas. Ao final, verifica que somente com base em uma perspectiva teórico-crítica, aportes interdisciplinares e com o protagonismo indígena é possível avançar nos direitos territoriais de acordo com as normativas vigentes.

Palavras-chave: Antropologia Jurídica; direitos indígenas; direitos étnico-culturais; território indígena; Povo Guarani.

Abstract: The article deals with the paradigm change in indigenous politics and points out the need to produce a new look at this topic, considering the history, culture and struggle processes of the Guarani People. After the Federal Constitution of 1988 and Convention n. 169 of the International Labor Organization (ILO Convention n. 169) it is understood that the development

*Doutora e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Direitos Humanos, Interculturalidade e Desenvolvimento pela Universidade Pablo de Olavide de Sevilha (Espanha). Graduada em Direito pela Universidade de São Paulo (USP). É fundadora do Grupo de Pesquisa em Antropologia Jurídica da UFSC, integra o Observatório de Justiça Ecológica (OJE/USFC). Realizou estudos pós-doutorais no Centro de Estudos Constitucionais da Universidade de Talca (Chile), com bolsa do CNPq. E-mail: adrianainvestiga@gmail.com





of interdisciplinary studies is necessary to contribute to the processes of demarcation and recognition of indigenous territories by the Brazilian State. Throughout deductive methodology, and bibliographic and documentary review, it presents, firstly, the historicity of the category “indigenous land”. Afterwards, it addresses indigenous demands in the context of ethnic identities based on legal pluralism. Then, it deals with Guarani territoriality, its history and struggle processes aiming to contribute with a contemporary vision of indigenous territorial rights. In the end, it verifies that only based on a theoretical-critical perspective, interdisciplinary contributions and with indigenous protagonism is it possible to advance territorial rights in accordance with current regulations.

Keywords: Legal Anthropology; indigenous rights; ethnic-cultural rights; indigenous territory; Guarani people.

1 INTRODUÇÃO:

O artigo trata da mudança de paradigma da política indigenista e da conceitualização de terra indígena e evidencia a necessidade de produção de um olhar contemporâneo para o tema, considerando; em especial, a história e cultura do Povo Guarani e seus contínuos processos de luta bem como a efetivação dos direitos territoriais indígenas dentro das normativas pátrias e internacionais vigentes.

Os Guarani foram chamados de “primeiros povos do contato” porque se encontravam na costa sul brasileira logo no início da colonização. Passaram por inúmeras práticas de subalternização, mas não deixaram de existir enquanto grupo étnico e sempre tiveram resistência à tentativa de assimilação, como demonstra a historiografia mais atual, como a desenvolvida por John Manuel Monteiro, a ser aqui utilizada.

Considerando que os direitos indígenas na atualidade não devem mais ser pensados em uma perspectiva assimilacionista, em especial a partir da Constituição Federal de 1988 e da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (Convenção n. 169 da OIT), entende-se que é preciso o desenvolvimento de estudos interdisciplinares, sobretudo entre direito, história e antropologia para se pensar os processos de demarcação e reconhecimento destes territórios pelo Estado brasileiro.

Por meio do método dedutivo, e mediante a técnica de revisão bibliográfica e documental apresenta-se, em primeiro lugar a categoria jurídica “terra indígena”, que foi



normatizada desde os primeiros momentos de Conquista e Colonização, sempre de um modo assimilacionista, até sua perspectiva contemporânea, que é aquela que reconhece o protagonismo dos povos indígenas e o respeito aos seus direitos étnico-culturais.

Em seguida, aborda as demandas indígenas em um contexto de busca por reconhecimento das identidades étnicas e da crítica ao sujeito “abstrato” do direito, fazendo-o com base no pluralismo jurídico, em especial, a partir do pensamento do jushistoriador Antônio Carlos Wolkmer, situando-as no panorama dos novos movimentos sociais.

Tendo em vista a complexidade teórica sobre dos direitos territoriais indígenas, que devem ser um espaço de reprodução não somente física, mas também cultural, de forma a garantir um modo de vida, ou uma cosmovisão, será apresentado o povo Guarani, sua história, território e processos de luta de modo a contribuir, a partir desse “território-mundo”, com as pesquisas e com a concretização dos direitos indígenas.

Ao final, verifica-se que somente com base em uma perspectiva teórico-crítica, com os aportes da história, antropologia e do direito, reconhecendo o protagonismo dos povos indígenas é possível avançar na categoria “terra indígena”, para que seja efetivamente concretizada como território étnico-cultural, de acordo com a Constituição Federal e as normativas internacionais vigentes.

2 DA “TERRA” AO “TERRITÓRIO” INDÍGENA:

A categoria jurídica “terra indígena” apresenta um longo percurso teórico, sendo objeto de discussão desde a Conquista. De acordo com Enrique Dussel (2000, p. 60), no século XVI, os teólogos-juristas da Segunda Escolástica questionaram, pela primeira e única vez, a legitimidade da presença ibérica na América.

Os debates sobre os direitos territoriais dos povos indígenas tiveram como centro irradiador o pensamento da segunda escolástica produzido na Universidade de Salamanca. Francisco de Vitória (1998, p. 142) afastou a ideia de que o Papa seria o senhor temporal do Universo, mas justificou a presença espanhola para universalização do cristianismo:

Se os bárbaros, tanto os senhores mesmos, como o povo, impedirem aos espanhóis de anunciar livremente o Evangelho, estes podem predicar mesmo



contra a vontade daqueles, tendo a razão disto em evitar o escândalo, e podem procurar a conversão daquelas gentes, e se for necessário, aceitar a guerra ou declará-la por este motivo, até que deem oportunidade e segurança para predicar o Evangelho.¹

Do período destacam-se também os debates entre Bartolomé de Las Casas e Ginés de Sepúlveda, nas “Juntas de Valladolid”, cujo objeto foi o questionamento da legitimidade da escravização dos povos indígenas e que acabou por influenciar as leis no Brasil Colônia, de acordo com Perrone-Moisés (1998, p. 115).

O regime de ocupação das terras brasileiras foi feito, a princípio, pela concessão de sesmarias aos portugueses já dotados de posse, o que somente findou em 1822. Lima (1990, p. 40) considera que este instituto foi o germe dos futuros latifúndios no Brasil.

É importante apontar que, paralelamente à tradição jusnaturalista de reconhecimento de liberdade aos povos indígenas, havia a concepção da necessidade de sua conversão; e para tanto, foram se formando os aldeamentos para catequização indígena.

Com a Independência, a Constituição Imperial de 1824 não tratou dos povos indígenas, apesar do projeto de José Bonifácio de Andrada e Silva (2002, p.183-199), que em seus “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”, idealizou um projeto político para sua a integração.

Durante o Segundo Reinado foi promulgada a Lei n. 601 de 1850 (Lei de Terras), que instituiu o regime de registro obrigatório, ensejando grilagem de terras indígenas no Brasil. De acordo com Aparicio (2008, p.30): “Na prática, o Império cuidou de consolidar os interesses da elite patrimonialista, com a regulamentação do mercado de terras e da mão-de-obra imigrante”.

¹ Tradução própria. No original: “*Si los bárbaros, tanto los señores mismos, como el pueblo, impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio, éstos pueden predicar aun contra la voluntad de aquellos, dando antes razón de ello para evitar el escándalo, y pueden procurar la conversión de aquellas gentes, y si fuera necesario aceptar la guerra o declararla por este motivo, hasta que den oportunidad y seguridades para predicar el Evangelio*”.





A partir deste processo de expropriação, João Mendes Júnior (1912) no começo do século XX defendeu a ideia de que os direitos indígenas eram originários e não estavam submetidos ao regime de terras instaurado.²

Mendes Junior (1912, p.51) apoiou-se em farta legislação colonial; retomando, ainda, princípios do direito de conquista previsto no direito romano para defender que os povos indígenas teriam direito originário a suas terras:

Os proprios Romanos, que se constituíram por conquista e que davam tanta importancia ao dominium ex jure quiritium, tiveram de reconhecer estes efeitos [...]. As leis portuguezas dos tempos coloniaes apprehendiam perfeitamente estas distincções: dos indios aborigenes, organizados em hordas, póde-se formar um aldeamento mas não uma colonia; os indios só podem ser constituídos em colonia, quando não são aborigenes do lugar, isto é, quando são emigrados de uma zona para serem immigrados em outra.

A Primeira Constituição da República não tratou da questão indígena, mas impactou em seus direitos territoriais ao transferir aos Estados-membros as terras devolutas. Partindo da inspiração positivista, a República criou o primeiro órgão oficial indigenista que, inspirado nas ideias do Marechal Rondon, deveria se pautar em princípios de brandura na integração dos indígenas (Gagliardi, 1989).³

Com o advento da República e sua inspiração positivista desenvolveu-se a política indigenista de Estado, feita a partir de um órgão laico. A tônica deixou de ser a evangelização para a “integração do indígena à comunhão nacional”. A política indigenista positivista, ainda que sustentasse ideais humanitários, serviu à liberação das terras para agricultura e à própria territorialização do Estado em suas fronteiras, impactando o território indígena (Souza Lima, 1998, p.157).

² Em obra exclusivamente dedicada ao tema, fruto de tese de doutoramento no Programa de Pós-Graduação da Universidade de Santa Catarina (PPGD/UFSC), Aparicio (2024) analisa o Instituto do Indigenato, conferindo-lhe uma nova dimensão com base na teoria crítica, relacionando-o não somente com fundamento na origem, mas também ao percurso e os processos de luta dos povos indígenas.

³ Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais, posteriormente denominado apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão de proteção estatal integrante do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio que buscava transformar o indígena em “trabalhador nacional” e libertar suas terras para agricultura (Souza Lima, 1998, p. 157).





O primeiro Código Civil brasileiro, que entrou em vigor em 1917 estabeleceu a capacidade relativa aos povos indígenas, que somente cessaria com sua integração, ou seja, uma vez que deixassem de ser indígenas, sendo, portanto, tutelados.

Foi na Constituição de 1934, a segunda republicana, que se determinou a proteção das terras indígenas: “[...] será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”, o que se manteve na Constituição outorgada de 1937.

A Constituição democrática de 1946 não inovou com relação às anteriores. A Constituição (1967) estabeleceu que os atos jurídicos que tivessem por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras indígenas eram nulos e extintos, sem direito à indenização por parte do Estado. A Constituição de 1969 não modificou os direitos previstos na Constituição de 1967.

Da análise do percurso histórico dos direitos territoriais indígenas, verifica-se que o paradigma que vigorou até a Constituição Federal de 1988 foi o paradigma do assimilacionismo, “[...] no qual se acreditava na transitoriedade do ser indígena”, o que constituía a busca por sua eliminação cultural e apropriação de suas terras (Souza Lima, 2005, p.33).

A Constituição Federal de 1988 trouxe uma importante inovação no conceito de terra indígena, em capítulo próprio intitulado “Dos Índios”. O ordenamento brasileiro pela primeira vez reconheceu aos povos indígenas a sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e os “direitos originários” sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (art. 231, caput).

A Constituição Federal de 1988 inaugurou período chamado por Colaço (2003, p. 75-97) de “novos” indígenas. A mudança ocorreu no contexto das novas constituições latino-americanas, na década de 1980 e 1990, e da normativa internacional – a Convenção n. 169 da Organização Mundial do Trabalho (Convenção n. 169 da OIT) e, posteriormente, a Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas (2007).

A Constituição Federal de 1988, de forma inaugural, passou a fazer uma intersecção com a perspectiva antropológica, uma vez que, após anos de assimilacionismo, determinou que





o conceito de terra indígena abrangesse os espaços de importância cultural e simbólica para os povos indígenas na sua definição:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Ao contrário do que ocorreu ao longo de séculos, quando as terras indígenas estavam contidas na ideia de sua “assimilação” aos padrões ocidentais, na atualidade, a categoria normativa está em consonância com a visão antropológica, ou seja, a terra indígena não é apenas um meio de sobrevivência destes povos:

Para as sociedades indígenas a terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural, mas – e tão importante quanto este – um recurso sociocultural (Ramos, 1994, p. 13).

A antropóloga Dominique Gallois (2004, p. 39) traça a diferença ontológica entre terra, enquanto categoria jurídica e território, com seus aspectos culturais, apontando que o primeiro diz respeito ao processo político-jurídico e o segundo, com a vivência dos povos indígenas:

[...] ‘terra indígena’ diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de ‘território’ remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial.

Esta mesma orientação está prevista Convenção n. 169 da OIT, ratificada pelo Brasil, que identifica terra indígena com os valores de reprodução física e espiritual, o que implica em reconhecer o conceito de território:

Artigo 13 1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação. 2. A utilização do termo "terras" nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.





Uma vez apresentada a historicidade desta categoria jurídica, na qual se pode afirmar que houve uma modificação de um conceito ocidentalizado e colonizador de “terra” para o direito ao reconhecimento do “território” indígena, passa-se a contextualizar as demandas indígenas na contemporaneidade.

3 OS DIREITOS INDÍGENAS DENTRE AS DEMANDAS ÉTNICO-CULTURAIS:

Os direitos territoriais indígenas, para serem desenvolvidos no âmbito do novo paradigma do respeito à diversidade étnico-cultural, na forma como estabelecido na Constituição Federal de 1988 e nas diversas normativas internacionais, devem ser analisados no marco das demandas coletivas pelas identidades sociais, outrora subalternizadas pelo “sujeito abstrato” do direito moderno.

Trata-se de criticar à ideia de que o sujeito de direito é um sujeito “abstrato” quando, na verdade, oculta as especificidades culturais de grupos e minorias existentes na sociedade plural. O conceito de cultura se tornou um espaço de lutas políticas, no qual há uma demanda por mudanças na forma hegemônica de vivenciar o mundo:

A partir da década de 1980, sobretudo, as abordagens das ciências humanas e sociais convergiram [...] para pensar a cultura como um fenômeno associado a repertórios de sentido ou de significado partilhados pelos membros de uma sociedade, mas também associado à diferenciação de hierarquização, no quadro das sociedades nacionais [...] (Sousa Santos, 2003, p. 26):

Turner (1993, p. 411-429) entende cultura como uma possibilidade política, uma possibilidade de empoderamento em direitos. Na América Latina, ao se tratar das identidades étnico-culturais, deve-se levar em conta as especificidades da região, bem como a historicidade das relações sociais. No final da ditadura militar os novos atores passaram a demandar “reinvenção radical da democracia” e não apenas a manutenção de um regime de representação formal (Paoli, 1995, p. 27).

Os movimentos sociais das mulheres, afrodescendentes, indígenas, além de demandarem o reconhecimento de sua diferença, também se posicionaram com relação à





reconstrução da democracia no Brasil, à distribuição equânime de bens e serviços e tiveram um papel fundamental na elaboração da Constituição Federal de 1988.

No campo do movimento indígena, Miguel Bartolomé (1996, p. 8) aponta que a demanda pelo reconhecimento das identidades étnicas ganhou visibilidade ao final da década de 1960:

[...] Tratou-se da eclosão de uma nova consciência étnica positivamente valorada; de uma clara afirmação cultural e identitária dos grupos culturalmente diferenciados, a quem se havia pretendido fazer renunciar a si mesmos.⁴

Dentre os diversos fatores que contribuíram para este processo de demandas indígenas, destacam-se os projetos desenvolvimentistas que impactavam sobre o seu modo de vida e sobre os territórios (Bartolomé, 1996, p. 8). Neste sentido é importante frisar, como o fez Bartolomé (2002, p. 10), que a resistência indígena não é algo novo, mas é uma reestruturação de uma luta que vem sendo travada há séculos, mas que agora se manifesta no campo político da sociedade dominante:

Trata-se de uma reelaborada práxis etnopolítica, que se adaptou às cambiantes circunstâncias pelas quais atravessam os sistemas interétnicos locais, regionais e continentais, tratando de se manifestar em termos que sejam compreensíveis dentro dos parâmetros impostos pelo logos dominante.[...] Muito menos evidentes para os observadores externos são os séculos de resistência aparentemente passiva, as gerações nas quais as identidades étnicas de milhões de pessoas viram-se obrigadas a refugiar-se em seu marco do cotidiano, no seio de âmbitos exclusivos que mantiveram sua consciência social específica – neste caso étnica –, o mais longe possível das pressões hegemônicas dos aparelhos coloniais e neocoloniais.⁵

⁴ Tradução própria. No original: [...] *Se trató de la eclosión de una nueva conciencia étnica positivamente valorada; de una clara afirmación cultural e identitaria de los grupos culturalmente diferenciados, a quienes se había pretendido hacer renunciar a sí mismos.*

⁵ Tradução própria. No original: *Se trata de una reelaborada praxis etnopolítica, que se ha adaptado a las cambiantes circunstancias por las que atraviesan los sistemas interétnicos locales, regionales y continentales, tratando de manifestarse en términos que sean comprensibles dentro de los parámetros impuestos por el logos dominante. [...] Mucho menos evidentes para los observadores externos son los siglos de resistencia aparentemente pasiva, las generaciones en las cuales la identidad étnica de millones de personas se vio obligada a refugiarse en el marco de lo cotidiano, en el seno de ámbitos exclusivos que mantuvieron su conciencia social específica –en este caso étnica–, lo más lejos posible de las pretensiones hegemónicas de los aparatos coloniales y neocoloniales.*





O filósofo chileno José Bengoa (2000, p. 127) reflete que no final da década de 1990 os povos indígenas passaram a focar, além da demanda por recursos como o território, também os seus direitos identitários: “O centro da demanda é muito mais amplo, de caráter cultural e implica toda a sociedade nacional”.⁶

O protagonismo do movimento indígena questionou as relações de opressão, discriminação e marginalização, apontando Girardi (1997, p. 9) que elas são exercidas de formas muito complexas e interdependentes e não se limitam somente ao aspecto econômico:

Para caracterizar o conflito, o movimento não recorre à fórmula clássica da ‘luta de classes’. Não porque negue a importância deste enfrentamento, mas porque o considera parte de um conflito global e mundial, do qual são protagonistas por um lado estruturas opressoras e exploradoras e por outros setores oprimidos mais amplos e complexos que as ‘classes sociais’.⁷

A demanda pelo reconhecimento das diferenças é um desígnio dos movimentos sociais que surgem em cena no final do século XX, mas que foram ignorados pelo direito oficial de cunho liberal burguês que proclama o indivíduo abstrato como sujeito de direito.

No campo jurídico, partindo de perspectiva pluralista crítica e interdisciplinar, Wolkmer (2003, p. 19-20) vale-se da teoria dos novos movimentos sociais para trabalhar a categoria dos “novos direitos”, indicando que, na América Latina, estes surgem em função de necessidades que são históricas, uma vez que os “sujeitos de direito” beneficiados com acesso aos bens nesta região do planeta sempre foram, muito concretamente, uma minoria privilegiada. Aponta que os novos direitos surgem também em função da presença de “novos sujeitos” que passam a integrar a cena política da América Latina.

Os “novos sujeitos” ou “novos atores” são os sujeitos representados nas lutas das mulheres, negros, crianças, povos indígenas, ou seja, as múltiplas subjetividades coletivas que se contrapõem ao sujeito individualista, abstrato e universal, de acordo com Wolkmer (2001, p. 239). Por seu turno, o “sujeito de direito universal” na América Latina são os sujeitos concretos

⁶ Tradução própria. No original: “*El centro de la demanda es mucho más amplio, de carácter cultural e implica toda la sociedad nacional*”.

⁷ Tradução própria. No original: “*Para caracterizar el conflicto, el movimiento no recurre a la fórmula clásica de ‘lucha de clases’. No porque niegue la importancia de este enfrentamiento, sino porque lo considera parte de un conflicto global y mundial, del cual son protagonistas por un lado estructuras opresoras y explotadoras y por el otro sectores oprimidos más amplios y complejos que las ‘clases sociales’.*”





das oligarquias agrárias, burguesia, por elites empresariais e por burocracias militares (Wolkmer, 2001, p. 238).

Ainda que se possa considerar que o direito ao território indígena seja uma demanda antiga, deve-se levar em conta que somente no final do século XX houve a emergência deste grupo social na esfera pública como “novo ator social”.

Colaço (2003, p. 75-97) tratou dos direitos indígenas como “novos” direitos indígenas, indicado entre aspas, porque tais direitos sempre foram objeto de debates e normatização desde a Conquista, porém somente com a Constituição de 1988 é que ocorre a abertura da cultura jurídica para o reconhecimento da alteridade indígena.

Rangel (1986, p. 27) aponta que a estruturação teórica e operativa do direito atual data do início da modernidade e baseia-se no “eu constituinte” europeu, fixa normas com características de generalidade, abstração e impessoalidade que busca suprimir as diferenças e dissimular as condições concretas, possibilitando a dominação de um grupo sobre outro.

Assim como as minorias europeias, os povos indígenas sofreram com os processos de centralização do poder do Estado, sendo que, para estes, além da opressão ao seu modo de vida, também se deu a expropriação de vasto território (Rouland, 2004. p. 65-121).

No entanto, os povos indígenas recusaram ser tratados por minorias étnicas, porque se caracterizam por serem povos originários e por terem sofrido processos de Conquista e Colonização. De acordo com Rouland (2004, p. 19) os povos indígenas se diferenciam das minorias em função de seu “elo privilegiado com o território e a história”.

Os direitos indígenas estão inseridos no quadro das demandas étnico-culturais e devem ser pensados para além do multiculturalismo, mas sim como um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico orientado para a descolonização e transformação, conforme apresenta a pensadora decolonial Catherine Wash (2006) em obra “Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento”.

Isto porque, de acordo com Sousa Santos (2003, p. 26), o multiculturalismo é um discurso que pode ter muitas facetas, inclusive pode apresentar uma perspectiva acrítica, que oculta as raízes históricas da desigualdade. Igualmente McLaren (2000, p. 58) destaca que na discussão sobre multiculturalismo não se deve ocultar as relações materiais:





[..] os debates sobre multiculturalismo não podem se dar ao luxo de ocultar suas conexões com as relações materiais mais amplas através do enfoque de questões teóricas divorciadas das experiências vividas pelos grupos oprimidos [..].

Daí que ao se pensar a territorialidade indígena e seus direitos étnico-culturais, deve ser levado em consideração as especificidades de sua demanda bem como a historicidade das relações sociais entre estes povos e os Estados nacionais. Tendo em vista essas considerações, passa-se em seguir a tratar dos direitos territoriais indígenas a partir da cosmovisão e história do Povo Guarani.

4 DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS E PROCESSOS DE LUTA DO POVO GUARANI

Os Guarani foram tratados por parte da historiografia oficial de forma estigmatizada, pois apresentados como “vítimas passivas” nos processos coloniais, conforme a crítica de Monteiro (1998, p.475-498). No entanto, o que se verifica em pesquisas com aportes atentos aos processos de resistência, os Guarani desenvolveram inúmeras formas de se manter como grupo étnico diante das tentativas de subalternização feitas pelo Estado.

Colaço (2009), professora aposentada da Universidade Federal de Santa Catarina, com formação em história e direito, trouxe à luz, a partir de pesquisas em fontes primárias, a atuação Guarani na manutenção do seu “modo de ser” manifestada nos relatos jesuíticos. A autora (2009, p. 141) aponta que estes evidenciam que xamãs e caciques recusavam o batismo e casamento monogâmico cristão.

Brighenti (2010, p. 84) considera que a resposta dos Guarani à tentativa de sua conversão ao cristianismo constituiu-se em um verdadeiro movimento messiânico de resistência ao sistema colonial.

É importante observar que os Guarani na atualidade se encontram no mesmo território histórico do tempo da colonização, a saber, nos estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul e também a região do Chaco e Bacia do Rio da Prata, demonstrando sua ligação com esse espaço.





Os Guarani têm formas próprias de autoidentificação e a antropologia apoia-se na tradicional classificação de Schaden (1974, p.2) para definir que no Brasil são três os grandes grupos: os Nandéva, os Mbüa, e os Kayová. O idioma é o guarani, com variações linguísticas entre si e que pertence à família Tupi-Guarani, tronco Tupi.

Apesar das divergências sobre a historiografia guarani, Monteiro (1998, p. 481) indica que todos os clássicos da etnografia entendem que a religião é elemento unificador da sua cultura. Nimuendaju (1987, p. 28), alemão viveu entre diversos grupos Nhandéva na década de 1920, sendo por eles batizado, indica que a palavra “téco” quer dizer ao mesmo tempo religião e costume.

Schaden (1974, p. 46) reafirma que há uma centralidade da religião na visão de mundo Guarani, destacando-se suas preocupações com o destino sobrenatural do homem:

O que se nota é um predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura, inclusive na economia, a ponto de as atividades econômicas aparecerem, não raro, como simples pretexto para a realização de cerimônias de contato com o sobrenatural e controle dos poderes especiais que se julgam ter influência no destino dos homens.

O sistema religioso é muito importante e apresenta-se como um elo central na concepção dos diversos grupos, tomando por base a crença da superação da condição humana, por meio do alcance da “Terra sem Males”. Essa superação é feita com o alcance do *aguydjê*, a perfeição, que é finalidade da existência humana. Há uma relação entre a busca da “Terra sem Males” e a migração Guarani com base em visões e sonhos de suas lideranças religiosas rumo ao Oceano Atlântico.

As migrações também estavam relacionadas às pressões interétnicas da sociedade envolvente, sendo que essa situação ensejava a reelaboração cultural e reorganização política, conforme pondera Clastres (1978, p.56).⁸ A ideia de “Terra sem Males” para Schaden (1974, p.161) também é pensada como o lugar onde se pode reestabelecer os costumes e o modo de vida indígena.

⁸ O tema da mobilidade e o mito da Terra sem Males gerou muitos debates, sendo que Hélène Clastres (1978, p. 56-57) foi quem identificou que as migrações também estavam relacionadas com as pressões interétnicas da sociedade envolvente, afirmando que assim teriam começado as grandes migrações do final do século XIX.





Brighenti (2010, p. 133), considerando a dificuldade em tratar com precisão os motivos dos deslocamentos Guarani, informa que há sempre um elemento transcendental presente em todas as respostas dos seus interlocutores, relacionando-o com o alcance do *aguydjê*:

[...] a busca de espaço, a busca de terra, tanto física, como espaço concreto, quanto na esfera transcendental, a busca da terra sem mal, espaços ecologicamente preservados que possibilitem o viver o *agudjire/perfeição*, a passagem para o sagrado.

Além das migrações é importante apontar que a aldeia Guarani é o espaço onde se passam as relações sociais, é denominado *tekoa*. A aldeia tem uma dimensão espacial que varia, mas onde se mantém uma forte coesão social, com uma liderança religiosa e política e a natureza coletiva da terra. No *tekoa* é onde acontecem as relações sociais, as festas, as decisões necessárias à cultura Guarani (Meliá, 1997, p. 106).

A partir da categoria *guata* destaca-se que a territorialidade Guarani não se limita ao espaço das aldeias, pois um dos grandes aspectos do seu “modo de ser” é o deslocamento. Muito diferente da ideia de “nomadismo” que o Estado atribuía aos Guarani, para eles a circulação une as diversas aldeias e atribui forma e significado ao que se denomina seu “território-mundo” (Darella, 2004, p. 49).

Outro elemento importante na compreensão da territorialidade Guarani é a categoria nativa *yvy rupa*, seu “território-mundo”. A antropologia a traduziu como o “suporte da terra”, “plataforma terrestre” e essa é a denominação dada pelos Guarani ao seu território tradicional, que é transfronteiriço e tem relação com a ocupação pré-colonial (Ladeira, 2008, p 116).

Yvy rupa é um conceito de território antes das fronteiras do Estado: “[...] conceito que remete ao modo livre pelo qual eles sempre caminharam na terra, sem a existência das fronteiras políticas que o Estado impõe” (Keese dos Santos, 2017, p. 23).

Diferentemente do que propunha a narrativa etnocêntrica, os Guarani têm plena consciência do seu espaço e entendem que é possível morar em mais de um lugar dentro deste território, como aponta Mello (2001, p. 46): “Sua forma de ocupação deste território é circular, mora-se em geral, em mais de um lugar dentro de seu território, mas o reconhecimento dos limites deste território é bastante preciso”. Neste sentido, não se deve pensar a reprodução





cultural dos Guarani somente com base nas aldeias, pois este raciocínio não abrange a territorialidade deste Povo.

O modo de vida do povo Guarani, o *teko*, também é muito importante para identidade e territorialidade guarani. Ladeira (2008, p. 135) indica o conceito de *teko* abrange normas do comportamento ético Guarani, uma regra comunitária que chega a sobrepor-se aos domínios da prática religiosa, muito embora a religião substancie a ética:

O *teko*, enquanto um sistema, decorre de uma visão de mundo em que a cosmologia funda uma religião que implica o desempenho sistemático de práticas rituais. O *teko* é uma referência que compreende, ou reúne ética e lei.

Com a apresentação das categorias elementares da territorialidade guarani – *guata*, *teko*, *tekoa*, *yvy rupa* – é necessário retomar a definição de terra indígena no parágrafo 1, do artigo 231 da Constituição Federal, anteriormente elencada.

Na execução da demarcação de terras para os Guarani, seu território deve ser pensado como um todo, de forma a garantir a prática cultural da mobilidade entre aldeias dentro do que é o seu território tradicional. Conforme pondera Darella (2004, p. 53), o território Guarani se une pelos deslocamentos, apoiado nas relações de parentesco, transformando o descontínuo em contínuo:

Sua concepção territorial está baseada, sobretudo, nos deslocamentos, na experiência e no parentesco. O movimento dá forma e significação ao território. Vivência, interpretação e reelaboração de mundo formulam o território e por ele são formulados.

Meliá (1990, p. 34) entende a ideia de território como um “mapa cultural” Guarani, que corresponde a um espaço ecológico de clima, topografia, vegetação, que constitui o seu modo de ser: “Em outros termos, a vida guarani nunca se liberta, nem se abstrai da questão da terra”. A relação entre movimento, aldeias, dimensão religiosa e ecológica é nítida na concepção territorial Guarani. Pimentel (2012, p. 133) destacar que: “O mundo Kaiowá é um mundo de movimento” e pondera que o confinamento em reservas é algo insuportável para os Guarani.

A territorialidade Guarani, que conjuga o espaço da aldeia (*tekoa*), seu modo de ser (*teko*) e o deslocamento (*guata*), encontra uma excelente expressão no trabalho da pesquisadora e liderança indígena Eunice Antunes (2015, p. 14):





O povo Guarani continua vendo o mundo como uma região, as matas, animais, rios, seguem o sol. Seu território é onde vivem, seu modo de ser, sua cultura milenar é seu território tradicional, historicamente ocupado pelos seus ancestrais, que se estende por parte da Argentina, Paraguai, Bolívia e Brasil. Mas o povo Guarani ocupa hoje apenas pequenas ilhas, pois os europeus que aqui chegaram se apossaram de praticamente todo o território que encontraram. O território, o solo que pisamos, é um tekoá, o lugar físico, o espaço geográfico varia conforme por onde nos movemos, sendo que permanece essa cultura de mobilidade.

O reconhecimento dos direitos territoriais do Povo Guarani deve ser feito de forma a identificar e contemplar os elementos culturais presentes em sua visão de mundo, bem como os processos de territorialização ao qual foram e ainda são submetidos.

É imprescindível que no processo de demarcação de terras indígenas, para que a Constituição Federal de 1988 e as normativas internacionais sejam atendidas, sejam ouvidos os Guarani para que possam aportar com sua memória, cosmovisão, histórias etc. As recordações e narrativas dos Guarani permitem reelaborar sua cultura e seu mapa espaço-temporal ajudando a configurar as suas demandas territoriais atuais, conforme aponta Mura (2017, p. 132).

Os direitos territoriais indígenas, sem dúvida, são direitos originários, assim estabelecidos na Constituição Federal de 1988 e na longa tradição esposada por Mendes Junior, mas para que tenham efetividade devem ser baseados em função dos seus direitos étnico-culturais, ou seja, no modo de ser Guarani e no seu percurso de lutas e resistências à expropriação de suas terras. Neste caminho é preciso valorizar a narrativa indígena e suas memórias, reconhecendo o protagonismo dos povos originários na construção dos seus direitos.

CONCLUSÃO:

O trabalho desenvolvido tratou de apresentar os direitos territoriais indígenas em sua historicidade, demonstrando a mudança de paradigma que deixou de buscar a “assimilação” dos povos originários aos valores ocidentais, procurando problematizar esta mudança e apontar caminhos para uma nova perspectiva com base no respeito aos direitos étnico-culturais. Tratou de fazê-lo a partir de reflexões sobre a mudança do paradigma e a inserção dos direitos





indígenas no campo das demandas por respeito às identidades e com o enfoque na territorialidade do Povo Guarani.

Neste caminho, partindo das premissas gerais dos direitos indígenas e da sua historicidade até analisar a territorialidade Guarani demonstrou que, historicamente, a terra indígena foi pensada dentro de uma previsão de um “fim” para o modo de ser dos povos originários, mas na atualidade está relacionada ao respeito à diferença.

Apresentou que a nova visão com relação aos direitos indígenas, em especial no que diz respeito ao território como suporte da vida e da cultura, está delineada nas normativas nacionais e internacionais.

Em seguida, tratou das demandas dos povos indígenas que passaram a dar-se na cena pública, a partir dos processos de expulsão de seus territórios com os projetos desenvolvimentistas que trouxeram à luz a resistência destes povos após longos anos de busca de assimilação. Essas demandas se fizeram ao lado da crítica ao Sujeito, em especial aos universalismos que cimentavam as diferenças, estando emolduradas no quadro das demandas étnico-culturais.

A partir desta problematização, apresentou-se o povo Guarani, o quanto esses foram capazes de manter-se como grupo étnico e os elementos que compõe sua cosmovisão, como a caminhada (*guata*), o seu modo de ser (*teko*), as aldeias (*tekoa*) e a concepção de seu território mundo (*yvy rupa*). Foi possível verificar que a ideia de território indígena Guarani apresenta-se como um “mapa cultural” e corresponde a um espaço ecológico de clima, topografia, vegetação, que constitui a sua territorialidade.

Os direitos territoriais indígenas, sem dúvida, são direitos originários, assim estabelecidos na Constituição Federal de 1988 e na longa tradição esposada por Mendes Junior, mas para que tenham efetividade devem ser baseados em função dos seus direitos étnico-culturais, ou seja, no modo de ser Guarani e no seu percurso de lutas e resistências à expropriação de suas terras. Neste sentido, é preciso valorizar a narrativa indígena e suas memórias, reconhecendo o protagonismo dos povos indígenas na construção dos seus direitos.

REFERÊNCIAS:





ANDRADA e SILVA, José Bonifácio de. **Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil**. In: Caldeira, Jorge. São Paulo: Ed.34, 2002, p.183-199. (Coleção Formadores do Brasil).

APARICIO, Adriana Biller. **O Instituto do indigenato e teoria crítica: fundamento jurídico, territorialidade e processos de luta Guarani**. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2024. _____ . **Direitos territoriais indígenas: Diálogo entre o Direito e a Antropologia – O caso a terra Guarani "Morro dos Cavalos"**.132f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2008.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Pluralismo Cultural y Redefinición del Estado en Mexico. **Serie Antropologia**, n. 210. Brasília, 1996. Disponível em <https://courses.cit.cornell.edu/iard4010/documents/Pluralismo_cultural_y_redefinicion_del_estado_en_Mexico.pdf>. Acesso em jul. 2024.

BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BRIGHENTI, Clovis Antônio. **Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados Nacionais**. Florianópolis: EdUFSC, 2010.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978

COLAÇO, Thais Luzia. Os “novos” direitos indígenas. In: WOLKMER, Antonio Carlos e MORATO LEITE, José Rubens (Org.). **Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas: uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas**. São Paulo: Saraiva, 2003. p.75-97.

_____. **“Incapacidade” indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani pré-colonial nas missões jesuíticas**. Curitiba: Juruá, 2009.

DARELLA, Maria Dorothea Post. **Ore Roipota Yvy Porã**. "Nós queremos terra boa": Territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina -Brasil. 405 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). — Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2004.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: Hucitec, 1989.

GALLOIS, Dominique. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, FANY (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições territoriais**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004. Disponível em





<https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/dgallois-1.pdf>. Acesso em jul. 2024.

GARLET, Ivori José; ASSIS, Valéria de. Análise sobre as populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. **Revista de Índias**, Madrid, v. LXIV, n. 230, p.35-54, 2004. Disponível em: <<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewFile/409/477>>. Acesso em: jul. 2024.

GIRARDI, Giulio. **El derecho indígena y la autodeterminación política y religiosa**. Equador: Abya-Yala, 1997.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. **A esquivia do xondaro**: movimento e ação política entre os Guarani Mbya. 310 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-Mbya**: significado, constituição e uso. São Paulo: EDUSP, 2008.

LIMA, Rui Cirne. **Pequena história territorial do Brasil**: sesmarias e terras devolutas. São Paulo: Secretaria do Estado de Cultura, 1990.

MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. São Paulo: Cortez, 2000. (Prospectiva, Vol. 3).

MELIÁ, Bartolomeu. **A terra sem mal dos guarani**: economia e profecia. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 33, p. 33-46, dez. 1990. Disponível em:

<<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111213/109495>>. Acesso em: jul. 2024.

_____. **El guaraní conquistado y reducido**: ensayos de etnohistória. 4. ed. Asunción: CEADUC, 1997.

MELLO, Flávia Cristina de. **Aata tapé rupy, seguindo pela estrada**: uma investigação dos deslocamentos territoriais de famílias mbyá-guarani no sul do Brasil. 2001. 163 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

MENDES JÚNIOR. **Os indígenas do Brazil**: seus direitos individuais e políticos. São Paulo, Typ.Hennies Irmãos, 1912.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.475-498.





MURA, Fabio. **À procura do “bom viver”**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. 2006. 504 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em:

<<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp038534.pdf>>. Acesso em: jul. 2024.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. Hucitec: São Paulo, 1987.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Disponível em :

<<https://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/indios/decindio.htm>> Acesso em jul.2024.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho trata sobre Povos Indígenas e Tribais**. Disponível em <<https://portal.antt.gov.br/conven%C3%A7ao-n-169-da-oit-povos-indigenas-e-tribais>> Acesso em jul.2024.

PAOLI, Maria Célia. Movimentos sociais no Brasil: em busca de um estatuto político. In: HELLMANN, Michaela. **Movimentos sociais e democracia no Brasil**: “sem a gente não tem jeito”. São Paulo: Marco Zero, 1995. p. 24-55.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.115.

RAMOS, Alcinda Rita. **Sociedades indígenas**. 3.ed. São Paulo: Ática, 1994. (Série Princípios).

PIMENTEL, Spensy Kmitta. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani**. 2012. 364 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-28022013-094259/pt-br.php>>. Acesso em: set. 2017.

RANGEL, Jesús Antonio de la T. **El derecho que nace del pueblo**. México: CIRA, 1986.

ROULAND, Norbert. **Direito das minorias e dos povos autóctones**. In: ROULAND, Norbert (Org). Brasília: Universidade de Brasília, 2004.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. 3.ed. São Paulo: Edusp, 1974.





SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.155-172.

_____. A identificação como categoria histórica. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. p.29-73.

SOUZA SANTOS, Boaventura; NUNES, João Arriscado Nunes. Para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: _____. (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003. (Vol.3).

TURNER, Terence. Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalist should Be Mindful of It? **Cultural Anthropology**, Vol. 8, No. 4. (Nov., 1993), pp. 411-429. American Anthropological Association. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0886-7356%28199311%298%3A4%3C411%3AAAMWIA%3E2.0.CO%3B2-F>. Acesso em 20 de julho de 2010.

VITORIA, Francisco de. **Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra**. Tradução Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 1998. (Clásicos del Pensamiento,137).

WASH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento outro desde la diferencia colonial. In: WASH, Catherine; MIGNOLO, Walter; LINERA, Alvaro Garcia. **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Del Signo, 2006. (Colección El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial).

WOLKMER, Antônio Carlos; MORATO LEITE, José Rubens (Org.). **Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas[...]**. São Paulo: Saraiva, 2003.

_____. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito**. 3. ed. revista e atualizada. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

