

Vidas do sul: Identidade, Direito e Resistência na América Latina

Vive al sur: Identidad, Derecho y resistencia en América Latina

South Lives: Identity, Law and Resistance in Latin America

Dr. Antonio Guimarães Brito ¹

Anayara Fantinel Pedroso ²

Resumo

Os Charruas habitavam o Uruguai, Argentina e parte do território do Rio Grande do Sul, no Brasil antes da chegada dos colonizadores europeus, no século XVI. Durante muito tempo foram rotulados como bárbaros e demonizados, por resistir à cultura ocidental colonialista e eurocêntrica. Considerados uma ameaça, sofreram perseguições, principalmente no que diz respeito à formação dos Estados Nacionais, uruguaio e argentino. Entre 1701-1702 houve conflito na banda oriental onde 500 Charruas foram mortos. Tido como infiéis, em 1750 surgiram campanhas militares contra os indígenas, e no ano de 1831, os Charruas foram traídos e massacrados pelas tropas do General Rivera, onde a etnia Charrua foi dizimada, genocídio denominado Massacre de Salsipuedes. Devido às políticas anti-indigenistas instauradas, essa etnia foi dada como desaparecida. Acredita-se que houve uma resistência silenciosa por parte dos indígenas enquanto as condições políticas e sociais não os favoreciam. No Brasil, em 1970 houve o ressurgimento dos direitos indígenas e um fortalecimento das articulações, visando principalmente a questão da demarcação dos territórios, as retomadas, que ganhou força internacionalmente. Examina-se questões como a Identidade, Direito e Resistência dos Charruas na América Latina através de pesquisas bibliográficas, documentais e ida a campo na aldeia Polidoro, localizada em Porto Alegre e Tacuarembó-UY.

Palavras-Chave: Charrua; genocídio; indígenas; massacre; ressurgimento.

Resumen

Los Charrúas vivían en Uruguay, Argentina y parte del territorio de Rio Grande do Sul en Brasil antes de la llegada de los colonos europeos en el siglo XVI. Durante mucho tiempo fueron etiquetados como bárbaros y demonizados, por resistirse a la cultura occidental colonialista y eurocentrista. Considerados como una amenaza, sufrieron persecución, especialmente en lo que respecta la formación de los estados nacionales, uruguayo y argentino. Entre 1701-1702 hubo un conflicto en la banda oriental, donde 500 Charrúas fueron muertos. Considerados como infieles, en 1750 surgieron campañas militares contra los indígenas, y en el año 1831 fueron traicionados y masacrados por las tropas del General Rivera, donde se diezmó la etnia "Charrúa", genocidio llamado matanza de Salsipuedes. Debido a las políticas anti-indígenas introducidas, ésta etnia fué reportada como desaparecida. Se cree que hubo una resistencia silenciosa por parte de los indígenas mientras las condiciones políticas y sociales no os favorecían. En Brasil, en 1970 Hubo un resurgimiento de los derechos indígenas y el fortalecimiento de las articulaciones, destinadas principalmente a la cuestión de la demarcación de los territorios, las retomadas, que cobró impulso a nivel internacional. Son estudiados temas como la identidad, el derecho y la resistencia de los Charrúas en América Latina a través de búsquedas en la literatura y la ida a campo en la alde Polidoro, situada em Porto Alegre y Tacuarembó-UY.

Palabras clave: Charrua; el genocidio, los indígenas; matanza; el resurgimiento.

¹ Doutor em Direito; Universidade Federal do Pampa – Unipampa; Santana do Livramento, Rio Grande do Sul, Brasil; antoniobrito@unipampa.edu.br.

² Graduanda em Direito; Universidade Federal do Pampa – Unipampa; Santana do Livramento, Rio Grande do Sul, Brasil; anayara_pedroso@hotmail.com.

Abstract

The Charruas inhabited Uruguay, Argentina and to some extent, the territory of Rio Grande do Sul in Brazil before the arrival of European settlers in the sixteenth century. For a long time they were labeled as barbarians and demonized for resisting the colonialist and Eurocentric western culture. Considered a threat, they suffered persecution, especially with regard to the formation of the National States, Uruguay and Argentina. Between 1701-1702 there was a conflict in the eastern band where a group of 500 Charruas were killed. Regarded as infidels, in 1750 the military launched campaigns against the indigenous and in 1831, the Charruas were betrayed and massacred by the troops of General Rivera, where the Charrua people were decimated, a genocide called Salsipuedes massacre. Due to anti-indigenous policies introduced, this ethnic group was reported as missing. It is believed that there was a silent resistance by the natives while they were not favored by political and social conditions. In Brazil, in 1970 there was a resurgence of indigenous rights and the strengthening of connections, mainly targeting the issue of demarcation of territories, the “Retomadas”, which gained international repercussion. Issues such as identity, law and resistance of the Charrua people are studied in Latin America through literature searches and field researchs in the village Polidoro, located in Porto Alegre and Tacuarembó, UY.

Keywords: Charrua; genocide; indigenous; massacre; resurgence.

1. Introdução

Os Charruas eram ameríndios que juntamente com os índios Minuano, formavam o grupo dos pampeanos, eram assim chamados, pois habitaram por muito tempo as pradarias. No que diz respeito à moradia, os Charruas habitavam parte do território argentino, uruguaio e o sul do Brasil, viviam basicamente da caça e pesca. Segundo primeiros relatos europeus referente a cultura charrua, foram considerados povos de baixa estatura, fortes fisicamente, cabelos lisos e compridos, ótimos cavalarianos e utilizavam como instrumentos de defesa e/ou para a caça as bolheadeiras e o arco e flecha. Muitos não possuíam as falanges de alguns dedos e outros apresentavam cicatrizes de cortes profundos, pois essa era a forma de demonstrar o luto por algum ente querido.

Eward Tylor (apud, LARAIA, 2004) foi o primeiro a utilizar o termo “cultura”, por volta do início do século XIX, quando definiu como: “em amplo sentido etnográfico, inclui, conhecimentos, crenças, artes, leis, costumes, hábitos ou quaisquer outras atividades adquiridas pelo membro da sociedade”. Outros autores contribuíram para a consolidação do termo, como Franz Boas (apud, LARAIA, 2004) que define a cultura como uma resposta aos diferentes momentos históricos enfrentados pelo povo pertencente a cada etnia. E também, Ruth Benedict, no livro “O crisântemo e a espada” (apud 1949, LARAIA, 2004) no qual é feita uma analogia da cultura com uma lente, onde cada pessoa possui uma forma diferente de enxergar o mundo, de acordo com a etnia em que pertence.

A etnia consiste na união de fatores ligados à consciência identitária, sociocultural, religiosa e linguística, que podem ser mutáveis, de acordo com a conjuntura. Enquanto a etnologia é o primeiro passo em direção a síntese referente aos estudos das identidades

étnicas. Como define Colaço: “Etnologia é o estudo das identidades étnicas e caracteriza etnia. Assim, etnologia é o estudo das identidades étnicas e etnografia a descrição gráfica dos comportamentos étnicos” (COLAÇO, 2008). Já a antropologia, consiste na união da etnografia e etnologia.

Devido tamanha proximidade entre etnocentrismo e ciência antropológica, Heródoto foi considerado por muitos “o pai da geografia comparada e da etnologia” por ter sido um dos primeiros a estudar os chamados “exóticos”. Todavia, há controvérsias relacionadas à nomenclatura “estudo antropológico”, pois implica em uma relativização impossível para quem dividia o mundo entre “nós – os gregos” e os “bárbaros – não gregos”. Essa linha tênue entre etnocentrismo e ciência perdurou por décadas, pois os antropólogos eram considerados pessoas que, a grosso modo, comparavam as sociedades e faziam uma linha do tempo de acordo com as “evoluções”. Situação típica da teoria da evolução darwinista, que eclodiu durante o neocolonialismo, no qual pesquisou a respeito da evolução humana, do mais simples ao mais complexo, do inferior ao superior, do mais atrasado ao mais moderno, fomentando as comparações identitárias, sendo as sociedades “primitivas” antecessoras na escala evolutiva das sociedades “modernas e ocidentais”. Seguindo a linha de raciocínio da inclusão pela exclusão durante a idade média com os “cristãos” e os “não cristãos” e por volta do século XVI com os “europeus” e os “não europeus - indígenas”. Ideia etnocêntrica que perdurou, tendo como resultado inúmeras perseguições e massacres para com a cultura indígena. Como é o caso do genocídio intitulado massacre de Salsipuedes, que foi fomentado por políticas anti-indigenistas instauradas como resultado da estigmatização dos Charruas como bárbaros, por apresentar resistência à cultura ocidental colonialista e eurocêntrica, que tentou impor a identidade ocidental, nos povos ameríndios. O genocídio ocorreu no dia 11 de abril de 1831, durante a presidência de Rivera, que traiçoeiramente, convidou os indígenas para batalhar junto na conquista de território, quando, na verdade, foi uma traição e a batalha foi contra os Charruas, que foram dizimados. Acredita-se que durante anos, os descendentes Charruas, resistiram silenciosamente enquanto as condições políticas e sociais não os favoreciam. Atualmente, tanto no Brasil (Rio Grande do Sul), como no Uruguai (Tacuarembó), descendentes dos Charruas reivindicam a identidade indígena. Focado em Porto Alegre, na aldeia Polidoro, a comunidade indígena Charrua foi reconhecida pelo Estado brasileiro, através da sua agência indigenista, FUNAI.

Ademais, salienta-se a importância do projeto por abordar as situações históricas e referentes a atual conjuntura, tendo como base, o viés cultural no que diz respeito aos Charruas, que por muito tempo foram dados como desaparecidos. E também, o ressurgimento

dessa etnia, presente na capital do Rio Grande do Sul e no Uruguai, em Tacuarembó. Por conseguinte, fomentar o debate a respeito de situações importantes como os processos étnicos, históricos e jurídicos juntamente com os aspectos culturais, religiosos, territoriais e transfronteiriços. Além de, pensar a América Latina a partir das Epistemologias do Sul, analisando os movimentos de resistência, as violações aos direitos humanos e os estudos de identidade dos grupos sociais latino-americanos “tradicionais”, estudar o movimento indígena no âmbito da América Latina, o direito indigenista e indígena, a violência contra os povos indígenas, como também o constitucionalismo intercultural; Analisar o campesinato, o direito agrário e a luta dos Sem-Terra na América Latina; Pensar as teorias críticas descolonialistas latino-americanas e entender a luta de reconhecimento da identidade charrua, que não estão desaparecidos.

A pesquisa utiliza fontes bibliográficas e documentais, e adota o método etnográfico - que consiste nos primeiros estágios da pesquisa: observar, descrever e trabalhar em campo (recolhendo dados sobre a língua, raça, religião, manifestações materiais e descrição dos povos) - concretizando-se através do campo nas aldeias Polidoro, em Porto Alegre e em Tacuarembó, no Uruguai.

2. Autoderminação, luta e resistência indígena: o povo Charrua

2.1. Autoderminação, luta e resistência indígena.

Desde a segunda década do século XX, pioneiro do indigenismo latino-americano moderno e aluno de Franz Boas na Columbia University, Manuel Gamio – diretor do Instituto Indigenista Interamericano desde sua fundação, em 1942, até a sua morte em 1960 – (DIAZ-POLANCO, 1987), defendeu a tese da desindigenização dos povos indígenas, considerado a necessidade da formação de Estados-Nacionais na América Latina. Como observa Diaz-Polanco (1987, p. 44, grifo nosso), “*En la percepción de Gamio, expuesta magistralmente en su obra clásica Forjando Patria (publicada em 1916), la cuestión indígena constituye un problema a resolver [...]*”³ O autor ainda acrescenta, “[...] *su solución está asociada a la tarea de conformar la nación como um todo integrado [...]*”⁴

Por intermédio da assimilação, tentou-se a incorporação forçada do índio na sociedade nacional, com vários programas financiados por políticas governamentais como, por exemplo, os processos desordenados de ocupação em áreas tradicionalmente indígenas,

³ “Na percepção de Gamio, exposta magistralmente em sua obra clássica *Forjando Pátria* (publicada em 1916), a questão indígena constitui um problema a resolver [...]”

⁴ “[...] sua solução está associada à tarefa de ajustar a nação como um todo integrado [...]”

incentivando conflitos entre camponeses pobres e indígenas, com o intuito claro de desindigenizar o índio, pois, na visão colonialista mais recente, os povos indígenas não passavam de “*un conjunto de desposeídos*” (BARTOLOMÉ, 1998, p.191). Para formar a nação latino-americana, tornava-se necessário acabar com os indígenas, todavia, apesar de todas as políticas e omissões genocidas, os povos indígenas resistiram, sobreviveram e se tornaram mais fortes. Como escreve Diaz-Polanco (1988, p. 15, grifo nosso), “[...] *interesa subrayar em este momento que muchos de esos pueblos que eram considerados prácticamente como ‘ruínas’ y que al parecer estaban condenados a ser incorporados em unidades nacionales mayores [...]*”⁵ O autor também destaca, “[...] *han mostrado uma vitallidad imprevista, incluso de caráter revolucionario; y que otros grupos se han constituido em el curso de los años em uma fuerza social pujante.*”⁶

O marco fundamental para o levante recente da luta dos povos indígenas na América Latina e no Caribe foi o encontro em Barbados, realizado entre os dias 25 e 30 de Janeiro de 1971, na Universidade das Índias Ocidentais. Conforme Brito (2004, p. 17), Barbados significou:

[...] o início de uma nova discussão sobre as questões indígenas, principalmente na esfera latino-americana. O objetivo desse simpósio foi avaliar as políticas indigenistas, quase sempre etnocidas, de diversos países latino-americanos. Tal simpósio representou uma nova direção em relação à temática dos direitos indígenas, pois os valores defendidos nesse encontro significaram uma ruptura radical ao etnocentrismo ocidental. A partir do documento final formulado no simpósio, intitulado “Pela Liberação do Indígena”, mas que se tornou mais conhecido sob a denominação “Declaração de Barbados”, um conjunto de proposições e críticas aos Estados, antropólogos e Igrejas, começou a ser elaborado. A Declaração de Barbados foi ao fundo nas questões propostas, identificando os atores do processo exploratório indígena e reconhecendo de antemão, que, se a libertação dos povos indígenas não fosse realizada pelos povos indígenas, não se trataria de libertação.

No encontro de Barbados, a tese do indigenismo integracionista de Manuel Gamio é radicalmente condenada pelos antropólogos Miguel A. Bartolomé, Darcy Ribeiro, Stefano Varese, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase-Sardi, Georg Grunberg, Pedro Manuel Agostinho da Silva, Nelly Arvelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Victor Daniel Bonilla, Oscar Bolioli, Carlos de Araújo Moreira Neto, Esteban Emilio Mosonyi, Scott S. Robinson e Silvio Coelho dos Santos (GRUNBERG, 1971). A partir desse momento, a

⁵ “[...] interessa assinalar nesse momento que muitos desses povos que eram considerados praticamente como ‘ruínas’ e que pareciam estar condenados a ser incorporados em unidades nacionais maiores [...]”

⁶ “[...] tem mostrado uma vitalidade imprevista, inclusive de carácter revolucionário; e que outros grupos se têm constituído no decorrer dos anos em uma poderosa força social.”

autodeterminação torna-se a questão fundamental da luta política do indigenismo. As principais lideranças indígenas na América Latina passaram a defender e reivindicar a autonomia dos povos indígenas e denunciar o sistema de tutela e ingerência dos governos na cultura dos povos indígenas. Nessa direção, adverte Bartolomé (1998, p. 184, grifo nosso) que “*Desde hace ya algunos años las demandas autonómicas se han constituido en parte medular del discurso contestatario indio y en temade importantes debates para políticos e intelectuales [...]*”⁷ e, acrescenta:

[...] autónomos significa autorregularse, darse reglas, autodeterminarse, autogobernar-se; autonomía es entonces sinónimo de autodeterminación y de autogobierno. De ninguna manera representa una orientación necesaria hacia la configuración de separatismo o de comunidades políticas independizadas de los Estados que ahora las incluyen. Ése es el temor manifiesto de los Estados que esgrimen unos derechos de soberanía que em realidad no están em juego, y que em la práctica no vacilan em claudicar ante los intereses mercantiles transnacionales. Pero para los pueblos indígenas se trata de ejercer uno de los derechos humanos más elementales, el derecho a la existencia: porque um pueblo que carece de autodeterminación carece precisamente del derecho de existir como tal [...].

Da mesma forma, observou Papadópolo (1995), que a autodeterminação não deve ser entendida como direito à secessão ou direito à formação de novos Estados independentes. Autodeterminação, como resume o autor, significa o oposto da integração e da assimilação, pois, de acordo com o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos de 1966, todos os povos têm direito à livre determinação, ou seja, de estabelecer livremente sua condição política e prover seu desenvolvimento econômico, social e cultural. Sem dúvida, o Pacto dos Direitos Civis e Políticos de 1966 foi fundamental para o reconhecimento do direito à autodeterminação dos povos indígenas. Para Stavenhagen (1998, p. 60, grifo nosso), “[...] *tal vez no exista en los instrumentos internacionales sobre derechos humanos texto que haya generado mayor controversia que éste [...]*”⁸

A luta pela autodeterminação como direito de reconhecimento da existência de um povo, torna-se, com maior ênfase, a partir dos anos 80 e 90, a principal bandeira dos povos indígenas e assume, como problema étnico-nacional, um dos maiores e mais complexos desafios sociopolíticos das últimas décadas. (DIAZ-POLANCO, 1987)

Muitos termos são utilizados para significar a autodeterminação dos povos indígenas, como autogestão, autonomia, autogoverno e etnodesenvolvimento, esse último adotado pela

⁷ “Já há alguns anos as demandas autonômicas se tem constituído em parte principal do discurso polêmico sobre o índio e em temas de impoortantes debates para políticos e intelectuais [...]”

⁸ “[...] talvez não exista nos instrumentos internacionais sobre direitos humanos texto que tenha gerado maior controvérsia do que este [...]”

Declaração de San José sobre Etnocídio e Etnodesenvolvimento de 1981. Segundo esta Declaração, etnodesenvolvimento deve ser entendido como preservação cultural, capacidade de decisão quanto ao futuro, exercício de autodeterminação e estabelecimento de organizações próprias de poder. E isso significa admitir que o grupo étnico é uma unidade política administrativa com autoridade sobre seu território. Etnodesenvolvimento trata-se, então, da efetivação de direitos históricos de povos indígenas. Reconhece que os indígenas, como povo que são, possuem o direito à gestão de seus próprios interesses e assuntos locais, como também aos recursos de seus territórios.

Como observa Stavenhagen (1989, p. 253), “Etnodesenvolvimento significa encontrar na cultura, a força e os recursos necessários para enfrentar os desafios e as mudanças do mundo moderno”, ou seja, os povos indígenas são sujeitos de sua própria história.

Dessa forma, etnodesenvolvimento ou autodeterminação significa, em primeiro lugar, o próprio índio tomar o rumo de sua história, como sujeito capaz de decisão. Como menciona Bartolomé (1998, p. 185), “[...] um povo que carece de autodeterminação carece precisamente do direito de existir como tal [...]”.

Autodeterminação significa dizer não à política de assimilação, e, nesse sentido, a própria organização política e territorial do Estado, como o Brasil, deveria ser composta por estados-membros, territórios, Distrito Federal e comunidades indígenas (SANTOS, 1989). Em última análise, autonomia significa abolir por inteiro toda forma de assimilacionismo e aculturamento, explorando em todos os aspectos o marco do pluralismo, por intermédio de relações interétnicas democráticas. Desde o Primeiro Encontro Continental de Povos Indígenas, realizado em julho de 1990 em Quito, as delegações indígenas reafirmam que autonomia implica: “[...] o direito que os povos indígenas têm ao controle dos respectivos territórios, incluindo controle e manejo de todos os recursos naturais do solo, do subsolo e do espaço aéreo” (RANGEL, 1998, p. 239).

Entende-se que a autodeterminação dos povos indígenas requer uma reforma profunda no modelo de Estado Nacional, redefinindo novos espaços territoriais e políticos, como também outro paradigma jurídico, o pluralismo jurídico, e isso implica uma superação do sistema jurídico vigente, ou seja, como assinala Rangel (1998), para se alcançar a autodeterminação reivindicada pelos povos indígenas, é necessária a superação da juridicidade dos Estados Modernos. Nessa direção, aponta Diaz-Polanco (1987, p. 16, grifo nosso) algumas mudanças necessárias:

1) Redefinir los espacios que abarca el territorio nacional, de modo que determinadas regiones o zonas se constituyan em ámbitos adecuados em los que los pueblos indígenas y comunidades étnicas pueden desenvolverse libremente em todos los aspectos de su vida social, económica, cultural y política; 2) como corolario de lo anterior, conformar nuevas esferas político-administrativas em el marco de las cuales las etnias realicen una autogestion de sus asuntos (autogobiernos regionales, zonales y comunales), de acuerdo com modalidades que respondan a sus tradiciones historicas y necesidades actuales; 3) instaurar mecanismos específicos que garanticen la participación de los grupos socioculturales com identidades propias también en los procesos y asuntos de carater nacional que les competen; 4) incluir en la definición misma de la comunidad nacional su composición étnicamente heterogénea, es decir, su carácter multiétnico y pluricultural, como condición necesaria para el reconocimiento de que los pueblos y comunidades diferenciados son parte orgánica de la sociedad nacional y no “residuos” o “ruinas” que hay que arrastrar mientras se busca la manera de disolverlos y aniquilarlos; 5) estabeler las fórmulas jurídico-políticas para suprimir las desigualdades fundadas en el carácter sociocultural (base de la discriminación) no eliminando la diferencia, sino haciendo efectivos los derechos de las etnias a mantener sus características propias y a enriquecerlas: desde sus modos de sentir, pensar y comportarse, hasta el uso de sus lenguas respectivas.⁹

Esse processo, que certamente não será de fácil construção, terá de implementar mecanismos de participação dos povos indígenas nos assuntos nacionais que lhes competem, pois, na verdade, esses integram organicamente a composição nacional, não como iguais, mas como diferentes.

A autonomia dos povos indígenas significa a emancipação histórica de povos massacrados pelo colonialismo. Trata-se do reconhecimento pleno do direito fundamental a existência cultural, exigindo novas articulações sociais e políticas. Como assinala Bartolomé

⁹ “1) Redefinir os espaços que abrangem o território nacional, de modo que determinadas regiões ou zonas se constituam em âmbitos adequados, nos quais os povos indígenas e comunidades étnicas possam se desenvolver livremente em todos os aspectos de sua vida social, econômica, cultural e política; 2) como resultado do anterior, ajustar novas esferas político-administrativas no limite das quais as etnias possam realizar uma autogestão de seus assuntos (autogovernos regionais, de zonas e gerais), de acordo com modalidades que respondam às suas tradições históricas e necessidades atuais; 3) instaurar mecanismos específicos que garantam a participação dos grupos socioculturais com identidades próprias também nos processos e assuntos de caráter nacional que são de sua competência; 4) incluir na mesma definição da comunidade nacional sua composição etnicamente heterogênea, ou seja, seu caráter multiétnico e pluricultural como condição necessária para o reconhecimento de que os povos e comunidades diferenciados são parte orgânica da sociedade nacional e não “resíduos” ou “ruínas” que têm de suportar enquanto se busca a maneira de dissolvê-los e aniquilá-los; 5) estabelecer as fórmulas jurídico-políticas para suprimir as desigualdades instituídas no caráter sociocultural (base da discriminação), não eliminando a diferença, e sim fazendo efetivos os direitos das etnias em manter suas características próprias enriquecendo-as: não só dos modos de sentir, pensar e se comportar, mas, também, no uso de suas respectivas línguas.”

(1998, p. 185, grifo nosso), “*Es necesario enfatizar que las autonomías suponen nuevas formas de convivencia humana y no de aislamiento o separatismo [...]*”¹⁰ O autor ressalta que “*El proceso de reactualización política de las colectividades étnicas, no tiene que desembocar en la configuración de comunidades aisladas. Autonomía no es equivalente a segregación, sino a nuevas modalidades de articulación social más igualitarias que las actuales.*”¹¹

A autonomia dos povos indígenas tem se manifestado de várias formas no âmbito político dos Estados, por exemplo, alguns povos andinos, por meio de eleição e representação parlamentar (BARTOLOMÉ, 1998). Faz-se necessária uma perspectiva ampla do conceito de etnodesenvolvimento, que pode ocorrer tanto pelas vias da representação eleitoral quanto da participação por consenso, modelo tradicional da política indígena (BARTOLOMÉ, 1998). A autodeterminação dos povos indígenas trata-se, primeiramente, do reconhecimento dos “[...] *los pueblos indígenas y comunidades étnicas como sujetos de derechos históricos particulares.*”¹² (DIAZ-POLANCO, 1987, p. 26, grifo nosso).

Pensa-se a construção de democracias pluriétnicas, fundamentadas no multiculturalismo e no pluralismo jurídico. Significa reconhecer a tolerância e a ancestralidade como princípios políticos e jurídicos do direito fundamental da autodeterminação dos povos indígenas, permitindo o diálogo interétnico necessário para a construção política nacional etnicamente democrática. Assimilacionismo é etnocídio, genocídio cultural, violação radical à democracia étnica e à pluralidade cultural.

A dificuldade não é pouca, considerando que historicamente os Estados foram concebidos em uma matriz monista, dentro da ficção política da homogeneidade de acordo com a perspectiva do grupo dominante. Agora, torna-se necessário construir um novo marco étnico-político-jurídico, que respeite os limites da nacionalidade, mas que reconheça a natureza multiétnica dos Estado. Como observa Brito (2004), as diferenças existem e continuarão existindo, pois a diversidade é uma das maiores riquezas humanas. São as injustiças e não as desigualdades que devem ser superadas.

O Estado tem origem absolutista, pressupondo uma sociedade homogenea, monista, composta unicamente por cidadãos entendidos de forma racional e perfeitamente iguais entre si, tais quais átomos simples e indivisíveis do sistema da física clássica (AMARAL, 2002).

¹⁰ “É necessário enfatizar que as autonomias suponham novas formas de convivência humana e não de isolamento ou separatismo [...]”

¹¹ “O processo de reatualização política das coletividades étnicas não tem de desembocar na configuração de comunidades isoladas. Autonomia não é equivalente à segregação, mas sim a novas modalidades de articulação social mais igualitárias que as atuais.”

¹² “[...] povos indígenas e comunidades étnicas como sujeitos de direitos históricos particulares.”

Torna-se importante a desmitificação do mito que se instalou no pensamento político ocidental de que todo Estado corresponde a um povo.

Para Amaral (2002), a autonomia é uma distribuição de poder entre unidades políticas diferenciadas que se inter-relacionam ou que se encontram associadas e que, no seu conjunto, constituem uma unidade sistêmica superior. Neste sentido, a alteridade é o fundamento de uma política da autonomia. É o reconhecimento da alteridade que torna possível a construção de um Estado pluralista, no qual, por meio da tolerância e de espaços políticos autônomos, constitua-se um novo modelo de Estado. O princípio da autonomia cada vez mais se afirma, como acrescenta Amaral (2002, p. 226), como uma “técnica de convivência de populações, povos, regiões, nações ou nacionalidades diferenciadas”. E os povos indígenas no Brasil, por meio de suas organizações, movimentos e simpatizantes, têm promovido uma intensa luta de reconhecimento internacional pelo direito fundamental a autonomia, a preservação de sua cultura e valores étnicos, em detrimento à política marginal com que foram historicamente tratados durante os longos quinhentos anos de colonialismo, sofrimento e assassinatos.

2.2. O povo Charrua

Os Charruas eram ameríndios que juntamente com os índios Minuanos formavam o grupo dos pampeanos. Eram assim chamados, pois habitaram por muito tempo as pradarias, principalmente no território, do sul do Brasil, na coxilha de Haedo, localizada ao sudoeste do Rio Grande do Sul, indo até o Rio Negro. Segundo Serrano (1936), em épocas históricas, tiveram os domínios estendidos até a costa do Paraná. Passaram também, pelo território argentino, mais especificamente pelo nordeste da Argentina, principalmente na província de Entre Rios. E, no território uruguaio, no qual Serrano (1936) afirma que os Charruas também passaram pelas costas do rio Uruguai desde Yapeyú até o delta e praticamente todo território Uruguai. Complementa-se com Becker: “Moravam mais para o oeste, ocupando ambas as margens do Rio Uruguai e tiveram maior contato com o colonizador espanhol” (BECKER, 1991, p.145). Eram nômades por serem caçadores coletores e não praticarem a agricultura, sendo este, um dos fatores que os diferenciava dos demais.

Segundo primeiros relatos europeus, referente à etnia charrua, foram considerados povos de baixa estatura, fortes fisicamente, cabelos lisos e compridos, ótimos cavaleiros que utilizavam como instrumentos de defesa e/ou para a caça as boleadeiras, o arco e flecha e as lanças que eram feitas com pontas de pedras que eram talhadas (VIDAL, 2009; SERRANO, 1936). Revestiam esses objetos e os acampamentos inicialmente com a palha.

Apenas após a inserção do gado no modo de vida, passou-se a utilizar o couro, de maneira que impermeabilizasse os toldos e objetos. Conforme afirma Serrano: “En cada toldo dormían como diez personas entre niños y adultos y otros tantos perros, unos sobre otros en tan pequeño atalaje”. (SERRANO, 1936, p.20).

Muitos não possuíam as falanges de alguns dedos e outros apresentavam cicatrizes de cortes profundos, pois essa era a forma de demonstrar o luto por algum ente querido(bage). Conforme afirma Serrano: "todos tenían por costumbre amputarse una falange a la muerte de cada pariente". (SERRANO, 1936, p.66). São poucas informações que tem-se a respeito da língua e religião. O que se sabe, é que os Charruas possuem uma língua própria e isolada, conforme afirma Serrano (1936), que pesquisou nos poucos documentos existentes a respeito da língua: “Los más probable es que forme un idioma aislado pero no se puede asegurar nada” (SERRANO, 1936, p.68).

Em relação a religião também existem poucas informações, entretanto sabe-se que durante os rituais religiosos, a etnia possui o costume de invocar um ser considerado superior que, algumas vezes, pode tomar forma, tornando-se visível. Acreditam, também, no poder dos médicos feiticeiros aos quais eram atribuídos os dons de curar doenças e parar animais bravos.

Costumavam pintar os rostos, de forma que dividisse em três linhas que iam do nariz até a raiz dos cabelos e em duas grandes linhas transversais redor dos olhos. Também tatuavam a mandíbula superior de branco, em épocas de guerras e festas. Cobriam o corpo com uma espécie de camisas com pele curtida que durante o inverno utilizavam as peles no interior das camisas e no verão, para o exterior enquanto as mulheres, além das camisas, utilizavam saias de algodão (que foi adquirido através do contato com os índios Guarani) que chegavam até os joelhos (VIDAL, 2009; et al). Serrano disserta a respeito das vestimentas da etnia Charrua: “Los Hombres usaban un manto de pícele, las mujeres además de este manto de pieles usaban una pampanilla de algodón que les cubría desde la cintura hasta las rodillas.” (1936, p.74). Eram polígamos, ou seja, os homens casavam com várias mulheres, e as tarefas eram divididas. Enquanto os homens possuíam a atividade centrada no exterior da aldeia, como a caça e a guerra, as mulheres, por sua vez, dedicavam-se à atividades relacionadas ao interior da aldeia, como as tarefas domésticas e os cuidados para com os cavalos e crianças (VIDAL, 2009; et al).

A etnia Charrua foi muito estigmatizada nos relatos dos Europeus, tendo em vista que estes, ao explorarem o Sul do Brasil e adentrarem a fronteira Uruguiaia e Argentina, no século XVI, não obtiveram êxito ao impor a cultura ocidental colonialista e eurocêntrica aos Charruas, que resistiram bravamente, mantendo vivas as próprias crenças, costumes e

consequentemente, cultura. Como resultante desses fatores, a etnia Charrua foi considerada, durante muito tempo, um impedimento para a formação e consolidação dos Estados Nacionais, uruguaio e argentino. Resultando em inúmeras perseguições, políticas anti-indigenistas e genocídio, como o massacre de Salsipuedes, em 11 de abril de 1830.

Em 1830, quando Dom Frutos Rivera assume a presidência da Banda Oriental do Uruguai, as perseguições à etnia Charrua tomaram forças e proporções maiores, pois além da pressão por parte da população, que estava interessada na compra de terras, para que o governo exterminasse com os indígenas, nômades que viviam livremente pelos campos recusando-se a abandonar o modo de vida que possuíam, nos quais os compradores de terras teriam interesse (VIDAL, 2009; MATTOS, 1992). Era sabido que os Charruas resistiriam ao ataque, como haviam fazendo há algum tempo, conforme afirma Vidal, a ação de Rivera para exterminar com os Charruas, subdividiu-se em dois momentos:

A primeira consistiu em uma manobra envolvente que ocupou grande número de couros clandestinos, prendendo os que trabalhavam com eles, já que muitos eram desertores do exército ou acusados de outros delitos comuns. A ação de Rivera se completou com um minucioso inventário dos depósitos de couros que havia nas estâncias, povos e lugares de embarque, confiscando toda existência cuja origem não fora devidamente justificada. A segunda etapa da campanha contra os Charrua só foi viável porque os atraíram a uma cilada, já que não tinham como os deter e nem se animaram a enfrentá-los em um combate honesto a campo aberto. Coube ao General Laguna a tarefa de internar-se no deserto e firmar contato com alguns dos principais caciques a mando do General Rivera. (2009, p.78)

E assim aconteceu, em abril de 1831, Bernabé – sobrinho de Rivera – mandou o General Laguna chamar todos os Caciques para unir-se ao Governo Uruguaio em uma batalha. Essa proposta foi uma armadilha, cuja intenção era reunir todos os caciques com os principais guerreiros afim de exterminá-los (MATTOS, 1992). Todos compareceram, exceto o Cacique Venado, que desconfiou da proposta logo de início. Não havendo mais solução, Bernabé compareceu ao acampamento do Cacique Venado, onde conversaram até Venado aceitar “unir-se” ao Estado Uruguaio (MATTOS, 1992).

Durante três dias, Charruas e soldados Uruguaio viajaram lado a lado, em números iguais de homens, enquanto outros soldados da Banda oriental do Uruguai esperavam-os, escondidos na fazenda onde iriam “pernoitar”(MATTOS, 1992). Ao chegar na estância de Bonifácio Benítez, todos Charruas foram conduzidos até a cozinha para alimentar-se, enquanto muitos homens os trancaram e cercaram, dando início aos disparos; conforme conta o livro “Bernabé, Bernabé” de Tomas de Mattos: “Fugiram dezoito homens, oito piás de sete a doze anos e cinco chinas já de idade” (1992, p. 48).

Em 27 de junho de 1832, na barra de Mataojo, Bernabé e os soldados entraram em conflito mais uma vez com os Charruas que haviam conseguido fugir, onde houve alguns mortos e muitos prisioneiros (MATTOS, 1992; VIDAL, 2009). Conforme afirma Vidal: “Os prisioneiros do combate de Mataojos foram levados a Montevideo, conforme os planos do general Rivera. Os indígenas foram integrados à população da capital” (2009, p.). Tomas de Mattos narra a conversa de Frederico com a filha sobre a chegada dos Charruas que foram incorporados à população de Montevideo:

Se tivesse visto como esses desgraçados chegaram em Montividéu! [...]. Passados seis meses não os terias reconhecido. Limpinhos, com o cabelo bem cortado, vestidos com decência! Ajoelhados com toda devoção e comungando, mal se diferenciavam dos nossos meninos. (1992, p. 51)

Quatro dos “últimos Charruas” (Tacuabé, Guyanusa, Vaymaca Peru e Senaque) foram levados à França, onde foram expostos para a população, até morrerem (VIDAL, 2009; MATTOS, 1992). O Museu de História Nacional de Paris, conservava as máscaras e os bustos dos índios que morreram enquanto foram mantidos presos. Ceres e Ruas dissertam a respeito dos quatro Charruas:

Capturados na Batalha de Salsipuedes, foram levados a Paris, para exposição num ‘zoológico humano’, em 1833, onde três teriam morrido e um eventualmente escapado, levando consigo um bebê que nascera de Guyanusa em condições subumanas, em praça pública. Estes ficaram conhecidos na História como ‘os últimos Charruas’. (2011, p. 45)

Como resultado dos massacres de Salsipuedes e Matajó, os Charruas foram “extintos”, sobrando ao total, cerca de cinquenta homens, afirma Mattos (1992).

Devido a esses inúmeros massacres e perseguições, aliadas às políticas anti-indigenistas, foi praticado o genocídio ao povo Charrua, que durante muito tempo, foi considerada “extinta” pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Todavia, sabe-se que parte da população que resistiu aos combates, manteve-se unida através de uma resistência silenciosa, impedindo assim, o extermínio por completo da etnia Charrua.

No ano de 2006, a etnia Charrua encontrava-se vivendo em área de risco, localizada no Morro da Cruz, em Porto Alegre (CÂMARA DE VEREADORES DE PORTO ALEGRE, 2007; SOLANGE CHARRUA, 2016). Devido tal situação, a comunidade foi alojada em imóvel municipal do Departamento Municipal de Habitação (Demhab), onde permaneceram até 2008, aguardando um local próprio para reestabelecer-se. Durante esse período, os

Charruas mobilizaram-se e reivindicaram pelo reconhecimento e afirmação da própria identidade por parte da FUNAI (CÂMARA DE VEREADORES DE PORTO ALEGRE, 2007).

O reconhecimento só ocorreu no mês de Setembro de 2007, no qual, durante o ato, foi afirmado que, na época, existiam cerca de seis mil charruas nos países que compõem o Mercosul. Só no Rio Grande do Sul eram mais de quatrocentos índios presentes nas localidades de Santo Ângelo, São Miguel das Missões e Porto Alegre. Durante o ato de reconhecimento da etnia Charrua, “a primeira mulher Cacica Geral do Povo Charrua do Rio Grande do Sul” denominada Maria do Carmo de Moura Acuab pronunciou-se:

Só tenho a agradecer aos meus companheiros de luta, ao povo brasileiro e ao meu presidente que sempre disse que iria me ajudar a reconhecer a minha tribo. Meu obrigado também aos irmãos guaranis e caingangues que foram parceiros na valorização da nossa etnia e da nossa liberdade. (ACUAB, APUD CÂMARA DOS VEREADORES DE PORTO ALEGRE, 2007).

Foi destinado aos Charruas, logo após o reconhecimento, o terreno que continha cerca de nove hectares de extensão e “Já dispõe até de infraestrutura como árvores frutíferas, algumas casas edificadas e um galpão” conforme afirmou durante o ato de reconhecimento, Ana Elisa de Castro Freitas, coordenadora do núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana (CÂMARA DE VEREADORES DE PORTO ALEGRE, 2007).

Atualmente, os Charruas vivem no território que os foi destinado para assentamento definitivo logo após o reconhecimento, localizado na parada 38 do Bairro Lomba do Pinheiro em Porto Alegre, caracterizado como reserva indígena municipal, e recebe o nome de Aldeia Polidoro, contando com a presença de vinte adultos e vinte crianças, conforme informações recebidas durante visita de campo à aldeia (CÂMARA DE VEREADORES DE PORTO ALEGRE, 2007; SOLANGE, 2016).

3. Conclusões

O processo da pesquisa se encontra em desenvolvimento. Algumas etapas foram cumpridas, outras ainda aguardam o desdobramento das atividades de campo e tantas outras leituras que serão feitas, fichadas e discutidas. Aliás, conclusão definitiva nunca se há nas ciências sociais.

Primeiramente se tratou sobre os direitos étnicos e indígenas, mais especificamente o princípio da autodeterminação ou autonomia indígena, fazendo uma análise histórica recente a partir da declaração de Barbados.

Em um segundo momento procurou-se compreender a etnia Charrua, a ideia quase geral de sua extinção enquanto povo e identidade indígena específica, resgatando a localização, um pouco da cultura Charrua levantada por estudos étnico-históricos, como também alguns relatos dos massacres a que foram submetidos na fronteira entre Brasil e a banda oriental do Uruguai.

A pesquisa de campo está se realizando em Porto Alegre, na Terra Indígena Polidoro. É nessa fase que se encontra o desenvolvimento da pesquisa. Os objetivos são: Levantar as dificuldades encontradas pela etnia Charrua nesse processo de ressurgimento enquanto povo e reafirmação da sua existência e identidade cultural; quais as relações de parentesco com os charruas no departamento de Tacuarembó, Uruguai e outras cidades do interior do Rio Grande do Sul, como Santo Ângelo e São Miguel; quais os instrumentos de luta política-étnica de reafirmação do povo Charrua; no campo do direito, quais as consequências jurídicas e também políticas do reconhecimento do ressurgimento do povo Charrua e finalmente levantar um breve estudo comparado da frente de luta entre o povo Charrua no Rio Grande do Sul, Brasil e no Estado fronteiro do Uruguai, delimitando o departamento de Tacuarembó.

A pesquisa pretende, a partir do estudo de caso do ressurgimento do povo Charrua, discutir a refundação do Estado a partir da plurinacionalidade e da interculturalidade.

De todas as formas de reformulação ou refundação do Estado-Nação, o interculturalismo constitucional é a proposta mais avançada em termos de pluralismo e alteridade.

Não se trata de apenas um reconhecimento à cultura e a diversidade, nos moldes do movimento multicultural da década de 1990, mas uma verdadeira nova engenharia política e jurídica, não mais nos termos liberais e mono-jurídicos, uninacionais e eurocêtricos.

O interculturalismo confronta a própria racionalidade e a lógica moderna, gestora da ideia de Estado monopolizador e liberal. Como bem aponta Walsh (2009 n/p):

Um dos elementos mais importantes de ambas as Constituições, sem dúvida alguma, é a superação do multiculturalismo. As reformas dos anos 90 – tanto no Equador e na Bolívia quanto em outros países da região – mostraram uma tendência em direção ao que poderíamos denominar “constitucionalismo multicultural” ou “multiculturalismo constitucionalista”. Ao reconhecer aos povos indígenas – e, em menor medida, aos povos afrodescendentes da Colômbia e do Equador – e outorgar-lhes direitos especiais, essas reformas se instituíram numa nova forma política de inclusão. Sem negar sua importância – resultado, em grande parte, das lutas

históricas destes povos frente a Estados excludentes –, devemos compreender claramente a dupla intenção dessas políticas, bem como suas limitações. Refiro-me à intenção de não somente responder a demandas históricas, mas também a apaziguar e cooptar a resistência, incorporando-a (por meio de políticas de inclusão e direitos “étnicos” e “especiais”) à institucionalidade e estruturas estabelecidas. Nessa dupla intenção, encontramos sua própria limitação: o reconhecimento e a inclusão dentro da mesma estrutura tradicional (uninacional e monocultural) do poder, permitindo-a manter-se intacta e, inclusive, fortalecida. Sem dúvida, essas reformas são “cimentos” para o neoliberalismo multicultural, a nova lógica multicultural do capitalismo multi/trans/nacional.

Ainda nessa direção, de superação da interculturalidade em relação as teses multiculturalistas da década de 1990, acrescenta Garcés V. (2009, p. 171) que “*essas reformas legais buscaram consolidar a aliança entre o neoliberalismo e multiculturalismo*”. E complementa o referido autor “*Mediante o reconhecimento das diferenças (culturais, étnicas), buscou-se o reconhecimento da homogeneidade econômica do mercado e da política do Estado*” (2009, p. 171)

Ou seja, aquilo que Walsh (2009, s/n) pondera “*tratava-se, assim, de incluir os grupos historicamente excluídos, porém sem modificar as estruturas uninacionais e monoculturais do poder*”.

Ocorreu nesse período a inclusão de inúmeros direitos aos povos indígenas, e as questões culturais vieram a tona, contudo, o Estado manteve-se com suas velhas estruturas, ou seja, liberal e monista. Aquilo que Van Cott, segundo Wilhelmi (2009, p. 139) trata de “*constitucionalismo multicultural*”.

Sem menosprezar a importância do movimento multicultural, o interculturalismo, embrionário nas constituições da Bolívia e Equador, fundamentam-se em processos históricos renovadores do ponto de vista das políticas estruturantes do Estado, criando arranjos institucionais que obedecem outras lógicas.

De certa forma as teses multiculturalistas cooptavam o movimento indígena, na falsa ideia de abertura política.

O constitucionalismo intercultural repensa o Estado histórico e lança as bases de outro modelo político, renovador e pioneiro. Walsh (2009, s/n) indica a profunda mudança em termos do constitucionalismo intercultural:

Não surpreende, desta forma, que, para a sociedade equatoriana, similar ao caso boliviano, o debate sobre o caráter do futuro Estado tenha sido um dos mais polêmicos e difíceis de resolver. Certamente, isso se deu por causa da própria natureza das Cartas em discussão, das memórias e histórias que despertam, dos nacionalismos que provocam, dos medos que estimulam e da ameaça que representam para a estrutura institucional e o poder estabelecidos. Mais que isso: pela maneira que as novas Cartas de ambos os países desestabilizam a hegemonia da lógica, do domínio e da racionalidade ocidentais. Ou seja, a maneira que põem no centro do repensar e refundar

outras lógicas e racionalidades – não umas lógicas e racionalidade a mais – que dão um giro total à monoculturalidade e uninacionalidade fundantes e ainda vigentes.

Cabe aqui ressaltar a possibilidade de repensar o Estado a partir de outras racionalidades, não mais nos estreitos caminhos da lógica cartesiana, atomista e liberal - inútil para atender as reivindicações de povos originários, imbuídos da necessidade de resgatar suas raízes culturais. Nesse sentido, quatro são os elementos formadores desse processo de interculturalizar o constitucionalismo, percebidos por Walsh (2009, s/n):

A pluralização da ciência, ou o reconhecimento de outras formas de saberes e o fim da ditadura da epistemologia (Morin); os direitos da natureza, ou, a ideia da Pachamama, ou mesmo da ecologia profunda, tornando a natureza como sujeito de direito e não mera mercadoria humanizada; um novo sistema jurídico, aberto a uma nova estrutura pluralista e finalmente, o conceito do *sumak Kaway*, ou seja, o Bem viver, que significa, em seu alcance mais amplo, uma nova concepção de vida para a humanidade e para o planeta.

Ainda, nas palavras de Walsh (2009, s/n):

Eis, aqui, a importância e o debate das novas constituições equatoriana e boliviana. Refiro-me, particularmente, às propostas e aos esquemas de refundação, que permitem que a transformação não se dê relativamente só aos povos ancestrais – sua inserção e inclusão –, mas também às sociedades em seu conjunto. Ao distanciar-se do modelo de Estado neoliberal ocidental – que favoreceu certos grupos, interesses e modos de vida sobre outros – e ao construir modelos distintos sustentados no “interculturalizar” e “plurinacionalizar” – modelos, esses sim, descolonizadores –, essas novas Cartas Políticas abrem caminhos históricos. Dificilmente se volta atrás.

Ainda restam muitas incertezas a serem assumidas, em face do desafio desse processo de recomposição e refundação do Estado, e nesse sentido, somente o tempo e os movimentos de luta serão capazes de revelar as alternativas a serem tomadas, contudo, torna-se necessário a superação da velha estrutura liberal e monista do Estado, construído a partir de lógicas excludentes e utilitaristas. O povo Charrua resiste, e o que antes parecia morto, está bem vivo!

Referências

AMARAL, Carlos Eduardo Pacheco. **Do estado soberano ao estado das autonomias**. Blumenau: Edifurb, 2002.

AGIER, Michel. **Encontros Etnográficos: interação, contexto, comparação**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp; Alagoas: Edufal, 2015.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina**. In: BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alícia M.(Coord.). *Autonomías étnicas y Estados Nacionales*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.

BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alícia M. (Coord.). **Autonomías étnicas y Estados nacionales**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.

_____. **Derecho indígena y derechos humanos en América Latina**. México: El Colegio de México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988.

_____. **Os direitos indígenas: novo enfoque do Sistema Internacional**. Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1989.

_____. **Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista**. Anuário Antropológico, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. n.84.

BECKER, Irene. **Índios Charrua e Minuano na antiga Banda Oriental do Uruguai**. Editora Unisinos, 2002.

BOBBIO, Norberto. **El futuro de la democracia**. Barcelona: Plaza & Janet Ed., 1985.

BRITO, Antônio J. G. **Etnicidade, alteridade e tolerância**. In: COLAÇO, Thais Luzia. Elementos de antropologia jurídica. 2.ed. Florianópolis: Conceito, 2011.

BRITO, Antônio J. G. **Estado-nacional, etnicidade e autodeterminação**. In: COLAÇO; Thais Luzia. Elementos de antropologia jurídica. 2.ed. Florianópolis: Conceitos, 2011.

CAETANO, Marcello. **Manual de ciência política e direito constitucional**. 6. ed., Coimbra: Almedina, 1986.

CARVALHO, Aluísio Dardeau de. **Nacidoanidade e cidadania**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1956.

CHEUCICHE, Alcy; ET AL. **Os Charruas**. 1. ed. Porto Alegre: Editora Martins Livreiro, 2005.

COLAÇO, Thais; ET AL. **Elementos de Antropologia Jurídica**. Florianópolis: Editora Conceito Editorial, 2008.

DIAZ-POLANCO, Hector. **Etnia, nación y política**. México: Juan Pablos Editor, 1987.

DE MATTOS, Tomas. **Bernabé, Bernabé**. Porto Alegre: Editora Mercado Aberto, 1992.

DE OLIVEIRA, João. **Uma etnologia dos “índios misturados” Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Disponível em: <
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003 >
Acesso em: 20 julho, 2016.

DE SOUZA, Carlos; PACHECO, Rosely. **Os povos indígenas e os difíceis caminhos do diálogo intercultural**. Disponível em: <
http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/bh/carlos_frederico_mares_de_souza_filho.pdf > Acesso em: 20 julho, 2016.

FACHIN, Patricia; WOLFART, Graziela. **O ressurgimento dos povos indígenas na América Latina.** Disponível em: <
http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2660&secao=299%20> Acesso em: 20 julho, 2016.

GRIJALVA, Agustin. **O Estado Plurinacional e Intercultural na Constituição Equatoriana de 2008. In: Povos indígenas e reformas políticas na América Latina.** (Org.). VERDUM, Ricardo Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.2, p.282.

_____. **O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da soberania e da cidadania.** Tradução de Antonio Sergio Rocha. Revista Novos Estudos, São Paulo, n. 43, p. 88, 1998.

LARAIA, Roque. **Cultura: Um Conceito Antropológico.** 24. ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.

MANCINI, Pasquale Stanislao. **Direito internacional.** Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2003.

PAPADÓPOLO, Midorí. **El nuevo enfoque internacional em materia de derechos de los pueblos indígenas.** Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 1995.

RELATORIA DO DIREITO HUMANO A TERRA, TERRITORIO E ALIMENTAÇÃO. Violações de Direitos Humanos dos Indígenas no Estado do Mato Grosso do Sul. Plataforma de Direitos Humanos, Dhesca Brasil, 2014. Disponível em:
<http://global.org.br/tag/plataforma-dhesca/>.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Os povos indígenas e a Constituinte.** Florianópolis: UFSC, 1989.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **El sistema internacional de los derechos indígenas.** In: WALSH, Catherine . O interculturalizar da nova Constituição equatoriana. Revista de Doutrina da 4ª Região, Porto Alegre, n. 31, agosto. 2009. Disponível em:
< http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao031/catherine_walsh.html>
Acesso em: 04 jul. 2011.

VIDAL, Viviane. **Os Artefatos de arremesso dos capôs da América Meridional: Um estudo das boleadeiras.**

VIDAL, Viviane; COLVERO, Ronaldo; SILVA, Jeremias. **Etnografia das etnias Charrua e Minuano: O olhar dos Cronistas e viajantes dos séculos XVI, XVII e XVIII.**

WILHELMI, Marco Aparício. **Possibilidades e limites do constitucionalismo pluralista. Direitos e sujeitos na Constituição equatoriana de 2008.** In: Povos indígenas e reformas políticas na América Latina. (Org.). VERDUM, Ricardo Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. São Paulo: Alfa Omega, 1994.