



A FRONTEIRA ENTRE EU E O OUTRO: O QUE SIGNIFICA ALTERIDADE NA HISTÓRIA INDÍGENA?

THE BORDER BETWEEN SELF AND OTHER: WHAT DOES ALTERITY MEAN IN INDIGENOUS HISTORY?

Resumo: Neste trabalho buscamos apresentar – a partir das noções de tempo e espaço – um panorama referente ao questionamento quanto ao alcance do significado de alteridade na História. Para realização da proposta referida, observamos com base na perspectiva indígena, mais especificamente na experiência guarani-missionária e sua representação de alteridade durante o contexto colonial. A partir da reflexão das categorias de fronteira, alteridade e representação, abrimos discussões que formalizam a reconstrução da narrativa missionária em perspectivas que ressaltam as concepções indígenas sobre o contexto histórico.

Palavras-chave: História Indígena. Missões Guarani Jesuíticas. Alteridade.

Abstract: In this paper – based on notions of time and space – we aim to present an overview regarding the questioning of the extent of alterity's meaning in History. To fulfill the proposed objective, we examine it from an indigenous perspective, more specifically in the Guarani-Missionary experience and its representation of alterity during the colonial context. Through reflecting on the categories of border, alterity, and representation, we initiate discussions that formalize the reconstruction of the missionary narrative from perspectives that highlight indigenous conceptions of the historical context.

Keywords: Indigenous History, Guarani missions, Alterity.

Clara Correa Lima Félix

Graduada em licenciatura em História. Mestranda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). clarafelix84@gmail.com

Lucas de Lucas Samuel

Graduado em licenciatura em História. Mestrando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). lucas.de.lucas.samuel@gmail.com

Contato:

DOI: <https://doi.org/10.4013/rlah.2023.1.14>

1 Introdução

O objetivo deste trabalho é entender o problema da alteridade dentro do campo historiográfico, isto é, o que significa o outro do ponto de vista simbólico e numa perspectiva diacrônica. O conceito de alteridade passa pela definição da diferença e como ela se dá em um contexto de contato entre diferentes tipos e culturas. Dentro da antropologia, essa ideia tem sido discutida sob uma miríade de perspectivas e, ultimamente, foi possível evidenciar a visão indígena sobre o processo de criação de alteridade.

Portanto, pretendemos debater os limites da história ao tratar de grupos indígenas, tendo como centralidade os diferentes significados de alteridade no contexto do contato. Assim, a partir dessa breve introdução, pretendemos pensar a questão da fronteira entre o “eu” e “outro” inserida em três eixos de discussão. Em primeiro lugar, vamos revisitar o debate de fronteiras étnicas dentro da análise histórico e etnográfica. Em seguida, voltaremos no tempo para pensar a alteridade no momento do contato entre europeus e indígenas no contexto da colonização da América. Por fim, reformulamos esse mesmo contato dentro da perspectiva indígena de alteridade e o dos significados do contato.

É importante também delimitar o objeto e a situação de análise. Assim, o foco desse artigo é pensar categorias de fronteira, alteridade e representação a partir da experiência missionária, fundamentando-se em dois momentos diferentes conectados por um eixo específico: a ideia de rememoração e reconstrução da narrativa sobre a história missionária de modo a centralizar a perspectiva indígena dessa mesma história. Tendo em vista esse objetivo, vamos, inicialmente, resgatar as crônicas jesuítas sobre os primeiros anos da experiência missionária e o estabelecimento das primeiras reduções no Guairá, ainda no século XVII. Posteriormente, introduziremos os escritos guarani missionários durante o período das Guerras Guaraníticas (1753-1756) e o Tratado de Madrid (1750). Por meio do estabelecimento dessa relação entre momentos distintos da história missionária, busca-se discutir os múltiplos significados de fronteira e alteridade.

A ideia é entender de que forma a discussão de alteridade define alguns pontos centrais para se pensar a história dos povos indígenas. Por essa razão é importante apontar os alguns questionamentos centrais: como pensar as diferentes formas de alteridade e de que maneira elas moldam a narrativa histórica e a descrição dos povos indígenas nas fontes, desde os primeiros

anos de contato até momentos posteriores. De que forma podemos recuperar as vozes indígenas no processo de imposição colonial?

2 Fronteiras étnicas: uma abordagem diacrônica

A proposição de centralizar a perspectiva indígena, tanto no campo da antropologia quanto no campo da história é relativamente nova. Se no primeiro é um movimento dos últimos trinta anos, no último, apenas recentemente, tem se pensado a perspectiva indígena para tratar de assuntos sobre tempo, narrativa e espaço. Isso porque o próprio debate sobre história indígena é, ele mesmo, recente. Logo, a discussão sobre categorias de pensamento indígena é um tanto quanto negligenciada no campo da história.

Felizmente, nos últimos 30 anos, o surgimento de nomes proeminentes na historiografia brasileira tem contribuído de maneira significativa para a formação de um quadro mais complexo sobre as sociedades indígenas no Brasil e na América Espanhola. Esse avanço nos estudos dos povos originários na historiografia brasileira se deu, principalmente, pelo diálogo direto entre antropologia e história. Cabe citar, dentro deste escopo, trabalhos fundadores para se pensar a história indígena no Brasil, entre eles os trabalhos de John Manuel Monteiro (2001) e Manuela Carneiro da Cunha (1993) nos quais se ressalta a importância do diálogo entre história e antropologia. A interação entre as duas áreas pressupõe a instauração de uma diversidade de modelos analíticos – é a partir dessa interação, por exemplo, que nos propomos a estudar a diversidade de narrativas e temporalidades que compõem a história. Essa interseção entre história e antropologia também fez possível reelaborar a concepções sobre os povos indígenas, como seres inseridos na história, ou seja, sociedades em constante mudança.

No artigo *Vingança e Temporalidade*, Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro organizam o tempo levando em conta a iminência da vingança – assim o ciclo de vida, do corpo, dos grupos Tupinambá se constrói em torno da centralidade da vingança para eles. Em um movimento semelhante, o antropólogo Marshall Sahlins debate as noções de passado, presente e futuro dos povos insulares da Oceania, a partir da situação de contato entre os grupos indígenas e os primeiros colonizadores da região, notadamente a expedição do capitão Cook (Sahlins, 1990).

Por um lado, autores como Viveiros de Castro privilegiam aquilo que João Pacheco de Oliveira (2016) denomina “situação etnográfica”, de modo a pôr em evidência a complexidade

do pensamento indígena. O autor advoga por um movimento constante de contextualização, no qual emerge o conceito de antropologia histórica. A ideia por trás dessa discussão é repensar não só a história indígena, mas também a contemporaneidade desses grupos na Nova República. Dessa forma, de acordo com o autor, “é somente no interior de uma configuração histórica e cultural específica que surge o espaço de observação que a etnografia pode com propriedade ser realizada” (Pacheco de Oliveira, 2016, p. 32).

Esse terreno de discussões sobre as formas de abordar não apenas a organização social e cosmológica dos grupos indígenas, mas também sua história, põe em evidência conceitos centrais para o desenvolvimento deste artigo. Nesse sentido, ao pensar o histórico dos grupos guarani-missioneiros durante o período colonial, a noção de território e espacialidade é tão importante, visto que, é por essa via que se pode compreender as formas de interação e, mesmo a representação desses grupos enquanto ocupantes desse espaço.

Por isso é tão importante rever os múltiplos significados de fronteira, considerando-a, talvez, como uma manifestação de um “fato social total” (Faulhaber, 2001, p. 106). Assim, conforme ressalta Priscila Faulhaber (2001), o significado de fronteira é polissêmico, não deve ser entendido apenas em seu sentido geográfico, já que a própria noção de territorialidade é demarcada pelo desdobramento de interações entre diferentes grupos étnicos (a aplicabilidade do conceito étnico é discutível ao ser aplicada a diferentes contextos temporais e culturais).

Por essa razão é tão importante retomar o debate iniciado por Barth, em seu ensaio clássico *Grupos Étnicos e suas Fronteiras* (Barth, 2000), no qual o autor faz uma discussão pioneira no campo da Antropologia Social sobre o que diferencia os agrupamentos étnicos em um contexto multiétnico, reformulando, dessa forma, o próprio conceito de etnicidade. Nesse sentido, Barth busca caracterizar “etnicidade” partindo de um processo gerativo, em que, segundo ele “em vez de trabalharmos com uma tipologia de formas de grupos e de relações étnicas, tentamos explorar os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção dos grupos étnicos”. É nessa formulação que mora a noção de fronteira étnica não em um grupo isolado, mas sobretudo em uma circunstância de interação, onde diferentes povos ressaltam traços distintivos em relação a outras populações que ocupam o mesmo espaço (Barth, 2000). Assim, o resultado da pesquisa etnográfica passa pela descrição de grupos que considera múltiplas categorias de observação, onde não é possível caracterizar um povo com base em um

único modelo de análise e sim de múltiplas formas que interagem entre si.

Em conjunto com o conceito de limites étnicos formulado por Barth, o antropólogo francês Jean-Loup Amselle (2014), formaliza uma linha de raciocínio potente frente aos encontros étnicos a partir do contexto colonial¹. O autor critica os critérios transversais expostos nas análises antropológicas em acordo com o objeto étnico, expondo o conceito de etnia a uma semelhança ao conceito de raça e consequentemente, um marcador de análise fundamentalmente etnocêntrico e com claras atribuição da concepção de Estado-nação engendrado na Europa. Por conseguinte, ao retratar a análise antropológica, estipula-se a atribuição étnica à semelhança de um Estado-nação de caráter territorial subvalorizado (Amselle, 2014, p. 29-30). Uma das principais contribuições de Amselle, portanto, refere-se a expor a violência existente nas fronteiras étnicas estabelecidas por Barth. Os elementos linguísticos, valores, espaços, costumes, entre outros elementos que transversais a essas interações, são feitos e estabelecidos a partir de dinâmicas que influem o contato entre estes grupos étnicos. O autor, inclusive, desfaz o véu existente no próprio conceito de etnia, definindo-o como *objeto étnico*, expondo a ação colonialista sob a análise de determinada sociedade. Segundo ele

O emprego recorrente de taxonomias étnicas ilustra a consonância existente [...] o processo de territorialização é presidido pelo mesmo projecto: reagrupar as populações e designá-las por meio de categorias comuns a fim de exercer um controlo mais eficaz. O principal fenômeno da colonização é a instauração de novas divisões territoriais ("círculos", "distritos", "territórios") (Amselle, 2014, p. 46-47).

Como um exemplo que tangencia o objeto deste estudo, é relevante citar um contexto específico: a fronteira entre América Portuguesa, Espanhola e os grupos indígenas da região do Rio da Prata. O historiador Eduardo Neumann defende que a fronteira nessa região pode ser caracterizada como uma fronteira "tripartida", composta pela ocupação portuguesa, espanhola e o território guarani-missionário. Ele faz o uso desse termo dentro do cenário da demarcação de limites proveniente da celebração do Tratado de Madrid, entre as coroas ibéricas, no ano de 1750. Nesse ínterim, nasce um conflito entre europeus indígenas, no qual os grupos guaranis missionários não querem abandonar sua terra para que ela seja ocupada por portugueses. Isso

¹ É importante expor que Amselle, atribui seu pensamento e seu nicho de estudo ao continente africano e as relações de poder estabelecidas pelo colonialismo, principalmente a partir do século XIX e a ocupação imperialista sobre as populações do continente. Porém, o autor expressa que o conceito utilizado por ele se estende a processos coloniais em localidades da Ásia e da América.

porque a formulação de sua territorialidade perpassa uma construção histórica do território, desde as primeiras reduções no século XVII, até o momento de demarcação dos limites impostos pelo tratado (Neumann, 2003).

Contudo, intenta-se avançar na discussão de fronteira tripartida para propor uma nova dinâmica de fronteira: uma fronteira multifacetada², tendo em vista que a região não era apenas ocupada pelos três grupos mencionados, mas também por outros povos não reduzidos, pelo menos não em sua totalidade. Ao longo do empreendimento colonial na região, a fronteira foi formada pela interação entre diferentes agrupamentos étnicos, que muitas vezes passava por uma relativização da fronteira étnica entre ditos povos. Nesse processo, os limites geográficos eram compostos por um escopo de relações de reciprocidade entre ibéricos e povos indígenas da região, ou seja, a manutenção desses modos de ocupação era estabelecida por um duplo movimento de conflito e colaboração. (Erbig, 2015, p. 35-42).

Ressalta-se o emprego de fronteira multifacetada para tratar das formas de ocupação dos povos da pampa, entre eles os charrua e minuanos, que não manifestam sua territorialidade em termos de uma constante movimentação pelo território, não se submetendo ao regime reducional. Por essa razão, eram frequentemente referidos nas fontes como “infiéis”, já que não se enquadram no quadro de vassalagem ao rei.³ (Wilde, 2009, p. 53-58). Porém o discurso que engloba a diferenciação entre grupos “fiéis” e “infiéis” é bastante maleável, já que pelos próprios contextos das fontes é possível ver a extração dessas fronteiras étnicas. Mas, para além de uma exposição sobre as contradições identitárias dentro das missões, é necessário revisitar as noções de fidelidade que fazem parte de uma visão específica que as monarquias ibéricas tinham dos povos com os quais entravam em contato, ressaltando uma noção mais clássica de alteridade e fronteira entre o “eu” e o “outro”.

3 A construção do conceito de Outro a partir da perspectiva europeia

É comum aplicar ao contexto da chegada dos europeus à América a narrativa clássica

² Vale ressaltar que o conceito de fronteira multifacetada é um termo que estou desenvolvendo dentro da leitura das fontes e bibliografia que trata do período. Pretendo desenvolvê-lo melhor

³ É preciso, aqui, fazer uma digressão do uso do termo infiel. Ele é mais frequentemente utilizado nas fontes espanholas e me refiro a ele de forma crítica, apenas em termos didáticos, onde se estabelece uma binariedade entre grupos indígenas - fiéis e infiéis. Contudo este uso se dá no contexto em que os povos da região são submetidos ao empreendimento colonial, no qual seu valor era agregado a partir da adoção de códigos europeus, como a vassalagem ao rei espanhol. Assim é preciso ter cautela no uso do termo.

de alteridade, na qual, de acordo com o mote todoroviana, havia uma falta de reconhecimento por parte dos europeus, dos grupos indígenas que encontraram no momento de contato. Assim, para Todorov, ao descobrir a América, Cristóvão Colombo já possuía um esquema pré-definido sobre os nativos, recusando, dessa forma, o diálogo. É, portanto, nessa diferença, que se constrói o conceito de alteridade (Todorov, 2010). Contudo, Andréa Daher ressalta que, antes de se compor de diferenças, a alteridade era resultado do reconhecimento de uma semelhança entre europeus e indígenas, naquilo que ela denomina “graus analógicos”. De acordo com a autora “no interior de uma hierarquia cujo topo da escala é sempre a boa humanidade cristã, a selvageria dos índios do Brasil – como homens dotados de alma, e, portanto, *mesmos* ou *próximos* – assume o mais baixo grau de semelhança”. Logo, no contexto analisado por ambos os autores, a ideia de alteridade, antes de um problema antropológico, se insere em discussão teológico-política. Nesse conjunto de ideias, há um construto retórico sobre os modos “ontológicos de identificação” (Daher, 2018, p. 9). Segundo Daher:

Com efeito, a forma do “eu” da enunciação retórica – e dos destinatários, no caso das cartas – não era psicologicamente expressiva, e, sim, inventada pela aplicação de paixões e de caracteres aristotelicamente definidos, que remeteram a uma tipologia socialmente hierarquizadas. Sob a instituição retórica, tanto essas formas quanto a das matérias representadas eram sempre mediadas pela categoria de identidade, de analogia e de semelhança que constituem a própria forma de representação até o final do século XVII (Daher, 2018, p. 11).

A concepção de graus de analogia parte de um todo universal que classifica os seres de acordo com sua proximidade à “Justiça Divina” (Daher, 2018, p. 13). Na interação entre europeus e grupos indígenas, percebe-se que há uma aplicação da justiça divina na doutrina da “Guerra Justa”. Antes de uma guerra propriamente dita, a noção de guerra justa pode ser resumida em um modo de agir, segundo o qual, existe um todo universal que classifica os seres de acordo com sua proximidade ao divino. A guerra justa é, dessa forma, um mecanismo de sujeição, que é, na visão católica, *justo* e *legítimo*. Reforça-se, portanto, o caráter teológico da noção de justiça e legitimidade, colocando, nesses termos, o problema da alteridade. De acordo com João Hansen: “Deus é fundamento metafísico do direito, da política e da ética, que regulam a invasão e a conquista das novas terras” (Hansen, 1998, p. 348). Apresentado esse contexto, não se pode falar do contato entre europeus e indígenas no mote do etnocentrismo, não pelo menos se levarmos em consideração o pensamento da época. Por isso é sempre bom relembrar

que etnia, identidade e etnocentrismo são termos utilizados no contexto atual e que se aplicam ao contexto contemporâneo. Ao pensar o encontro entre diferentes povos no século XVI, a diferença se dá em torno da semelhança, isto é, todos fazem parte de uma mesma substância metafísica, que confere aos indígenas a existência de uma alma. Essa mesma substância de proximidade do divino é que atesta a humanidade dos indivíduos. É nesse contexto que se atribui a práticas indígenas um sistema de analogias entre suas ações e ações e os princípios metafísicos que o regulam (Hansen, 1998, p. 349)

Assim, o corpo político, construído para fundamentar a representação do homem comum na sociedade do Antigo Regime, era a base da centralização do poder monárquico e definia o *status jurídico* das pessoas que compunham o Bem Comum do império (Hansen, 1998, p. 350). Nesse meio percebe-se a centralidade da doutrina da Guerra Justa para definição do que de fato poderia compor o corpo político do império ultramarino. Pois não se trata apenas de atribuir a existência ou ausência de um bem em termos metafísicos e sim de explorar as possibilidades de reciprocidade entre rei e possíveis súditos em um esquema de vassalagem (Levi, 2002). De acordo com Hansen:

A legitimidade da “guerra justa” contra os bárbaros do Brasil também pressupõe Deus. Então, a “guerra justa” é doutrinada e regrada reciclando-se tópicos medievais de direito canônico. Ela é dada como uma situação de exceção relativamente à centralidade do poder monárquico, tido pelos agentes colonizadores como natural, legítimo e pacífico, porque o pacto que estabelece está fundado na ética e na metafísica cristã (Hansen, 1998, p. 349).

Nesse contexto, a separação entre “fiéis” e “infiéis” faz sentido, no momento em que se pauta uma alteridade baseada na internalização, por parte de uma elite letrada guarani, de princípios cristãos de justiça e legitimidade. A etnogênese missionária, de acordo com Wilde (2009), é a formação do vínculo de vassalagem entre o monarca espanhol e os indígenas reduzidos (Wilde, 2009, p. 53-58). Forma-se, portanto, uma alteridade “mista”, pautada no princípio de analogia escolástica. Mas cabe, lembrar também, que há todo um entendimento diferenciado por parte dos grupos indígenas sobre existência e sobre a própria noção de alteridade.

Fundamenta-se a relevância, neste momento, de discutir o próprio conceito de etnogênese. O termo etnogênese foi utilizado para o entendimento dos processos históricos de configuração de grupos étnicos como resultados de processos históricos como migrações e

imigrações, invasões, conquistas etc. Porém, mais recentemente, observa-se o uso do termo também na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação (Hill, 1996, p. 1). O processo de etnogênese acaba sendo uma reconfiguração cultural e identitária dos indivíduos ou de uma comunidade perante processos endógenos e exógenos a eles. Miguel Alberto Bartolomé defende que todas as culturas humanas resultam de um processo de hibridização se levarmos em conta que o próprio sentido de cultura é dinâmico e fluido, só sendo possível existir como resultado de uma criação interna e de relação externa. (Bartolomé, 2006, p. 49). Percebemos, portanto, a utilização do contexto da formulação da sociedade guarani missioneira para compreensão do significado de etnogênese e consequentemente um vetor de formulação da sua própria alteridade frente a violência colonial e as estratégias de sobrevivência neste ambiente.

4 A rememoração como produtor da alteridade

Em um ensaio sobre a possibilidade de interação entre o ofício etnográfico e a produção de uma narrativa, Marilyn Strathern (2014) firma um diálogo com Roy Wagner e Marshall Sahlins de modo a entender três conceitos distintos: acontecimento, imagem e contextualização. Esses três termos são debatidos em torno de um momento: o encontro entre os povos do pacífico e os europeus que invadiram a região. É importante notar que, em ambos os pontos de vista, existe um movimento de entender o local do acontecimento dentro de uma esquematização geral. Do ponto de vista de Sahlins a chegada do Capitão Cook na Nova Zelândia enquanto um produtor de um novo esquema de temporalidade, como se essa mesma chegada tivesse reestruturado os acontecimentos subsequentes e um construto temporal e narrativo inédito. Em vista desse aspecto, o autor insere o acontecimento dentro de um contexto simbólico, no qual a estrutura é essencial para o entendimento desse mesmo acontecimento (Strathern, 2014, p. 176-181). Por outro lado, ao evocar Wagner, Strathern retoma o papel da materialidade como um produtor simbólico, reformulando a própria noção de pessoa desses mesmos povos. Nesse sentido, um objeto aqui ocupa um espaço central na formulação de imagens sobre os acontecimentos que significam a codificação desses eventos em símbolos. A título de exemplo, a autora utiliza o exemplo do machado de pedra ceremonial na ilha de Sabarl no Massim e como ele organiza em torno de si uma simultaneidade de imagens que evocam ações passadas e futuras. De acordo com Strathern:

Trata-se menos do privilégio de uma interpretação em detrimento de outra que seja pertinente de que da relação entre interpretação (metáfora de enquadramento) e apreensão de algo que é apenas ele mesmo (metáfora pontual). Um objeto dado por certo em uma junção, como uma imagem que que “representa a si mesma pode ser codificada por meio da referência a novas imagens (cujos significados devem ser dados por certos naquele ponto) em outra (Strathern, 2014, p. 182).

Em vista dessas abordagens, é importante questionar se é possível aplicar algum desses esquemas de contextualização para o objeto de estudo deste trabalho. Assim é válido questionar se, partindo do ponto de vista de Sahlins, existe um momento fundador de um esquematismo simbólico de contextualização, ou, se por outro lado, há um simbolismo imagético fundado a partir de artefatos que produzem significado. O mais importante da retomada desses dois pontos de vista é entender essa ideia dentro do conceito central deste trabalho: alteridade. Essa conceituação não serve de mote para compreender o discurso de rememoração dos guaranis durante o período do Tratado de Madrid (1750). Acordo assinado entre Portugal e Espanha, o tratado previa, entre outras cláusulas, a troca da Colônia de Sacramento (cedida à Espanha) pelo território dos sete povos orientais das missões, localizados no atual estado do Rio Grande do Sul. A problemática por trás desse movimento é o traslado das populações guaranis que habitavam esses povos deveria deixar o território, cuja ocupação remonta há mais de um século de existência. Nesse contexto, é que emerge a revolta conhecida como Guerras Guaraníticas durante o processo de mudança desses povos.

O padre regular da companhia Bernardo Nussdorfer produz um relato detalhado do processo de mudança e a revolta subsequente. Por conhecer bem o território das missões, bem como suas dinâmicas particulares, à Nussdorfer foi atribuída a tarefa de acompanhar os povos no processo de traslado. É na sua relação que vemos também um diálogo direto com os indígenas reduzidos. Assim, pelos fins de maio de 1752, o padre Bernardo Nussdorfer recebeu uma carta do cura dos povos de São Nicolau, Carlos Tux, que dizia que os índios daquela missão não iriam sair de lá, isso porque não lhes foi concedido o prazo de três anos para a mudança – mesmo que alguns dos povos não tivessem um lugar escolhido para a mudança, era necessário que tudo fosse concluído logo. Posteriormente, o povo de São Miguel aderiu ao grupo de resistência ao tratado e, em outubro de 1752, junto desses dois povos, Santo Ângelo e São João também se recusaram a aderir ao tratado. No meio tempo, houve uma tentativa, por parte dos curas dos povos, em convencer os indígenas a se mudar. Três povos: São Borja, São Lourenço

e São Luiz Gonzaga receberam o tratado de forma positiva e, já em janeiro de 1753, todos os povos, com exceção de São Nicolau, haviam começado a mudança. Entretanto, ao chegar aos novos postos, boa parte dos índios fugiu e alguns retornaram para seu lugar de origem.

Para além do relato do Nussdorfer, existe um outro *corpus* documental essencial para o entendimento do processo do Tratado de Madrid: os escritos de uma elite letrada guarani, seja por meio de cartas destinadas às autoridades espanholas, como bilhetes deixados no caminho da rebelião. Vale ressaltar o significado desses escritos para o entendimento da narrativa guarani sobre a história do empreendimento missionário.

De acordo com Neumann e Barcelos, A introdução da escrita entre indígenas reduzidos parte da introdução das técnicas de *arte y oficio*, impondo uma recriação linguística e estilística. No século XVII, a elite letrada guarani já estava desenvolvendo a prática de escrita, sobretudo, pela produção de livro com finalidade litúrgica e catequética – “participando diretamente na elaboração de vocabulários, de catecismo e gramática” (Barcelos; Neumann, 2022, p. 52). Inicialmente a escrita era voltada para os indígenas principais, ou seja, algo voltado para uma “nobreza indígena”, aspecto previsto na legislação colonial hispano-americana.

Faz-se necessário, portanto, compreender a introdução da escrita na sociedade indígena guarani – a partir de uma elite letrada – como um processo relacionado diretamente ao que Jack Goody (1985) define como *razão gráfica*. O autor, ao tratar do processo colonialista europeu a partir da modernidade, afirma que a chegada da escrita com seu alfabeto simples, seus livros impressos, seus sistemas de instrução formalizados, conduziu mudanças profundas nas sociedades colonizadas, especialmente quanto ao conteúdo e organização da atividade intelectual (Goody, 1985, p. 43). Portanto, utiliza-se este conceito para determinar que, quando um enunciado se transforma em escrita, ele pode ser examinado detalhadamente, tomado como um todo ou decomposto em elementos, manipulado de toda maneira, extraído ou não de seu contexto. Por conseguinte, o discurso não depende mais da “circunstância”; ele torna-se assim atemporal. Além disso, o discurso não se solidariza unicamente com uma pessoa, não serve apenas a um interlocutor: posto sobre o papel, ele se torna mais abstrato, mais despersonalizado.

Ao contrário, todo conteúdo que não seja referido pela cultura material, se conserva na memória. Porém, por se tratar de uma experiência individualizada, a recordação se dará a partir daquilo que o agente transmissor considera crucial. Em cada geração, a recordação individual

mediará a herança cultural de tal modo que as novas gerações terão que se adaptar aos velhos através do processo de interpretação e consequentemente as partes do relato que deixarão de ter importância e serão eliminadas pelo processo de esquecimento (Goody; Watt, 2003, p. 42). Por conseguinte, ao se apropriarem da escrita, através dos usos estratégicos destinados à alfabetização, os guarani assumem uma nova capacidade ante o processo colonizador, “a escrita ‘civiliza’ e, nesse sentido, os índios letrados passam a atuar de forma gradativa na tomada de decisões e na interação com diferentes agentes sociais” (Neumann, 2015, p. 33).

Como efeito deste processo, por meio da alfabetização dos indígenas principais, foi possível cooptar essa parcela da população reducional para 1. convertê-los 2. inseri-los no quadro do corpo imperial espanhol. Introduzida a escrita entre esse grupo, sua influência entre os outros indígenas tornava a penetração de ideias cristãs mais fácil, convertendo-se em mediadores entre práticas indígenas e europeias, através de sua capacidade de socialização. Assim, pode-se dizer que foi um instrumento de coerção “pacífica”, no qual a designação de uma elite letrada passava também pela seleção dos jesuítas, a saber os cabildantes, prática que foi mais frequente entre os *mayodormos* (fazenda) e *quatiàpoharas* (secretários) (Barcelos; Neumann, 2022, p. 56). A ideia da introdução da escrita, contudo, não deve ser entendida apenas do ponto de vista de submissão dos indígenas a um esquema retórico colonial. O desenvolvimento do letramento entre a elite missionária significava também a possibilidade de manipulação dos códigos do Antigo Regime em benefício próprio, possibilitando aos indígenas uma capacidade maior de agência (Neumann, 2015, p. 53).

No *corpus* reunido com escritos guarani, é possível notar a narrativa dos guaranis sobre a história das missões, no qual o parentesco se associa a posse legítima da terra, ocupada por seus avós e defendida contra os avanços dos grupos denominados “infiéis”, bem como dos portugueses. Esse aspecto demonstra, em primeiro lugar, a inserção do território na História guarani, como algo vivo e representativo dos indivíduos que a ocupam. Em segundo lugar, a construção de um etnogênesis guarani missionária (Wilde, 2009, p. 53). Em uma carta enviada do povo de São João, lê-se o seguinte:

Primeiramente el mismo Dios ha dado estas tierras a nuestros pobres abuelos: de DIos ja dados estas tierras nuestros pobres abuelos: después de esto el mismo Dios embio del Cielo a su vassallo S.n Miguel (como el Pueblo de S.Ju.n es colonia, o division del Pueblo de S.nMiguel tienen isos y otros la misma tradición de que se les apareció el S.to Archanel)haciendoles saber a nros Abuelos la voluntad de Dios: Buscad (les dixo S.Miguel) quien cuye de santam.te de vosotros, y asi os lograreis eternamente

[...]Uno como este averis de buscar, y mando S.n Miguel poner una cruz en estas tierras de nesytos Abuelos diciendoles por esta os lograreis (Carta de San Juan al Pay Comensario, 1752).

O objetivo da rememoração é reivindicar o direito divino à terra que ocupam. Em meio à agência terrena, há uma clara interposição de elementos divinos: enquanto a terra foi cedida por Deus aos “nuestros abuelos”, coube, então, à São Miguel lhes passar essa mesma terra e guiá-los pelo caminho da fundação. Dentro da ideia de pertença à terra que ocupam, Max Ribeiro ressalta essa ligação entre memória, terra e identidade, no sentido de que, antes da ideia de integração aos impérios ibéricos, os guaranis criaram esquemas próprios de formação identitária (Ribeiro, 2017, p. 33-75). Embora sua história e etnogênese passem pela ideia de corpo escolástico e pela própria ideia medieval de vassalagem, a terra havia sido cedida a eles, logo, não caberia aos espanhóis cedê-las aos portugueses. Não se trata, portanto, de uma concepção de posse da terra tradicional, já que o território é parte ativa não só de sua história como de seu corpo.

O momento de fundação rememorado pelos membros dos sete povos pode-se enquadrar naquilo que Sahlins indica como o evento fundador de uma temporalidade própria. Contudo, a agência aqui não é somente dos europeus, tampouco de pessoas no sentido tradicional: não apenas há a atuação de divindades cristãs, como também a presença forte da terra, bem como dos caminhos traçados para fundação do povo. Assim, o relato do momento de fundação do povo não pode ser entendido em si como a recuperação do passado, mas sim como uma relação entre acontecimento e sistema. Existe, portanto, uma contingência entre dos eventos e recorrência das estruturas (Strathern, 2014, p. 172-173). Os acontecimentos se enquadram em uma operação dupla na qual “os eventos podem ser entendidos podem ser entendidos como resultados inevitáveis [...] dos arranjos sociais, de forma mais aguda, como o encontro fortuito que não havia sido previsto por esses arranjos” (Strathern, 2014, p. 173). A estrutura enquadra os acontecimentos dentro de um sistema simbólico.

Contudo, de modo a expandir ou até contrariar a noção de contextualização simbólica proposto por Sahlins, Strathern evoca a noção de enquadramento referencial proposta por Roy Wagner (1986). A ideia é que a percepção do acontecimento (imagem perceptiva) se relaciona com a codificação referencial (metáfora de enquadramento) produzindo assim um símbolo que, por sua vez, se relaciona com outros símbolos. Aqui o conceito de imagem é essencial para

entender a simultaneidade de acontecimentos e, portanto, a sobreposição de eventos e temporalidades. Ressalta-se que a imagem está associada à ideia de artefato, sendo ele um objeto, uma performance ou um espaço que evoca a simultaneidade de imagens. Essas imagens contêm em si a noção de contexto, sendo parte contínente e formadora desse contexto simbólico, não apenas um resultado dele. Assim os eventos representados nas imagens e artefatos não é decodificada em um contexto simbólico, eles são o próprio contexto.

Dito isso, como podemos pensar esses dois esquemas de narrativa e temporalidade para o caso da experiência guarani-missionária. Em primeiro lugar, se partirmos do ponto de vista proposto por Sahlins, o encontro e formação das reduções representaria o momento de mudança significativa, o qual produziu um efeito fundador de uma nova estrutura de temporalidade e narrativa fundadora. Essa ideia pode ser representada pelo conceito de etnogênese guarani-missionário, no qual não apenas as estruturas socioculturais são modificadas, mas também a cosmovisão indígena infiltrada na narrativa terrena de seu povo. Por outro lado, a ideia de artefato e sobreposição de imagens parece um caminho alternativo para se pensar o lugar do território. No discurso guarani missionário ressalta-se a experiência como sinônimo de contexto, onde a agência atual existe em simultaneidade com as ações de seus antepassados. O território, nessa visão, é o eixo narrativo que engloba passado, presente e futuro. Ele representa o conceito de artefato.

A seguir, podemos ver o enquadramento narrativo da ideia de território enquanto artefato ordenador de imagens. Diz o cacique do povo de São João:

Tambien por reverencia, q tenemos a N.Santo Rey, y sabiendo q avia de aver casa de los padres, fuimos a Montevideo a hazer el Fuerte. No es esto solo loq hemos hecho en reverencia de N.S Rey, hemos hecho tambien en nra pobre tierra la casa de Dios (asi llaman a la Yglesia)⁴ muy grande y hermosa; el campanario muy alto, y muy hermoso, y de muy buena vista. Esto lo hemos hecho por reverenciar a N. S Rey, que esta en lugar del mismo Dios y el Espiritu S.ro lo alumbría mucho (Carta de San Juan al Pay Comensario, 1752).⁵

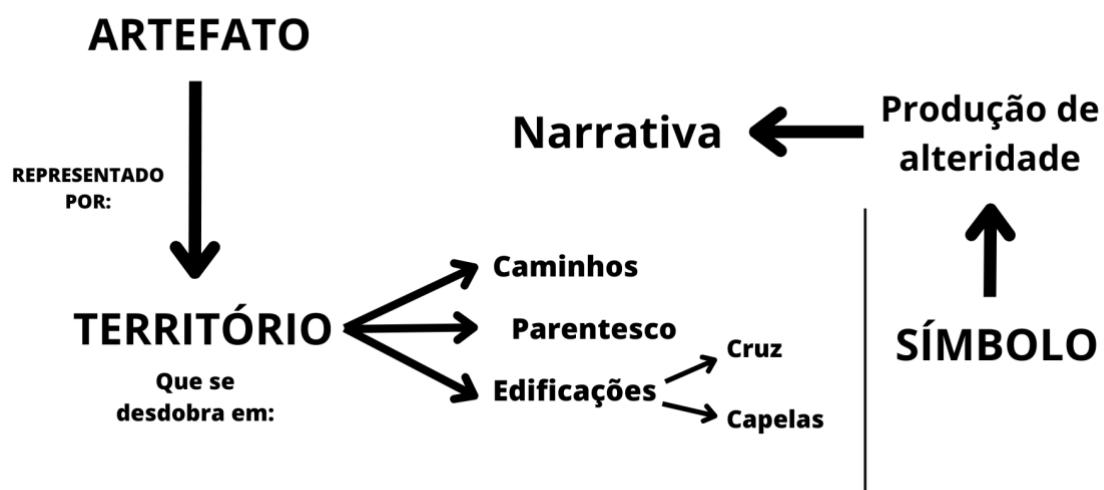
⁴ Esse trecho foi retirado da tradução do guarani para o espanhol feita na época. Assim, os parênteses indicando o significado de casa de deus foi adicionado posteriormente pela pessoa que traduziu a carta.

⁵ Corire Montevideo, cotí orohobo Puerte apobo, pai abere reco haguáramo heco quaâbo. Rey mtu mboyerobia hape rano. Nacobaè ñote ruguâî. Rey mtu ñeê mboyerobia hape oremimboayecue mabîte teñanga orerocoha poriahupe; Tupão boçu yorâ etei bae apobo. Aýporami abe ytapuî y porâete bae mopuâbo hechacaba porâete bae Tupâ Espírito Santo, poropía reçape guaçu haguera, Rey mtu Tupâ recobia ramo heco mboyerobia hape. O trecho original foi transrito da carta em guarani antigo, ou a variação da língua guarani que Bartomeu Meliá (1992) denomina Guarani Jesuítico. Sobre isso ver: MELIÁ, Bartomeu. 1992. *La Lengua Guaraní del Paraguay*. Madrid, Mapfre.

O discurso destaca dois aspectos interessantes. Em primeiro lugar a ideia de território como espaço de agência, isto é, a história se faz enquanto parte dele. Ele é o artefato que organiza, em torno dele, as imagens que compõem a simultaneidade temporal da história missionária. Mas, para além disso, é pertinente perceber o emprego da noção de analogia escolástica ao falar do rei enquanto incorporação de deus no mundo terreno.

Defende-se, nesse artigo, que o território enquanto artefato se desdobra na noção de Regimes Territoriais, que incorpora em si não apenas a espacialidade do território, como a agência realizada sobre ele, por meio da emergência de imagens sobrepostas sobre passado e presente. Essa mesma agência produz uma noção de alteridade que diferencia os guaranis de outros povos, bem como de portugueses e espanhóis. Há, nesse movimento, uma noção de pertencimento à terra, que deve ser ocupada apenas por eles. Pode-se exemplificar esse pensamento no esquema a seguir:

Figura 1 Esquemas de sobreposição de imagens dos regimes territoriais



A formação desse regime territorial passa por um movimento triplo de três termos que são indissociáveis: caminho, parentesco e as edificações construídas nos povos missionários. A proposição deste esquema, é ressaltar a noção de agência na formação do regime territorial guarani missionário. Essas mesmas partes do território aparecem ao longo das crônicas dos

padres jesuítas no século XVII. O processo de caminhada pelos domínios desconhecidos engloba em sua imagem também a história de fundação do povo, como algo simultâneo a narrativa de produção de alteridade: a diferença entre o indígena “infiel” que habita os montes e outros territórios desconhecidos. Como oposição aparecem as primeiras imagens do indígena convertido, cristianizado e reduzido. Essa diferenciação atrelada a noções territoriais é fator central para se entender a etnogênese guarani missionária.

Ao longo do século XVII, as reduções são fundadas no território do Guairá. A passagem pelos rios e alguns caminhos é frequentemente narrada nas crônicas dos padres jesuítas. Através das narrativas de fundação da experiência missionária, aparecem estratégias que envolvem tanto a criação de vínculos de parentesco como o batismo de modo a concretizar não apenas o projeto espiritual na região, como também o empreendimento da conquista. As reduções fundadas muitas vezes nas proximidades de rios reforçam a ideia de caminho enquanto um fator essencial para o domínio do território. É importante notar nesse meio a ideia de agência presente

Ao mesmo tempo em que são traçados caminhos de colaboração, a inserção do território é, também, um fator de conflito. Por isso é relevante ressaltar o surgimento das reduções também a partir de disputas entre diferentes grupos: os jesuítas, bandeirantes e indígenas na região. Se, por um lado, a abordagem jesuítica aparece como um intuito pacífico de contato, as malocas⁶ realizadas por bandeirantes apresentam um contraponto violento no processo de colonização das regiões. Ainda assim, existe um debate interno sobre a aplicação da doutrina da guerra justa e as possibilidades do estabelecimento de reciprocidade como uma forma de garantir a permeabilidade dos princípios cristãos entre os indígenas da região. Nesse meio a conquista espiritual aparece como um mecanismo de pacificação ou violência velada (Oliveira, 2016, p. 26-29). Conforme pode-se notar no trecho a seguir:

La 2º que no se guarda con ellos ynstrucion y horden que su magestade da que es ynbiales a misiones padres que en su lengua les propongan la fe y enseñe lo que les combiene que a reciban y que les pfrezcan la paz y pidan pasage seguro. Por el rio porque a esto obliga Dios y la raçon natural y el Rey y no se puede dispensar en esto sin su boluntad y consentimento so pena de ser ynjusta la gera. (XXII – Ordem do tenente general do governador do Paraguai e Rio da Prata, D. Antônio de Añasco, ao capitão Pero Garcia de Ciudad Real para que se dê todo o apoio e auxílio aos padres

⁶ As malocas aparecem nas fontes seiscentistas como a atividade de caça aos indígenas da região do Paraguai pelos bandeirantes.

Cataldino e Masseta, que pretendem fundar reduções no Paranapanema e Tibajiba)⁷.

O processo de estabelecimento do caminho da colonização aparece em paralelo com os esforços de cristianizar as populações nativas por meio do batismo, que aparece como uma tentativa de estabelecer vínculos de reciprocidade. Em paralelo à criação do parentesco espiritual, há também os estabelecimentos de matrimônios entre homens espanhóis e mulheres indígenas. Em meio a essa operação dupla de estabelecimento de reciprocidade, percebe-se aqui que a formação de caminhos envolve também o domínio do corpo em consonância com o domínio do território. A dominação da natureza e dos territórios desconhecidos é também um representativo entre a continuidade entre corpo e espaço. Por isso convém ressaltar a associação entre a natureza a ser domada e o corpo feminino e sua fertilidade para que se concretize a conquista sobre as terras indígenas (Watts-Powless, 2017, p. 253-258).

Se de um lado temos os relatos de jesuítas de suas ações bem como a parcela laica dos invasores, a ideia de retomar os escritos guaranis é de suma importância para que seja possível retomar as narrativas desses indígenas no processo de estabelecimento das reduções. Existe aqui uma ideia de reforçar a agência desses grupos como produtores da sua história, indissociável do território. Desse ponto de vista, os padres jesuítas aparecem como mediadores da vontade divina dos guaranis, contudo a ação principal de estabelecimento desses caminhos, bem como as edificações das reduções ficou a cargo dos próprios indígenas. O movimento de interação entre grupos humanos e não humanos (indígenas, jesuítas, reis, Deus e território) é um fator essencial para que se possa entender a formação de alteridade nesse contexto.

Dito isso, é importante retomar a discussão inicial sobre a sobreposição de imagens e alteridade. Da mesma forma em que é possível verificar a internalização de mecanismos retóricos próprios de um pensamento católico, no qual se produz uma diferenciação entre guaranis e “infiéis”, não se pode pensar na fronteira entre o eu e o outro apenas a partir desse mote. A atribuição de humanidade e diferenciação étnica é, por si só, mais complexa, já que, em muitos casos, a fronteira entre indígenas, não indígenas e grupos ditos infiéis não é clara. Ainda assim, produz-se nos discursos da elite letrada guarani uma ideia própria de história e território, baseada na simultaneidade de imagens fundadoras do século XVII e momento das

⁷ O documento referido encontra-se na JESUÍTAS e bandeirantes no Guairá: (1549-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Brasil, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1951, p. 138.

guerras guaraníticas. O eixo que liga esses dois espaços-tempos é justamente a construção de uma territorialidade guarani-missionária.

5 Conclusões

Revisando as noções de território e tempo de diferentes grupos indígenas, vemos que os guaranis têm uma concepção interessante que firma a interação entre esses dois domínios. Entre esses grupos, há a palavra *tekoha*, que faz referência ao espaço, isto é, ao território, ao lugar de ser. Junto desse mesmo termo, costuma-se adicionar a partícula “rã”, formando assim a palavra *tekoharã*. Essa junção adiciona ao território a ideia de tempo: *tekoharã* poderia ser caracterizado como o território por vir. Contudo, ao mesmo tempo que evoca um futuro, a palavra também reformula o passado, talvez como algo que deveria ser, ou como já foi. Assim, *tekoharã*, se pauta na ideia de futuro pretérito (Morais, 2017, p. 202).

A ideia do lugar que se traduz no tempo é essencial no contexto de reivindicação de terras indígenas em um contexto de violência extrema por parte do Estado e daqueles que não integram as comunidades indígenas. A história, em muitos momentos, redesignou as noções indígenas de corpo e território em função da conveniência no processo de colonização. E, por muito tempo, estávamos presos a esse entendimento clássico de alteridade, que é resultado incontestável de anos de pensamento. O outro dos colonizadores não se materializa apenas na oposição entre a alma e a ausência dela. Esse mesmo contraste evolui para antagonismo entre civilização e barbárie, entre Estado e anarquia, ou até mesmo entre desenvolvimento e estagnação. Tanto a antropologia quanto a história têm comumente se prendido a essas noções, a essa alteridade e etnografia que apenas revela, no estudo do outro, algo sobre nós mesmos, a civilização ocidental (Viveiros de Castro, 2018, p. 19-25).

A própria discussão sobre alteridade passa também pela definição de humanidade e corpo. Portanto, percebemos um debate recorrente dentro da antropologia sobre a continuidade entre corpo e território, ou ainda o que pode ser considerado humano ou não dentro de uma perspectiva ontológica. Isso passa pela consideração do que significa o “outro” e o “mesmo” e os diferentes domínios temporal. É por isso que propõe a discussão acerca de imagens e artefatos para que se possa inserir o tempo dentro da relação entre corpo e território e o significado de agência histórica.

Contudo ainda é difícil pensar categorias tão específicas sobre alteridade em outros

tempos, já que o escopo de fontes produzidas por indígenas ainda é limitado. Mas vale ressaltar a multiplicidade de pontos de vista para que não se caia no discurso etnocêntrico sobre agência e narrativa. Não só existe uma continuidade entre a agência indígena, divindades e território, ainda há um limite diferente entre formas de pensamento e das continuidades entre tempo dos sonhos e tempo dos vivos, bem como lugar e pensamento⁸.

É por isso mesmo, que no domínio da história, as categorias de tempo e narrativa devem considerar diferentes mundos de visão, não apenas visões de mundo, como destaca Viveiros de Castro. É preciso pensar no tempo como uma agência coletiva entre humanos e não-humanos, como um tempo que ultrapassa nós mesmos e se estende ao território. As narrativas de criação indígena consideram que o sujeito é coletivo e que o tempo, nesse sentido, é a formulação da vontade compartilhada de diferentes seres.

Referências:

Fontes Primárias:

XXII – Ordem do tenente general do governador do Paraguai e Rio da Prata, D. Antônio de Añasco, ao capitão Pero Garcia de Ciudad Real para que se dê todo o apoio e auxílio aos padres Cataldino e Masseta, que pretendem fundar reduções no Paranapanema e Tibajiba. In: JESUÍTAS e bandeirantes no Guairá: (1549-1640). 1951. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional do Brasil, Divisão de Obras Raras e Publicações. p. 138.

GUAÍBO. Carta de San Juan al Pay Comensario, 1752. Disponível em: https://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/74. Acesso em: 25 jul. 2023.

Bibliografia:

AMSELLE, Jean-Loup. 2014. Etnias e espaços: por uma antropologia topográfica. In: AMSELLE, Jean-Loup; Elikia M'Bokolo (org.). *Pelos meandros da etnia: etnias, tribalismo e estado em África*. Luanda, Mulemba.

BARCELOS, Artur; NEUMANN, Eduardo. 2022. *A razão gráfica missionária*: escrita e cartografia indígena nas Reduções da América Colonial. Porto Alegre, Martins Livreiros.

BARTH, Fredrik. 2000. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa.

⁸ Sobre esses dois aspectos, vale mencionar a discussão travada por Hanna Limulja (2022) sobre a noção de tempo e alteridade produzida pelos sonhos. Em termo parecido, Vanessa Watts-Powless (2017) discute o paradigma de lugar-pensamento em oposição ao binômio ontologia e epistemologia ocidental. Essa noção considera a continuidade entre lugar e pensamento e a agência de seres não humanos

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2006. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Revista Mana*, v. 12, n. 1: 39 – 68.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. 2020. *Metafísicas Canibais*. São Paulo, Ubu Editora.

_____. Zeno and the Art of Anthropology. On lies, beliefs, Paradoxes and other Truths. 2015. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago, Hau Books.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org). 1992. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

CUNHA, Manuela Carneiro da; DE CASTRO, Eduardo B. Viveiros. 2018. Vingança e temporalidade: os Tupinambás. *Anuário Antropológico, [S. l.]*, v. 10, n. 1: 57 – 78.

DAHER, Andrea. 2018. A invenção capuchinha do selvagem na época moderna. *Revista de História, [S. l.]*, n. 177: 01 – 28.

ERBIG, Jeffrey. 2015. *Imperial Lines, indigenous lands*: transforming territorialities of the Río de la Plata, 1680-1800. Tese (Doutorado) – Department of History, University of North Carolina, Chapel Hill.

FAULHABER, Priscila. A fronteira na Antropologia Social: as diferentes faces de um problema. In: *BIB*, São Paulo, n.51, 2001, p. 105-125.

GOODY, Jack. 1985. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Terrejón de Ardoz, Akal.

GOODY, Jack; WATT, Ian. 2003. Las consecuencias de la cultura escrita. In: GOODY, Jack (org). *Cultura escrita em sociedades tradicionais*. Barcelona, Gedise editorial.

HILL, Jonathan (Org). 1996. *History, power and identity*. Iowa, University of Iowa Press.

HANSEN, João Adolfo. 1998. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo, Companhia das Letras.

LIMULJA, Hanna. 2022. *Desejo dos outros*: uma etnografia dos sonhos Yanomami. São Paulo, Ubu.

MELIÁ, Bartomeu. 1992. *La Lengua Guarani del Paraguay*. Madrid, Mapfre.

MORAIS, Bruno Martins. 2017. *Do corpo ao pó*: crônicas da territorialidade Kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo, Editora Elefante.

MONTEIRO, John Manuel. 2001. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia) – Unicamp, Campinas, São Paulo.

NEUMANN, Eduardo. 2004. A Fronteira tripartida: a formação do continente do Rio Grande-Século XVIII. In: GUAZELLI, Cesar Augusto Barcellos; NEUMANN, Eduardo (org.). *Capítulos de História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Ed. UFRGS.

_____. 2015. *Letra de Índios*: Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai. São Bernardo do Campo, Nhaduti.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios*: Pacificação, Regime Tutelar e Formação de Alteridades. Rio de Janeiro, Contra Capa.

RIBEIRO, Max Pereira. 2017. “*A Terra Natural Desta Nação Guarani*”: Identidade, Memória e Reprodução Social Indígena no Vale do Jacuí (1750-1801). Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.

STRATHERN, Marilyn. 2014. Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens. In: *O efeito etnográfico*. São Paulo, Ubu.

TODOROV, Tzvetan. 2010. *A conquista da América*. São Paulo, Martins Fontes.

WATTS-POWLESS, Vanessa. 2017. Lugar-pensamento indígenas e agência de humanos e não humanos (A primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu). In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v.11, n.1: 250, jan/jun.

WILDE, Guillermo. 2009. *Religión y Poder en las Misiones Guaraníes*. Buenos Aires, Editorial Sb.