O GUARANI "INCONSTANTE", "INFANTIL" E "IMPREVIDENTE": ARQUEOLOGIA DE UM ESTEREÓTIPO JESUÍTICO/COLONIAL

PAULO ROGÉRIO MELO DE OLIVEIRA[1]
UNIVALI, BRASIL
https://orcid.org/0000-0003-0311-8349

RESUMO: *O artigo investiga uma linhagem discursiva sobre os guaranis, matriz de estereótipos sociais, que os define como naturalmente infantis, inconstantes, dóceis e imprevidentes. Partindo de um texto de Alain Guillermou, escrito em 1973, que reafirma a suposta natureza inconstante dos guaranis, rastreamos esta construção discursiva, identificamos sua gênese entre os jesuítas do Paraguai colonial e percorremos suas manifestações do século XVII ao século XX. Como contraponto, apresentamos os registros dos cronistas espanhóis que mantiveram diversas modalidades de contatos com os indígenas da região na primeira metade do século XVI, antes da chegada da Companhia de Jesus. Nestes registros, diferentemente das narrativas jesuíticas, os guaranis são descritos como povos guerreiros e horticultores, graças aos quais os conquistadores sobreviveram à fome. Esta documentação nos oferece um rico caminho para a descolonização da imagem dos povos indígenas e para a desconstrução dos estereótipos.*

PALAVRAS-CHAVE: *Estereótipo; guaranis; narrativas jesuíticas; crônicas da conquista; descolonização.*

ABSTRACT: *The article meticulously investigates a discursive lineage about the Guaraní, a matrix of social stereotypes that label them as naturally childish, fickle, docile, and unpredictable. We commence with a text by Alain Guillermou, published in 1973, which reiterates the supposed fickleness of the Guarani. From here, we painstakingly trace this discursive construction, identifying its genesis among the Jesuits of colonial Paraguay and tracking its manifestations from the 17th to the 20th century. As a counterpoint, we present the records of the Spanish chroniclers who had diverse interactions with the indigenous people of the region in the first half of the 16th century, prior to the arrival of the Society of Jesus. In these records, unlike the Jesuit narratives, the Guarani are portrayed as warriors and horticulturists whose agricultural skills were crucial in the conquistadors' survival during the famine. This documentation provides a robust path towards decolonizing the image of indigenous people and deconstructing stereotypes.*

KEYWORDS: *Stereotype; Guarani; Jesuit narratives; chronicles of the conquest; decolonization.*

[1] Doutor em história pela UFRGS, professor dos cursos de graduação em História e Relações Internacionais e dos programas de pós-graduação em Administração (PPGA) e Educação (PPGE) da Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI).

Introdução

> Época triste a nossa, em que é mais difícil quebrar
> um preconceito do que um átomo.
> Albert Einstein

A discriminação, o racismo e as diversas formas de violência sofridas pelos povos indígenas no Brasil, de norte a sul, no passado e no presente, têm como pano de fundo legitimador um conjunto de estereótipos, desumanizantes e marginalizantes, herdados dos tempos coloniais, que os infantilizam e os inferiorizam socialmente e intelectualmente. Pesquisas realizadas nos últimos anos demonstram que em diferentes regiões do Brasil os indígenas são vistos, de um modo geral, como selvagens, violentos, preguiçosos, ignorantes, aproveitadores e incapazes (VENTURI; BOKANY, 2013. TROQUEZ, 2022)[2].

Embora a raiz etimológica remonte ao grego antigo (*steros* + *typos*), o termo estereótipo só apareceu no século XVII, associado à tipografia, para designar uma chapa de metal utilizada para produzir cópias repetidas do mesmo texto. No século XX, na década de 1920, o termo recebeu do jornalista Walter Lippmann a conceituação contemporânea. Explorando os sentidos etimológicos da palavra, do grego *stereo*, que significa sólido, firme, Lippmann, por analogia, salientou a rigidez das imagens mentais que construímos sobre grupos com os quais não temos contato direto. Estas imagens, "a menos que a educação tenha nos tornado mais agudamente conscientes, governam profundamente todo o processo de percepção" (LIPPMANN, 2010, p. 91-92). Desde então, os sentidos sociais, políticos e culturais do termo estereótipo vêm sendo desenvolvidos em diferentes campos do conhecimento.

Da maneira como empregamos o conceito, os estereótipos são crenças, ou um conjunto estruturado de crenças compartilhadas no âmbito de uma cultura ou grupo sobre os atributos ou características definidoras de outros grupos ou culturas, que contêm informações não apenas sobre estes atributos, como também sobre o grau com que tais atributos são compartilhados (PEREIRA, 2002). Assim definido, estereótipo indica um modelo rígido a partir do qual se interpreta o comportamento de um sujeito social, sem se considerar o seu contexto e a sua intencionalidade. O estereótipo representa uma imagem mental simplificadora e congelada de determinadas categorias sociais. Funciona como um padrão de significados utilizado por um grupo na qualificação do outro (OLIVEIRA, 2002).

Os estereótipos sobre povos indígenas são imagens cristalizadas, herdadas, em grande medida, dos tempos coloniais, que se traduzem/desdobram, em nosso tempo, em discursos e práticas sociais

[2] São inúmeros os exemplos, mas relembremos apenas um caso, ocorrido em 2020, durante a pandemia de COVID 9, na cidade de General Carneiro, no interior do Mato Grosso. Num áudio vazado de um grupo de WhatsApp, um homem se manifestou da seguinte maneira sobre a contaminação de indígenas: "Ô, companheiro, isso daí só é índio, rapaz... não é gente, não [...]. Dentro de General mesmo, o número de infectados é muito pouquinho, graças a Deus. Agora os índios... esse povo aí é sem cultura, sem religião, quem dá conta desse povo aí?" (BBC, 2020).

ligeiramente modificadas que atentam contra a dignidade e a alteridade dos sujeitos. Apesar dos avanços promovidos pela Constituição de 1988[3], que lhes assegura direitos, o respeito ao seu modo de vida e organização social e o reconhecimento do direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam, os "índios"[4] ainda são tratados como cidadãos de terceira classe (CUNHA, 2018).

O efeito mais nocivo dos estereótipos é a naturalização de certas características negativas atribuídas aos indígenas, como preguiça, indolência, infantilidade, inconstância e incapacidade. Estas características, vistas como inatas, portanto insuperáveis, os tornariam inaptos à convivência em sociedades ditas desenvolvidas. O estereótipo opera uma simplificação esquemática das características presumíveis de determinados grupos. A eleição de um dado particular, e sua elevação à condição de enunciado coletivo, característico do reducionismo que subjaz à construção dos estereótipos, leva às generalizações esquemáticas e à caricatura cultural[5]. Como bem observou Maria Consuelo Cunha Campos, "entre a cultura que olha e a que é olhada se estabelece um espelhamento: eu olho o outro e a imagem que construo desse outro me devolve, como um boomerang, uma certa imagem de mim, de nós, imagem, que é, todavia, efetiva negação do outro [...]" (CAMPOS, 1962. p. 225). O estereótipo, neste caso, enquanto definição negativa do outro, é, pelo efeito boomerang do olhar, a afirmação positiva do eu. É um jogo de construções identitárias que define o meu lugar e o lugar do outro no mundo, e os valores que orientam e regem estes mundos.

Tomando como ponto de partida um ensaio do linguista francês Alain Guillermou, que veio a público em 1973 e definiu os guaranis como imprevidentes e inconstantes, o artigo[6] propõe, num primeiro momento, uma arqueologia da matriz discursiva jesuítica e colonial responsável pela construção de um saber sobre os guaranis que atravessou os séculos, adaptando-se aos diferentes contextos históricos e intelectuais, e, surpreendentemente, alcançou a segunda metade do século XX. A proposição de uma arqueologia, aqui entendida como o desvelamento das condições

[3] Manuela Carneiro da Cunha (2018), em 2018, sob o efeito do primeiro turno das eleições presidências, chamava a atenção para a Constituição de 1988 que dedicara, pela primeira vez, um capítulo específico aos direitos indígenas, reconhecendo-lhes o modo de vida e a capacidade jurídica autônoma.

[4] Os equívocos e as implicações do uso dos conceitos genéricos de "índio" e "indígena" para descrever os povos habitantes das Américas e de outros continentes atravessados pelo colonialismo são bastante conhecidos. Linda Smith (2018) advertiu que o uso do termo "indígenas" "parece agrupar um grande número de populações muito distintas, e cujas experiências com o imperialismo têm sido significativamente diferentes". Usamos estes termos, como Smith, cientes de que neles estão implícitas "visões de mundo", tanto em nosso quadro cultural quanto em outros" (SMITH, 2018, p. 17).

[5] Nos últimos anos, indígenas de diversas etnias vêm se manifestando contra os estereótipos, especialmente em datas comemorativas e em celebrações populares. Em 2018, o artista visual Denilson Baniwa escreveu um Pai Nosso, na forma de um poema crítico e bem-humorado sobre o Dia do Índio, e iniciou uma campanha contra o uso de pintura facial com canetinhas hidrocor e cocares de papel. Em 2019, a ativista digital Katú Mirim lançou uma campanha, #ÍndioNãoÉFantasia, contra o uso de penas, pinturas corporais e cocares no carnaval. Para Katú, as referências aos indígenas não são homenagem, mas uma forma de racismo (G1, 2019).

[6] Este artigo aprofunda e melhora um tema desenvolvido na minha tese de doutorado, em 2010, sobre o "martírio" do padre Roque González.

históricas em que uma formação discursiva ou determinada maneira de pensar se configurou, é livremente inspirada em Michel Foucault[7]. O procedimento arqueológico, adaptado ao estudo dos discursos sobre os guaranis, ao identificar a emergência de uma linhagem discursiva, e situá-la historicamente, possibilita o questionamento dos estereótipos, ou discursos fossilizados, e dos supostos atributos essenciais e transcendentais que definiriam a natureza do indígena.

Num segundo momento, recorremos às chamadas crônicas da conquista, anteriores à chegada dos jesuítas na América do Sul, para propormos a descolonização da imagem do guarani, oferecendo um contraponto à visão jesuítica que o representou como preguiçoso, dócil e imprevidente. As narrativas de Luís Ramirez, Ulrico Schmidl e Cabeza de Vaca, da primeira metade do século XVI, capturaram flagrantes e aspectos do modo de vida dos guaranis, ainda não modificados pelo colonialismo, que vão de encontro aos discursos elaborados nos tempos coloniais e repetidos ao longo dos séculos[8].

A gênese colonial do estereótipo

Num livro publicado em 1973, sobre Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus, o linguista francês Alain Guillermou perguntava retoricamente: "Quem eram então esses guaranis?" Seriam eles "selvagens terríveis" ou "bons selvagens"? Entre a visão depreciativa deixada pelos conquistadores espanhóis, que os pintaram com traços negativos que acentuavam sua ferocidade, e a visão romântica, que os imaginavam dóceis e próximos do "estado de natureza",[9] Guillermou procurou outra maneira de "ilustrar o caráter" dos guaranis. Desviou prudentemente das teses da

[7] Abordar arqueologicamente acontecimentos discursivos, como propôs Foucault em Arqueologia do Saber, é perguntar "como apareceu um determinado enunciado e não outro em seu lugar?" (FOUCAULT, 2012, p. 33). Em relação ao nosso objeto de estudo, poderíamos perguntar: como e em que circunstâncias se constituiu um determinado saber sobre os guaranis que os infantiliza e os descreve como imprevidentes, dóceis e inconstantes? Não é nossa intenção identificar a origem destes discursos. Propomos uma escavação em torno das supostas imprevidência e inconstância para identificar a gênese deste saber, que se configurou com uma matriz de discursos posteriores. Foucault (2012, p. 206) adverte que ao falarmos de formações discursivas não estamos nos referindo a "um curso de consciência ou de linearidade" e que "não se pode remeter o discurso à longínqua presença de uma origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância" (2015, p. 31). O discurso é "o conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação, como por exemplo, do discurso clínico, do discurso econômico, da história natural ou do discurso psiquiátrico" (FOUCAULT, 2012, p. 131), ou, no caso em estudo, o discurso jesuítico. Portanto, ao propor uma arqueologia de uma formação discursiva, não nos lançamos em busca "do texto ideal, contínuo, sucessivo e sem asperezas, que corre sob a multiplicidade das contradições e as resolve na unidade calma de um pensamento coerente" (FOUCAULT, 2012, p. 191). Buscamos o momento em que um determinado saber emergiu, se formou e pode ser dito, enunciado, e os caminhos oblíquos e sinuosos que percorreu.

[8] Os cronistas da conquista, por um lado, projetaram os valores e o olhar europeu sobre as sociedades locais; por outro, os relatos são riquíssimos em informações etnográficas registradas pela primeira vez e decorrentes dos primeiros contatos entre europeus e indígenas. Neste momento, são estes registros que nos interessam.

[9] Guillermou faz referência ao historiador e jesuíta Clóvis Lugon e sua obra bastante conhecida, "La république communiste chrétienne des Guaranis" (GUILLERMOU, 1973).

ferocidade e da docilidade, mas deixou-se embalar por uma "anedota" carregada de etnocentrismo:

> Uma vez, alguns guaranis fugiram de uma redução, levando consigo um boi e um arado. Encontraram-nos a alguma distância: com a madeira do arado haviam feito fogo e estavam comendo quartos de boi que haviam assado (GUILLERMOU, 1973, p. 4).

O que Guillermou quis dizer com esta "anedota"? Os índios que deixaram a redução levaram consigo e, logo em seguida, queimaram e devoraram o instrumento de trabalho que lhes garantiria a subsistência. O que se pode deduzir disso? O caráter, ou o ser do guarani, seria marcado por esta imprevidência, por este traço de inconsequência congênita? A "anedota", recorrente na maneira de descrever os guaranis, sugere uma acentuada ingenuidade acrescida de natural incapacidade prospectiva. Guillermou não endossa nem a tese romântica nem a tese degradante do índio, mas deixa no ar que compartilha de uma visão ainda mais perigosa: a de que o índio, pela incapacidade de pensar prospectivamente, seria incapaz do autogoverno. Os guaranis que fugiram da redução, de onde eram tutelados pelos padres, escaparam dos ditames da razão previdente e retornaram ao seu antigo modo de vida. Donde se deduz que, longe das reduções e do olhar vigilante dos padres, os índios deslizam rapidamente para o abrigo das matas, abandonam os frágeis elos que os prendiam à cultura e voltam à inocência selvagem[10]. A "anedota" é uma reedição do tema da natureza inconstante dos índios, muito constante nas narrativas coloniais e jesuíticas. É o eco do discurso colonialista e da velha incapacidade europeia de pensar o outro pelos seus próprios termos.

Mais do que indicar o ser/caráter do guarani, como sugeriu Alan Guillermou, que não se preocupou em citar uma fonte, a "anedota" talvez nos ajude a compreender melhor o caráter paternalista das reduções jesuíticas e, por que não, do olhar deslocado do intelectual. Na verdade, a "anedota", de acordo com o caminho que percorremos, traduz a percepção e a pedagogia jesuítica no espaço reducional. Escavando em torno desta ideia vamos encontrar a gênese de um estereótipo colonialista, de matriz jesuíta, construído na experiência de evangelização dos guaranis.

A mais antiga narrativa que localizamos, que faz referência ao tema da "anedota", vem do século XVII, das reduções guaraníticas do Paraguai. É um verdadeiro artefato arqueológico de um saber jesuítico sobre os guaranis. Antônio Sepp, missionário que atuou nas reduções do Paraguai entre 1691 e 1733, nos deixou páginas preciosas sobre a suposta ingenuidade guarani. De

[10] Viveiros de Castro (2002), analisando os discursos sobre a América portuguesa referentes à natureza inconstante dos "selvagens", observou que a inconstância era "uma constante da equação selvagem", que tornava exasperadora a tarefa de convertê-los. Os índios eram como "a mata que os agasalhava, sempre pronta a refechar-se sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como a terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

passagem pela redução de Japeyu, em julho de 1692, ouviu do missionário responsável pela redução uma história que o impressionou. “Não posso furtar-me a relatar”, diz o padre Sepp, “neste lugar, o que sucedeu a um missionário, há poucos dias. Deste fato pode-se inferir que este povo não tem previdência alguma, que tudo devora num dia e não cogita de que precisa viver também no dia seguinte” (SEPP, 1980, p. 147-150).

> Quando chega a época do amanho e da sementeira (...) o Padre dá de presente a cada índio duas ou três juntas de boi para o amanho da roça, que muitas vezes não vai além de quinze passos. A roça, sem dúvida, não é tão pequena por falta de terra, - porque esta não tem marcos nem cercas, mas está aí livre, para quem queira cultivá-la – mas por pura preguiça! E não dariam conta nem deste pedacinho de roça, deste punhado de terra, se o Padre não apertasse o agricultor preguiçoso com sovas e inspeções incessantes. E não amanhariam este punhado de terra nem em dois meses e mal fariam um carreiro por dia, mas pendurariam sua rede entre duas árvores e fariam folga perpétua (SEPP, 1980, p. 147-148).

Numa dessas inspeções o padre avistou de longe a fumaça e logo sentiu o cheiro de carne assada. O índio, sentindo-se culpado ao avistar o padre, “começou a tremer”. Um dos bois já havia sido devorado e a roça mal começara a ser lavrada. “Se o Padre quer que o agricultor preguiçoso e seus filhos tenham o que comer o ano todo, precisa não fazer caso e dar-lhe outro boi”, diz o padre Sepp, e acrescenta:

> Este fato se deu a pouco tempo com um Padre, e fatos semelhantes se dão todos os anos. Aos europeus isto parecerá incrível, mas aqui entre nós é a dura verdade, que os índios deixam, por pura preguiça, estragar as espigas de milho maduras e amarelas, se os Padres não os ameaçam expressamente com 24 pancadas de sova como castigo. Se alguém pergunta: de que maneira costumais castigar esses índios? Respondo brevemente: Como um pai castiga aos filhos que ama, assim castigamos os que merecem (SEPP, 1980, p. 149).

O que Guillermou chamou de “anedota”, padre Sepp relata num tom grave, edificante e pedagógico. O índio glutão e imprevidente, após o castigo corretivo (SEPP, 1980, p. 149), redimiu-se, beijou a mão do padre e em reconhecimento teria dito as seguintes palavras: “Meu Pai, mil e dez mil vezes te agradeço que por teu castigo paternal me abriste o juízo e me tornaste no homem que antes não fui” (SEPP, 1980, p. 150). O arrependimento e a gratidão do índio é a certeza do padre/pai da necessidade da tutela.

A batalha do padre Sepp contra a inconstante dos guaranis era a mesma que os primeiros missionários jesuítas que evangelizaram no Paraguai travaram.

Nas cartas ânuas referentes aos anos de 1637 a 1639, organizada pelo padre Provincial Lupércio de Zurbano, os combates contra os antigos costumes ocupam uma parte considerável dos relatos. Tomemos um exemplo bastante ilustrativo. No "Pueblo" de "Nuestra Señora de Fé"[11] a situação era quase incontornável, e os padres, mesmo trabalhando duro, não viam melhorias animadoras:

> Ya cerca de dos años habían trabajado los Padres desesperadamente, y todavía no se vió mejoría de costumbres, tan indomable es esta gente, tan dura de cabeza, y de tanta bajeza de caráter. No les entran consejos de los Padres. Así es espantosa entre ellos la borrachera, haciéndose un brebaje fermentado de miel silvestre aumentando su eficacia para embriagar cierta flor del campo, de donde sacan la miel las abejas. A consecuencia de esta ebriedad son frecuentes abortos, peleas, asesinatos, y a veces verdaderas batallas entre las diferentes tribus de indios (MAEDER, 1984, p. 168).

Na mesma carta, o Provincial prossegue descrevendo a difícil luta dos padres contra os costumes herdados dos antepassados:

> Se aburren de la doctrina cristiana y de los misioneros, sin que por esto se desanimen nuestros Padres en su empeño de evangelizarlos.
> Las mujeres de estas tierras son desvergonzadas. Borrachas, la cara horriblemente pintada, bailan unas danzas verdaderamente abominables. Al reprenderlas después nuestros Padres por estos abusos, contestan con atrevimiento: Callate, Padre, tú también harás pronto lo mismo que nosotros. Dicen además, que se marchen los Padres a buena hora, cuando no quieren conformarse con nuestras costumbres. Nosotros nunca dejaremos estas costumbres y viviremos como hemos aprendido de nuestros antepasados. Tenemos que multiplicar nuestra raza teniendo muchas mujeres (MAEDER, 1984, p. 168).

O apego aos antigos costumes e a inconstância dos indígenas dificultava o trabalho dos missionários. Padre Zurbano queixou-se dessa inconstância algumas vezes. Chegou a dizer que "nada tiene consistencia en este mundo". Ao mesmo tempo em que mostravam disposição para ouvir as palavras dos missionários, com muita facilidade esqueciam a mensagem evangélica e voltavam às velhas práticas.

Em 1731, em visita às reduções do Tape, cem anos depois da carta do padre Zurbano, foi a vez do missionário José Cardiel registrar o "débil y

[11] O nome do pueblo é uma homenagem à Virgem que se encontra na Bélgica, e cuja cópia foi trazida pelos padres missioneiros Belgas para o Paraguai. Cartas ânuas de 1637-1639, escritas por Lupércio de Zurbano (MAEDER, 1984, p. 168).

defectuoso entendimento" dos guarani. "Son hombres de un día", atestou Cardiel, "no discurren las consecuencias de lo futuro". Devoram numa única refeição o alimento que duraria até quatro meses. Desperdiçam e dão tudo o que tem: "a ese modo es el porte del indio en la providencia económica". Ao invés da narrativa do boi e do arado, deixada por Sepp, Cardiel usa como exemplo da inconstância selvagem o "caso" dos carneiros:

> Es tiempo perdido el usar largos discursos con ellos, ni razones sobre razones. Lo que aprovecha es decirles poco y muy trivial y material en sermones y confesiones, y aun en cosas materiales. Pondré un solo caso: aunque cada día me suceden a mí otros semejantes. Un Padre párroco le dio a guardar a un indio diez carneros, encargándole que cada semana trajese uno para él y su compañero. Hízolo así cinco semanas: y a la sexta vino diciendo que ya se había acabado. Díjole el cura: Cómo puede ser eso? Yo te di diez. – Es verdad, respondió. – Cada semana no has traído más que uno, y sólo cinco semanas los has traído: luego no has traído más que cinco. – Es verdad todo. Si de diez no trajiste más que cinco, quedan otros cinco. Dónde están esos? Respondió: - Tú los comiste. Volvió el Cura en toda forma: A quien de diez no le traen más que cinco, le quedan otros cinco: tú no trajiste más que cinco, etc: y siempre respondía: Tú lo comiste, después de haber concedido todo lo antecedente (FURLONG, 1953, p. 126-127).

Embora tenha se passado um século, a percepção jesuítica a respeito dos guaranis permaneceu inalterada. O que talvez se explique pela continuidade do projeto reducional e do mesmo espírito paternalista da Companhia de Jesus.

Mas não foram apenas os jesuítas que registraram essa impressão negativa sobre a personalidade fugidia dos indígenas. Cinquenta anos depois da dispersão das missões, o viajante naturalista francês August de Saint-Hilaire, em viagem pelo Rio Grande do Sul, observou entre os guaranis o mesmo traço de personalidade identificado pelos jesuítas e a completa ausência da noção de futuro. Passando pela região das missões, em 1822, registrou uma variação da "anedota":

> Os guaranis, como todos os índios, não têm nenhuma ideia de futuro: aprendem com facilidade o que se lhes ensina, mas não criam nem compõem nada. De índole dócil, obedecem sem dificuldade, mas seu caráter não têm nenhuma fixidez; vivendo só do presente, não podem ser fiéis à palavra empenhada; não possuem nenhuma elevação de alma; são estranhos a qualquer sentimento generoso; ainda menos de honra; não têm ambição, cobiça ou amor próprio. Se alguma vez economizam, é sempre por muito pouco tempo. Um guarani, por exemplo, consegue comprar, por suas economias, uma roupa que pode abriga-lo, durante longo tempo, das intempéries, mas logo depois a

> trocará por uma vaca, da qual nada restará ao fim do dia (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 132).

O ponto de vista, desta vez, não é o de um jesuíta, que poderia ser qualificado como suspeito. O juízo foi emitido por uma autoridade científica, um viajante naturalista, de renome internacional e amplo reconhecimento. Ecoando os poderosos juízos emitidos por Buffon e De Pauw sobre os americanos[12], Saint-Hilaire fez um diagnóstico sombrio, pessimista e inexorável da situação em que se encontravam os guaranis. A sentença final não deixou dúvidas: "A civilização não nasceu para índios." Imprevidentes e sem visão prospectiva, os guaranis eram, para Saint-Hilaire, comparáveis às crianças. Mas a criança, porém, desperta o interesse porquanto será homem um dia. O viajante ilustrado não vê saída para o impasse criado pelo colonialismo. Os guaranis encontram-se, pois, encurralados numa espécie de limbo evolutivo, a meio caminho entre a civilização e a selvageria. A vida na floresta não lhes é mais possível, a vida em sociedade lhes é inatingível (OLIVEIRA, 2025).

O cronista e historiador jesuíta Pablo Hernández, no início do século XX, também deixou um quadro nada lisonjeiro dos guaranis. À total incapacidade de previsão, acrescenta o estado de decadência moral em que se encontravam. O mais notável, avalia o historiador, é que nos primeiros anos de vida a criança guarani anuncia-se como uma promessa. A docilidade, a facilidade para aprender e a disposição prenunciam um "feliz desarrolho". Mas, com tempo, com o passar dos anos, percebe-se que os guaranis estacionam e voltam para trás, "tornándose incapaces e ininteligentes como los mayores, y perdiendo también la gracia y prontitud de aprensión, se volvían broncos y adquirían la tosquedad de los demás índios". Hernández observa os índios com os olhos de Cardiel e endossa o juízo do padre com a chancela dos "profesores del evolucionismo". A respeito da imprevisão, nada "muestra mejor ese carácter que la descripción que él hace P. Cardiel: No hay remédio da hacerles prevenir lo futuro, de que guarden el sustento para todo el año" (HERNÁNDEZ, 1913, p. 66-67):

> El major trabajo es hacer que hagan buena sementera: porque como el pobre índio no considera lo que há de durar el año, y su ánimo es sumamente flojo, aniñado é inadvertido, con un poço que tenga, ya está más contento (...) (HERNÁNDEZ, 1913, p. 82-83).

Carlos Dante de Moraes, crítico literário e ensaísta riograndense, dedicou um ensaio ao caráter dos guaranis sob o regime missioneiro. Publicado em 1959, o ensaio procurava aplicar conceitos da psicologia ao estudo dos "povos primitivos". Considerava o guarani de caráter "flutuante e incerto", tudo nele era duvidoso e tosco. Por mais que os padres se esforçassem, afirma Dante, "jamais conseguiriam tornar o índio capaz de nutrir-se e vestir-se por seu exclusivo

[12] Sobre a visão de Saint-Hilaire sobre os americanos, e as influências de Buffon sobre o naturalista, recomendo (ROSSATO, 2007 e OLIVEIRA, 2005).

labor e iniciativa (...). Deixados a si mesmos, sem o olhar vigilante do padre e a disciplina dos açoites, andariam nus e famintos. Não demonstravam a menor aptidão para tirar partido da terra fértil". Quanto à criação de animais, não possuíam previdência alguma. Usou o mesmo exemplo de Guillermou para traçar um quadro sorumbático da psicologia guarani: "Comiam o boi que lhes davam para rotear o solo, assando-o no próprio arado, que servia de lenha. Das vacas leiteiras, devoravam a cria, perdendo o leite, e logo depois sacrificavam a mãe." (MORAES, 1959, p. 27-28).

De Sepp a Guillermou, a imagem do índio inconstante destruindo o arado e devorando o boi, e as variações sobre este tema, se repetem insistentemente. A repetição da narrativa, inicialmente como passagem edificante, depois como um traço insuperável da condição "selvagem" e, por fim, como "anedota", congela uma imagem estereotipada e a-histórica no tempo e passa a definir o caráter dos guaranis. Distintos saberes[13], de diferentes origens, foram articulados e mobilizados para a construção e manutenção desta imagem: o saber missionário e histórico dos jesuítas, os conhecimentos do naturalista francês e o saber literário. É do cruzamento e da naturalização destes saberes que os estereótipos prosperam.

O estereótipo, principal estratégia discursiva do saber/poder colonial, fixa uma imagem do colonizado, geralmente expressa em termos excessivos, ou anedóticos, e a repete à exaustão em diferentes conjunturas históricas e contextos discursivos. A repetição descontextualizada acaba produzindo um efeito de naturalização. Os estereótipos acabam por produzir um conhecimento do outro como se fosse um negativo da imagem do colonizador. O discurso colonial, conforme o caracterizou Homi K. Bhabha, é "um aparato que acende o reconhecimento e a negação das diferenças raciais-culturais-históricas". Sua função precípua e "estratégica predominante diz respeito à criação de um espaço para a ´subjetividade das pessoas´ através da produção de conhecimentos em termos de a vigilância ser exercida e a forma complexa de prazer-desprazer, incitada". A finalidade do "discurso colonial se concentra em construir o colonizado como população de tipo degenerado, tendo como base uma origem racial para justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais" (BHABHA, 1992).

Alain Guillermou, numa típica leitura essencialista e colonialista, reproduziu um "discurso colonial", de matriz jesuítica, na forma de uma "anedota", como se fosse um dado natural do "caráter" dos guaranis, sem se preocupar em situá-lo historicamente ou mencionar a fonte. O efeito da repetição descontextualizada é a naturalização de atributos presumíveis dos guaranis à condição de traços fundamentais da sua essência e caráter. A naturalização define e autoriza uma representação sobre os indígenas que, por diferentes caminhos, encontra aderência no imaginário social e se manifesta em

[13] O saber, como prática discursiva, é um "conjunto de funções" que articulam um dado discurso, é "o campo de coordenação e subordinação dos enunciados em que os conceitos se definem, se aplicam e se transformam" (FOUCAULT, 2012).

diferentes ambientes. Sob vários aspectos, a "anedota" do arado constituiu uma poderosa matriz discursiva que sustenta, até hoje, o imaginário corrente do índio preguiçoso e inimigo do trabalho[14].

A imagem do índio indolente, preguiçoso e imprevidente, que destrói o instrumento de trabalho, que lhe garantiria a subsistência por um bom tempo, para saciar a fome, emerge num contexto histórico marcado pela presença dos missionários e pelo estabelecimento de reduções nos territórios indígenas. Já havia se passado quase um século desde a chegada dos primeiros espanhóis no Paraguai quando os jesuítas ali fundaram as primeiras reduções. Se compararmos os registros deixados pelos primeiros cronistas espanhóis, que mantiveram contato com os guaranis na primeira metade do século XVI, com os relatos dos jesuítas, as diferenças saltam aos olhos. Entre os guaranis descritos por Luis Ramírez, em 1528, e os descritos por padre Sepp, no final do século XVII e início do XVIII, vai uma grande diferença. Um retorno aos cronistas que fizeram os primeiros contatos com estes povos nos possibilita uma crítica ao velho estereótipo colonial do índio indolente e pusilânime.

O Guarani guerreiro e horticultura das crônicas da conquista

A imagem de passividade, inconstância e docilidade atribuída aos guaranis, herdada dos tempos do colonialismo, vem sendo desmontada por pesquisadoras e pesquisadores apoiados numa leitura menos seletiva e mais criativa das fontes jesuíticas e mais atenta dos cronistas da conquista[15]. Essa descolonização dos saberes (SMITH, 2018) é um passo importante para quebrar os grilhões dos estereótipos e libertar os indígenas de um conjunto de representações que os desumanizam e negam o seu "modo de conhecimento"[16].

Já está suficientemente demonstrado que estes povos organizaram uma complexa sociedade guerreira e que a guerra ocupava um lugar central nas relações que mantinham com os povos vizinhos. Estas características saltam aos olhos quando lemos os registros escritos dos primeiros europeus que, na primeira metade do século XVII, percorreram a América do Sul. São relatos

[14] Em 2019, numa palestra aos alunos de Direito de uma universidade privada do Pará, o procurador do Ministério Público Estadual do Pará, Ricardo Albuquerque, afirmou que a escravidão de negros aconteceu no Brasil porque "índio não gosta de trabalhar". "Esse problema da escravidão aqui no Brasil", disse o Procurador, "foi porque o índio não gosta de trabalhar, até hoje. O índio preferia morrer do que cavar mina, do que plantar para os portugueses. O índio preferia morrer. Foi por causa disso que eles foram buscar pessoas nas tribos na África, para vir substituir a mão de obra do índio. Isso tem que ficar claro, ora!". (CARTA CAPITAL, 2019).

[15] Refiro-me aos estudos de Branislava Susnik (1965), Louis Necker (1990) e Bartomeu Meliá (1988), que levantaram os primeiros questionamentos e apontaram caminhos para a crítica da passividade e docilidade guarani. Mais recentemente, apareceram os estudos de Maria Cristina do Santos (1994), Florência Roulet (1993), Dayse Ripodas Ardanaz (1984), Guillermo Wild, (2009) sobre o protagonismo e a resistência guarani à conquista espanhola e jesuítica.

[16] Expressão utilizada por Célia Xakriabá para se referir ao epistemicídio colonial e ao apagamento das identidades indígenas (ANDRADE, 2021).

riquíssimos em informações etnográficas sobre os povos que viviam às margens dos rios que formavam a Bacia do Rio da Prata[17].

Luis Ramírez, membro da tripulação da armada comandada por Sebastián Caboto, escreveu o primeiro relato europeu sobre os guaranis (MELIÀ, 1987). A armada, que viajava sob bandeira espanhola, desviou do destino original e acabou, em 1525, chegando ao Rio da Prata. Em carta endereçada ao pai, datada de julho de 1528, Luis Ramírez informou sobre as relações amistosas que mantiveram e deixou uma nítida impressão sobre o caráter guerreiro da sociedade guarani:

> Aquí con nosotros está otra generación que son nuestros amigos, los cuales se llaman guarenís y por otro nombre chandris. Estos andan derramados por esta tierra y pos otras muchas, como corsários, a causa de ser enemigos de todas estas otras naciones y de otras muchas que adelante diré. Son gente muy traidora, todo loque hacen es con traición. Estos señorean gran parte de esta Índia (...) Estos comen carne humana (RAMÍREZ 2007).

Outro relato de inestimável valor foi escrito pelo militar e conquistador bávaro Ulrico Schmidl, membro voluntário da expedição comercial comandada pelo *adelantado* Pedro de Mendoza ao Rio da Prata, em 1535. O relato, escrito em alemão, e posteriormente publicado em espanhol como Viaje al Río de la Plata, aborda os anos que o autor passou no Novo Mundo, entre 1535 e 1553. A descrição que Schmidl fez dos guaranis da Província de Lambaré deixa entrever toda uma estrutura defensiva composta de fossos e paliçadas, erigida por um povo que tinha na guerra uma das manifestações essenciais do seu modo de ser.

> También hemos hallado su localidad o asiento de estos Carios sobre un terreno alto sobre el rio Paraguay. También este asiento está hecho de dos palizadas de palos en derredor o en círculo y cada poste há sido tan grueso como un hombre en la grosura y por la mitad del cuerpo, y ha estado parada una palizada a doce pasos de la outra y los postes han estado enterrados bajo tierra por uma buena braza y sobre la tierra tan altos como hasta donde un hombre puede alcanzar con una tizona larga. También los Carios han tenido sus trincheras, también han hecho fosos a distancia de quince pasos de este muro o palizada tan hondos cuan altos três hombres. Dentro de éstos han clavado una Lanza de un palo duro y ésta há sido tan afilada y puntiaguda como una aguja (...) (SCHMIDL, 1938, p. 71).

[17] O objetivo aqui não é explorar e analisar os relatos da conquista em profundidade. Nossa intenção é destacar algumas passagens, com informações etnográficas, e sugeri-las como um contraponto importante para a desconstrução dos estereótipos coloniais, principalmente os de origem jesuítica.

Oitenta anos separam a expedição de Caboto e Pedro de Mendoza dos primeiros registros jesuíticos sobre os guaranis. O guarani pintado por Ramirez, belicoso, antropófago e traidor, e a bem-organizada sociedade guerreira flagrada por Schmidl, em nada lembra o índio submisso, obediente e dócil das narrativas jesuíticas.

Um dos aspectos da cultura guarani que mais contrasta com esta imagem deixada pelos jesuítas foi a antropofagia. Os cronistas da primeira metade do século XVI observaram perplexos os rituais antropofágicos, mas foi o conquistador espanhol Cabeza de Vaca quem o detalhou com grande riqueza etnográfica, desde a captura do prisioneiro até a execução ritual. Na crônica que se convencionou chamar de "Comentários", que registra as experiências do conquistador na sua segunda viagem à América, em 1540, encontramos a seguinte descrição:

> Esta nação dos guaranis fala uma linguagem que é entendida por todas as outras castas da província e comem carne humana de todas as outras nações que têm por inimigas. Quando capturam um inimigo na guerra, trazem-no para seu povoado e fazem com ele grandes festas e regozijos, dançando e cantando, o que dura até que ele esteja gordo, no ponto de ser abatido. Porém, enquanto está cativo, dão a ele tudo o que quer comer e lhe entregam suas próprias mulheres ou filhas para que faça com elas os seus prazeres. São estas mesmas mulheres que se encarregam de tratá-lo e de ornamentá-lo com muitas plumas e muitos colares que fazem de ossos e de pedras brancas. Quando está gordo, as festividades são ainda maiores. Os índios se reúnem e adereças três meninos de seis ou sete anos de idade e colocam-lhes nas mãos umas machadinhas de cobre. Chamam então um índio que é tido como o mais valente entre eles, colocam-lhe uma espada de madeira nas mãos, que chamam de *macana,* e o conduzem até uma praça onde o fazem dançar durante uma hora. Terminada a dança, dirige-se para o prisioneiro e começa a golpeá-lo pelos ombros, segurando o pau com as duas mãos. Depois bate-lhe pela espinha e em seguida dá seis golpes na cabeça (...) Somente depois de muito bater com aquela espada (...) é que consegue derrubar o prisioneiro e inimigo. Aí então chegam os meninos com as machadinhas e o maior deles, ou filho do principal, é o primeiro a golpeá-lo com a machadinha na cabeça até fazer correr o sangue (...) enquanto estão batendo, os índios que estão em volta gritam e incentivam para que sejam valentes (...) que se recordem que aquele que ali está já matou sua gente. Quando terminam de matá-lo, aquele índio que o matou toma o seu nome, passando assim a chamar-se como sinal de valentia. Em seguida, as velhas pegam o corpo tombado, começam a despedaçá-lo e a cozinhá-lo em suas panelas. Depois repartem entre si, sendo considerados algo

> como muito bom de comer, e voltam às suas danças e cantos por mais alguns dias, como forma de regozijo (VACA, 1987, p. 146-147).

Estas descrições contrastam fortemente com a imagem de docilidade e passividade frequentemente atribuída aos guaranis. Segundo os cronistas da conquista eles eram notáveis guerreiros e viviam em permanente conflito com os povos que habitavam as fronteiras dos seus territórios. Schmidl os reputou entre todos os outros como os melhores guerreiros por terra e Ramirez constatou que eram "enemigos de todas estas otras naciones" (SCHMIDL, 1938).

Os guaranis eram caçadores e coletores, mas eram também semeadores em constante movimentação no espaço em busca de melhores terras[18]. Praticavam uma horticultura itinerante e exploravam habilmente as terras de florestas, derrubando e queimando árvores para plantar o milho, a mandioca, legumes e outras culturas. Esta particularidade, que os diferenciava das outras etnias que viviam basicamente da caça e da pesca, também foi destacada pelos primeiros cronistas. Ulrico Schmidl exaltou a "gracia divina" por terem encontrado entre os:

> [...] trigo turco o maíz y mandiotín, batatas, mandioca-poropí, mandioca-pepirá, maní, bocaja y otros alimentos más, también pescado y carne, venados, puercos del monte, avestruces, ovejas índias, conejos, gallinas y gansos y otras salvajinas (...) También hay en divina abundancia la miedl de la cual se hace el vino; tiene también muchísimo algodón em el país (SCHMIDL, 1938, p. 60).

Estas informações permitem um bom contraponto às teses de Cardiel e Pablo Hernández. Os guaranis, imprevidentes e incapazes de semear e colher pensando no futuro, salvaram da fome com suas lavouras e reservas de

[18] Os deslocamentos constantes dos guarani vêm sendo caracterizados, com base em evidências arqueológicas, como um movimento de expansão. Neste movimento de "expansão" para o sul foram ocupando os vales dos rios Uruguai, Paraná, Paraguai e afluentes, áreas quentes e úmidas, ideais para a horticultura que praticavam em meio à floresta. Estabelecendo-se em lugares que não ultrapassavam os 400 metros do nível do mar, à beira de rios e lagoas, ocuparam selvas e bosques característicos desta região subtropical. Estes deslocamentos periódicos dentro de uma área geográfica ecologicamente constante eram um traço distintivo da cultura desses povos. Este movimento de expansão pode ter sido motivado por um conjunto de fatores: um considerável aumento demográfico, fracionamento das aldeias por questões sociopolíticas, manejo agroflorestal, alterações climáticas que afetaram o equilíbrio ecológico das florestas da Amazônia e/ou por motivações mítico-religiosas (NOELLI, 1996). Os estudos de Meliá indicam que os guaranis estavam à procura da melhor terra. A terra nova que estão sempre em busca, é aquela que lhe servirá de base ecológica, que garantirá as condições mais adequadas para o desenvolvimento do seu modo de ser. Por isso, escolhiam aquelas áreas cujas paisagens, clima e características geográficas assemelhavam-se aos seus territórios originais. Os deslocamentos frequentes implicavam em novos arranjos espaciais e redefinições do território tribal, mas sempre respeitando constantes ecológicas. Logo, a mobilidade, e não a fixação territorial, era o que caracterizava a relação desses povos com o espaço. Portanto, a percepção e significação do espaço não implicavam na fixação de limites territoriais rígidos, mas no "reconhecimento tácito dos confins geográficos dos territórios de plantio, caça, coleta ou de pesca das comunidades que compõe uma dada sociedade ou sociedades vizinhas" (MELIÀ, 1989, p. 294).

alimento os numerosos exércitos espanhóis, e os abasteceram por quase trinta anos.

Os relatos dos cronistas capturaram imagens das práticas culturais dos guaranis antes do avanço da conquista e dos impactos da colonização sobre os territórios e o modo de vida dos povos indígenas. Antes dos franciscanos e dos jesuítas iniciarem seus trabalhos apostólicos, os espanhóis já percorriam e ocupavam estas terras há mais de oitenta anos. As guerras, as alianças militares, a exploração da mão de obra, as mestiçagens e as duras quedas demográficas alteraram significativamente a distribuição dos grupos indígenas no espaço e as suas formas de organização política. Os guaranis do tempo do padre Sepp já não eram os mesmos do tempo de Luis Ramírez. Eles já haviam passado por diversas experiências com os espanhóis que, certamente, condicionaram as respostas que deram à chegada dos jesuítas, inclusive em relação à produção de sua subsistência. Branislava Susnik observou que o abastecimento contínuo de víveres aos espanhóis nos primeiros trinta anos da conquista desintegrava a potencialidade econômica e abalava o antigo interesse pelo cultivo entre os guaranis (SUSNIK, 1965).

Além dessas mudanças na sociedade guarani provocadas pelo colonialismo, que impactaram profundamente o modo de vida e a produção da subsistência, é preciso considerar também as diferentes intenções das relações que os primeiros cronistas e os jesuítas e colonizadores mantiveram com estes povos. Os exploradores na primeira metade do XVII não vinham para evangelizá-los, convertê-los ou submetê-los ao trabalho compulsório. Os jesuítas e *encomienderos*, oitenta anos depois, chegavam para reduzi-los aos espaços, valores e instituições do colonialismo, para ocupar os territórios, explorar a mão de obra e modificar os costumes e o modo de vida tradicionais. Os grupos indígenas já abalados pelas décadas iniciais da presença espanhola encontravam-se agora presos nas malhas do colonialismo, sujeitos à exploração da mão de obra, fragilizados por quedas demográficas expressivas e com o espaço de mobilidade cada vez menor. São estas mudanças drásticas e num curto espaço de tempo que, do nosso ponto de vista, explicam as mudanças de comportamento dos guaranis descritos por Luís Ramirez daqueles que conviveram com os jesuítas.

Considerações finais

Localizar a gênese histórica de um estereótipo, e perseguir as suas manifestações em diferentes contextos, é um passo metodológico fundamental para a desconstrução das imagens poderosas que eles carregam. A jocosa “anedota” utilizada por Guillermou para ilustrar o caráter dos guaranis, devidamente localizada, abre-nos a possibilidade de rastrear as pistas de uma linha discursiva, de matriz jesuítica-colonial, que alcançou os viajantes naturalistas do século XIX e se consagrou na historiografia e na literatura do século XX. O discurso colonial, cuja faceta mais perversa é a construção do

colonizado como incapaz e degenerado, se perpetuou nesses estereótipos que articulam uma forma sutil de dominação, muitas vezes camuflada de proteção.

O passo seguinte é encontrar informações que nos ofereçam um contraponto aos estereótipos. Nós encontramos estas informações nas conhecidas crônicas da conquista, escritas pelos primeiros espanhóis que percorreram a região do Rio da Prata na primeira metade do século XVI. Os guaranis capturados e embalsamados pelo discurso colonial, descritos como "flojos" e imprevidentes, infantis e preguiçosos, que não pensam no dia seguinte, são muito diferentes da sociedade guerreira e semeadora dos registros destes cronistas. A leitura dessas narrativas, separadas por quase cem anos e marcadas por mudanças significativas nas sociedades indígenas da região provocadas pela colonização, nos permite contestar a "anedota" de Guillermou: a suposta ausência de uma visão de futuro dos guaranis talvez possa nos indicar não algum traço essencial do "modo de ser", mas os impactos do colonialismo sobre o "modo de ser" guarani. Neste sentido, as crônicas das primeiras décadas da conquista, que flagraram o modo de vida guarani anterior à formação da sociedade colonial e à obra evangelizadora dos jesuítas, são o necessário contraponto às fontes coloniais e jesuíticas, que fixaram a imagem negativa e inferiorizada do guarani que se perpetuou na literatura e na historiografia.

Por quase quatro séculos sustentou-se a ideia de que os "dóceis" guaranis se submeteram passivamente ao regime das reduções. Foram os cronistas jesuítas, de fins do século XVII e do século XVIII, e depois os divulgadores europeus, que fixaram essa imagem. Antonio Sepp e Cardiel, como vimos, podem ser identificados como as matrizes daquilo que Ernesto Maeder chamou de "el mito de la pasividad guaraní"[19]. Além da incapacidade de lidar com o futuro, os guaranis do padre Sepp eram de uma doçura e de uma resignação tocantes. Aceitavam tudo sem reclamar, inclusive os castigos físicos aplicados pelos padres. Ademais, eram "tão pueris, tão grandemente simplórios e de juízo tão curto, que os primeiros padres, que converteram estes povos, duvidaram realmente se eram capazes de receber os Santos Sacramentos" (Sepp, 1980, p. 144). Eram "de juízo tão curto" que não poderiam ficar fora do alcance do olhar vigilante e paternal dos padres. Ao menor descuido retornavam às antigas práticas, abandonavam os ensinamentos edificantes e, acometidos pela fome, poderiam usar o arado como lenha para assar o boi.

[19] Maeder (1993) contrapõe ao mito da docilidade as hostilidades e enfrentamentos que os guarani opuseram aos jesuítas, inclusive *martirizando* vários missionários. Para o autor a propalada docilidade guarani tem matriz jesuítica, mas a melhor caracterização do mito da docilidade encontra-se na obra de Félix de Azara.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Gabriela Augustha. **Antropólogos indígenas propõem descolonização do pensamento para combater epistemicídio.** Universidaede Federal de Minas Gerais. Artte e Aculrtura, 2021.

ARDANAZ, Dayse Ripodas. **Pervivencia de hechiceros en las misiones guaranies.** Folia Histórica del Nordeste. Resistência, n. 6, 1984.

BBC. **'Isso não é gente': os áudios com ataques a indígenas na pandemia que se tornaram alvos do MPF.** São Paulo, 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53541373>. Acesso em: 22 jun. 2024.

BHABHA, Homi K. **A questão do "outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo.** In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Pós-modernismo e política. Rio de Janeiro: Rocco, p. 184, 1992.

VACA, Cabeza de. **Naufrágios e comentários.** São Paulo: L&PM, 1987.

CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. **Figurações do outro**. Niterói: EDUSP, Abralic. Limites, Anais. V. 2, 1962.

FURLONG, Guillermo. **José Cardiel, S.J. y su Carta-Relación (1747).** Buenos Aires:Libreria del Plata. 1953.

CARTA CAPITAL. **Escravidão aqui no Brasil foi porque o índio não gosta de trabalhar**. 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/escravidao-aqui-no-brasil-foi-porque-o-indio-nao-gosta-de-trabalhar/>. Acesso em: 20 jul. 2023.

RAMÍREZ, Luís. **Carta de Luís Ramírez a su padre desde el Brasil (1528)**. Edición, Introdución y notas de Juan Francisco Maura. Col. Textos de la revista Lemir, Edición eletrônica, p. 45, 2007.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac & Naify, p. 184-185, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios na Constituição**. São Paulo: Novos Estudos, CEBRAP. v37, n 03, 2018.

GUILLERMOU, Alain. **Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus.** Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1973.

G1. **Indígenas lançam campanha contra estereótipos para o Dia do Índio**: 'Não precisamos de outras pessoas para nos definirem'. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/04/19/indigenas-lancam-campanha-contra-ester

SMITH,eotipos-para-o-dia-do-indio-nao-precisamos-de-outras-pessoas-para-nos-definirem.ghtml > . Acesso em: 17 de jun. 2023.

HERNÁNDEZ, Pablo. **Organización Social de las doctrinas guaraníes de la Compañia de Jesús.** Barcelona: Gustavo Gili, Editor, Tomo II, 1913.

FOUCAULT, Michel. **Ciência e Saber**. IN: A Arqueologia do Saber. 8ª edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 219-220, 2012.

LIPPMANN, Walter. **Opinião pública**. Tradução de Jacques A. Wainberg. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

MAEDER, Ernesto. Pasividad Guarani? Turbulencias y defecciones en las misiones jesuíticas del Paraguay. In: Congresso Internacinal de História. **La Compañia de Jesus en America: evangelización y justicia**. Siglos XVII y XVIII. Córdoba (España), 1993.

MAEDER, Ernesto. **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay *(*1637-1639*)***. Resistência, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistoricas/ Conicet, 1984.

MELIÀ. Bartomeu. Experiência religiosa Guarani. In: 1989. p. 294. In: MARZAL, Manuel; ROBLES, Ricardo; MEURER, Eugenio; ALBÓ, Xavier; MELIÁ, Bartomeu. **O rosto índio de Deus.** São Paulo: Vozes, 1989.

MELIÀ, Bartomeu; SAUL, Marcos, V, A; MURARO, V, F. **O Guarani: uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987.

MELIÁ, Bartomeu. **El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistória.** Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, Vol. 5, 1988.

MORAES, Carlos Dantes de. **Figuras e ciclos da história Rio-Grandense.** Porto Alegre: Editora Globo, 1959.

NECKER, Louis. **Índios Guaranis y chamanes franciscanos:** Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800). Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, Vol. 7. 1990.

NOELLI, Francisco Silva. **As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi.** In: Revista de Antropologia. São Paulo: Vol. 39, n 2, 1996.

OLIVEIRA, Ancelmo Pereira de. Discurso da exclusão na escola. Joaçaba: UNOESC, 2002.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. **O naturalista e os selvagens:** a visão de Saint-Hilaire sobre os índios guarani do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado. Em História) - PPGH, UFSC, Florianópolis, UFSC, 2005.

PEREIRA, Marcos Emanuel. **Psicologia social dos estereótipos.** São Paulo, SP: EPU. 2002.

ROSSATO, Luciana. **A lupa e o diário:** história natural, viagens científicas e relatos sobre a Capitania de Santa Catarina (1763-18220). Itajaí: Editora da UNIVALI, 2007.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1974.

SANTOS, Maria Cristina dos. **Aspectos de la Reistência Guarani:** los Proyetos de Integración en el Virreinato del Rio de la Plata. (1768-1805). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Tese de Doutorado. 1994.

SCHMIDL, Ulrico. **Derrotero y viaje al Rio de Plata y Paraguay**. Santa Fé: Instituto Social Universidad Nacional del Litoral. 1938.

SMITH, Linda. **Descolonizando metodologías**: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Editora da UFPR, 2018.

ROULET, Florencia. **La resistência guarani del Paraguay a la dominaciín española. (1537-1556).** Posadas: Editorial Universitária, 1993.

SEPP. Antonio. **Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos.** São Paulo: Itatiaia, 1980.

SUSNIK, Branislava. **El índio colonial del Paraguay - El Guarani coilonial I.** Asunción: MEAB, 1965.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. Racismo contra povos indígenas e educação. Revista da FAEEBA: **Educação e Contemporaneidade** vol.31, n.67, Salvador, jul./set, 2022.

WILD, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaraníes.** Buenos Aires: SB, 2009.

VACA, Cabeza de. **Naufrágios e comentários.** São Paulo: L&PM, 1987.

VENTURI, Gustavo; BOKANY, **Vilma. Indígenas no Brasil**: demandas dos povos e percepções da opinião pública. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013.

Recebido em: 14/04/2024* Aprovado em: 25/05/2024* Publicado em: 31/12/2024
