

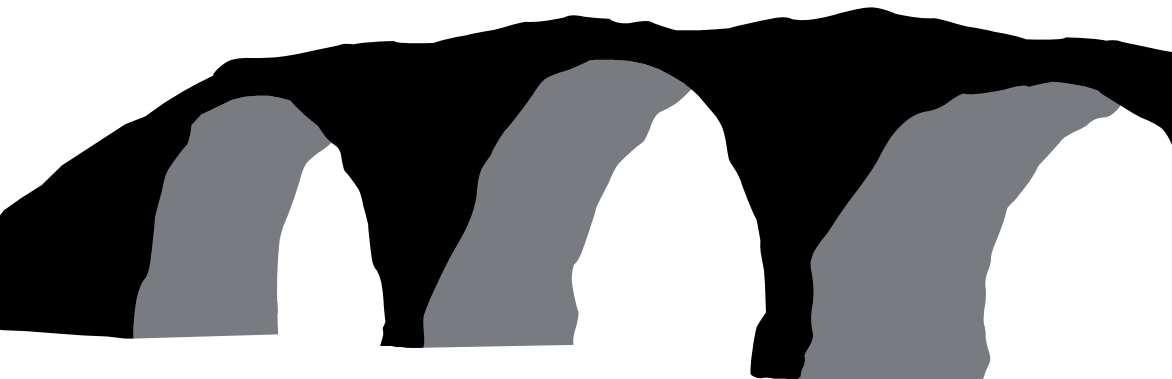
VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica
Volume 9 | Número 2 | Julho – Dezembro 2015

ISSN 1981-5875
ISSN (online) 2316-9699

**“BRANCO NÃO ENTENDE O ÍNDIO..”: O IMAGINÁRIO
SOBRE O CONFLITO GUARANI**

**“WHITE DOES NOT UNDERSTAND THE INDIAN..”:
THE IMAGINARY OF THE GUARANI CONFLICT**

Cláudio Baptista Carle



Data de recebimento: 12/04/2014
Data de aceite: 23/10/2014

“BRANCO NÃO ENTENDE O ÍNDIO..”: O IMAGINÁRIO SOBRE O CONFLITO GUARANI

“WHITE DOES NOT UNDERSTAND THE INDIAN..”: THE IMAGINARY OF THE GUARANI CONFLICT

Cláudio Baptista Carle¹

RESUMO

Estudo a partir do Imaginário sobre o conflito entre os índios Guarani antes e com o processo da conquista. As reflexões são baseadas nos estudos antropológicos na sua ramificação conhecida como arqueologia. O estudo avalia a criação de uma imagem de um Guarani guerreiro. Analisando no campo do Imaginário verifica-se que há uma transposição das imagens européias da guerra e conflito para os índios, sem considerar que não eram as imagens que o próprio Guarani carregava e carrega de si e do conflito. Os Mitos Guarani estão muito distantes dos Mitos dos Europeus assim a linguagem de um não se sobrepõe a do outro. A guerra aludida a eles é uma imagem ocidental e não uma imagem Guarani.

Palavras-Chave: Imaginário, Guarani, Arqueologia.

RESUMEN

Estudio del imaginario sobre el conflicto entre los indios guaraníes antes del proceso de conquista. Las reflexiones se basan en los estudios antropológicos en su rama conocida como la arqueología. El mismo evalúa la creación de una imagen de un guaraní guerrero. Analizando el campo del Imaginario se puede ver que hay una trasposición de imágenes europeas de la guerra y los conflictos con los indios, sin considerar que no eran las imágenes que los guaraníes tenían de sí mismos y el conflicto. Los mitos guaraníes están muy lejos de los mitos europeos por tanto, el lenguaje de uno no se sobrepone al otro. La guerra que

1 LEICMA - Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre a Cultura Material; GENTIS - Grupo de Estudos, Pesquisas e Ações em Arqueologia, Etnologia e Etno-história; GEPIEM - Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Imaginário, Educação e Memória – FAE; Mestrado em Antropologia - Área de Concentração em Arqueologia – PPGAnt.; Departamento de Antropologia e Arqueologia; Instituto de Ciências Humanas - ICH - <http://www.ufpel.tche.br/ich/> Universidade Federal de Pelotas – UFPel; Rua Alberto Rosa, 154 CEP 96010-770 - Pelotas RS - BRASIL - Fone: 053- 3284.5531; cbarle@yahoo.com.br (Apoio FAPERGS)

hizo alusión a ellos es una imagen occidental y no guaraní.

Palabras clave: Imaginario, Guaraní, Arqueología.

ABSTRACT

This study concerns the Imaginary about the conflict between the Guarani Indians before and after the process of conquest. The reflections are based on anthropological studies in its branch known as archeology. The study evaluates the creation of an image of a Guarani warrior. Analyzing the field of Imaginary it is noticed a transposition from the European images of war and conflict to the Indians, which does not take into account that these images did not represent the ways in which the Guarani pictured themselves. Guarani myths are very far from the European myths in such a way that there is no possible superposition between these images. Therefore, the picture alusive to the Guarani war is a Western image, rather than a Guarani one.

Keywords: Imaginary, Guarani, Archaeology.

“O imaginário é uma língua” (Silva, 2012:2)². O trajeto antropológico, a partir das leituras do imaginário, é um campo vasto de trabalho e nos possibilita compreender os escritos desenvolvidos e as intenções constitutivas dos objetos da cultura. Um inconsciente coletivo guia as ações dos grupos humanos e está marcado pelos mitos fundantes representados nos rituais e ações cotidianas das culturas (Durand, 1997). Propomos uma releitura do que os ocidentais compreenderam como conflito e reivindicamos um estudo mais permeado pela mitologia Guarani³ conhecida.

“O indivíduo entra nele (imaginário) pela compreensão e aceitação das suas regras; participa dele pelos atos de fala imaginal (vivências) e altera-o por ser também um agente imaginal (ator social) em situação” (Silva, 2012:2). Juremir da Silva ao tratar do indivíduo compreende-o dentro da cultura, ou seja, um ente cultural. Este ente é um imaginante que compreende sua vivência neste real que é guiado por um imaginário coletivo. As regras do imaginário são as regras culturais onde o coletivo participa e explica suas ações em uma “fala imaginal” que é muitas vezes apenas vivencial. A cultura é paulatinamente alterada pelos agentes imaginais, ou seja, os atores sociais percebem necessário alterá-la.

O estudo é do campo antropológico do Imaginário de Gilbert Durand e espero assim ser compreendido. As variantes de leitura são postulados a partir deste autor, mas letra posta o domínio do leitor se faz representar, não tenho mais o domínio da mesma e também este não pode exigir que eu escreva o que ele quer ler. Eu me aproximo das imagens proferidas por estes autores, mas não as detenho. A consciência representa o mundo de forma *direta*, a percepção e a sensação das coisas presentes, e *indireta*, as lembranças, paisagens de marte, apresentado por uma imagem, na realidade a consciência dispõe de diferentes “graus da imagem” (Durand, 1988:11-12). Afirmam então que meu texto é desordenado, por não perceberem a forma sintética (Durand, 1997:345), pois segui o seu método de convergência simbólica a partir de Durand (1997), numa abordagem de base antropológica.

Segundo Durand (1988:12) o símbolo se define, primeiramente, como pertencente à categoria do signo, sendo que signos são apenas subterfúgios que remetem a um significado presente ou que deva ser verificado. É este o caminho

2 Cabe lembrar que Juremir Machado da Silva foi orientando de Michel Maffesoli, que foi orientando de Gilbert Durand, que foi orientando de Gaston Bachelard, ou seja, uma linhagem adepta ao Imaginário. Perceptível pelo extinto, mas sempre presente Círculo de Eranos (para saber mais ler Ortiz-Osés & Lanceros, 2004).

3 A idéia genérica do grupo Guarani não é uma exclusividade deste texto, é um padrão usual, principalmente para textos arqueológicos. Infelizmente não conseguimos na arqueologia ainda identificar as parcialidades a que nos referimos em nossos estudos. Optamos, apesar da generalização indevida, mater esta forma.

que seguiu no texto, é a confrontação dos significados inferidos aos Guarani e interpôs com a provável simbologia que fez presenciar os argumentos eurocêntricos. Signos podem ser econômicos e diretos, mas podem ser alegóricos e emblemáticos, mas “os signos alegóricos sempre contêm um elemento concreto ou exemplar do significado” (Durand, 1988:13). Na forma posta e final da ideia de conflito dos europeus parece pairar um significado de “guerra”.

(...) signos arbitrários, puramente indicativos que remetem a uma realidade significada, senão presente pelo menos sempre representável, e os signos alegóricos, que remetem a uma realidade significada dificilmente apresentável. (...) obrigados a figurar concretamente uma parte da realidade que significam (Durand, 1988:13).

Este signo “conflito” que sempre parece significar “guerra” não pode simplesmente ser traspassado aos Guarani. O significado se constitui na cultura e aparentemente os europeus penderam esta capacidade de perceber. A imaginação simbólica é percebida por Durand (1988:13) quando o significado não é “*mais absolutamente apresentável*” e o signo só pode referir-se a um sentido - não há um objeto sensível, mensurável, tecnicamente controlável, o mito é um exemplo. Impedem que ele se apresente, que se torne significativo na mente do leitor, ruptura com a programação ordenada do iconoclasmo patente da ciência tecnicista e instrumental. Deveis exercitar a reflexologia (Durand, 1997:55), uma reflexologia durandiana.

A reação ao texto poderia ser expressa assim por Jung (apud Durand, 1988:14): “A melhor figura possível de uma coisa relativamente desconhecida que não se saberia logo designar de modo mais claro ou característico”. O texto está envolto pela aura do imaginário, não há como atrelá-lo a iconoclastia, não há preensões iconoclásticas neste texto. Para Durand o símbolo “evoca, através de uma relação natural, algo ausente ou impossível de ser percebido” (Durand, 1988:14). É através da imagem simbólica que se apresenta a “transfiguração de uma representação concreta”, segue a percepção de “um sentido para sempre abstrato”. “O símbolo é, portanto, uma representação que faz aparecer um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério” (Durand, 1988:15). Não nos opomos à diversidade da ideia, mas não podemos construir aquele texto que alguns leitores desejariam que escrevêssemos, é direito deles escrever este texto, mas é inevitável a reflexologia ao serem lidos por outros. Dizendo isso e compreendendo de onde estamos falando partamos então para compreender o que escrevemos, pois se torna agora parte deste texto uma tentativa de explicar sobre o que estou falando mais do que dizer o que é que os Guarani imaginavam.

O Imaginário, de Durand (1997) é o “conjunto das imagens” e as “relações de

imagens” que formam o “pensado do homo sapiens”. É “o grande e fundamental denominador onde se encaixam todos os procedimentos do pensamento humano” (Araujo, 2009:140). O Imaginário durandiano pode libertar-lhes “da evidência do presente imediato” e os conduz a explorar o passado no presente. “O real não é só um conjunto de fatos que oprime; ele pode ser reciclado em novos patamares” (Araujo, 2009:139-140).

Reflexos dominantes são referências biológicas do Imaginário. Durand percebeu que as dominantes reflexas estão ligadas a certas formulações imaginárias: a dominante postural, por exemplo, implica *dominação* e noções hierárquicas de *alto* e *baixo*. A grande qualidade da classificação durandiana está em vincular o objeto classificado ao *capital pensado da humanidade*, ou seja, desvendar a sua universalidade (Cavalcanti, 2011:14).

Experiência simbólica no Trajeto Antropológico (Durand, 1996) Guarani, se perpetuou em um “*homo novus* português”, numa mudança de paradigma, numa nova visão do mundo. Como portadores “de todos os valores” europeus, “curiosidade exploradora, curiosidade científica, humanismo”, fomos nós brasileiros transformados, sofremos “uma mutação radical” (Durand, 1996:199). Fomos absorvidos pelo iconoclasmo tecnicista acadêmico, passamos a ser reconhecidos como rótulos presos em garrafas, mesmo que dentro apresentássemos a fluidez do líquido.

Representações figurativas do “grande cérebro”, que pensa e cria, explica suas ações, explicação simbólica como parte do “schème” de Durand (1996:75). O “schème” é “o capital referencial de todos os gestos possíveis da espécie *homo sapiens*”, aqui Durand (1996:75) se referencia em Mauss e afirma: “acredito firmemente que a primeira ‘linguagem’, o ‘verbo’, é expressão corporal”.

O imaginário é determinado pela ideia de fazer parte de algo. Partilha-se uma filosofia de vida, uma linguagem, uma atmosfera, uma ideia de mundo, uma visão das coisas, na encruzilhada do racional e do não-racional. Embora exista sem dúvida o imaginário individual, ele está atrelado a um aspecto grupal, que possa ser compartilhado por um agrupamento humano, a uma comunidade de destino (Araujo, 2009:142).

O imaginário durandiano é a sensação de fazer parte de algo, uma comunidade. O “schème” da linguagem inspirada, encruzilhada (racional e não-racional), mostra como o imaginário é real. Há similaridades dentro dos aspectos que o grupo pensa, há compartilhamento nesta “comunidade de destino”. Mas a linguagem é diferente entre os grupos e não se pode transpor de forma direta as falas de outros agrupamentos, há que se relativizar, se encontrar as visões de mundo destes dentro da partilha simbólica verbal que se apresenta.

O “aparelho simbólico” [“categoria” de Durand (1996:75)], é um sistema orgânico, mutável e fluido. Categoria traduzida (Durand, 1996:75) como “esquema”, no original “schème” (*em francês*), “metaforicamente”, no “verbal”. Durand encontra “nas línguas naturais” e algo que reivindicamos nesta tradução das “boas palavras” dos Guarani. A ideia do “verbo” que “exprime a acção -, o mais imediato para a representação figurativa, que se eleva directamente – graças às conexões reflexas no ‘grande cérebro’ humano – no inconsciente reflexo do corpo vivo” (Durand, 1996:75). Este exprimir a acção dar forma cerebral ao fato precedendo-o, efetivando-o e refletindo sobre ele. Mesmo que seja facultado a todos os humanos não podem ser traduzidos de maneira direta, dependem das conexões com o agrupamento a que estão ligados. O mais imediato na representação figurativa está no inconsciente reflexo do corpo vivo em ação, mas é no “*scheme*” que ele pode ser explicado. Para chegar a ele há que se chegar ao universo mítico, camada superficial onde se explicita o pensamento e a ação mais profunda. A questão que a tradução literal de um significado a partir de nossos “*schemes*”, não explicita o do outro, como do Guarani em questão, mas somente revigora o nosso sistema mítico. Há um encontro entre o observador e a cultura observada, neste caso entre o observador e as duas culturas em observação, a tradicional e a iconoclasta da ciência ocidental.

A linguagem mítica (Durand, 1996) é o próprio sistema mítico, neste caso na “fala” dos Guarani, a fala é encantada para eles, na sua própria ideia de mundo. O “mito” é uma “uma lógica especial” em ação (Durand, 1996:95), não racional ou linear, ou “lógica habitual da identidade”, é “pré-semióptica” e “conflitorial”, que Lévi-Strauss (*apud* Durand, 1996:95) designa como “dilemática”, mantendo juntos “os opostos”.

O mito (simbólico) é real, não há oposição entre o real e a compreensão simbólica do real (Durand, 1996). Esta é uma chave fundamental, repito, o real para qualquer agrupamento humano é um sistema simbólico. O universo mítico Guarani explicita o real. O Imaginário (durandiano), concepção simbólica postula “o semantismo das imagens”, “em Durand, não existe verdadeira diferença entre simbólico e imaginário, uma coisa contamina a outra, tanto que sua investigação se dá sobre a imaginação simbólica” (Araujo, 2009:140). A harmonia do “ser Guarani”, materialidade da bacia semântica de Durand (1996).

A bacia semântica metafórica de Durand (1996), divida de forma metódica, sem cronologia, irregular e variada temporalmente em cada um dos caminhos de sua formação, o escoamento, a múltipla corrente hídrica, ou várias correntes, que se ordenam em um determinado meio cultural. A Bacia Semântica dos Guarani expressa a identidade do seu interlocutor, instituída e tipificada nos mitos.

Durand indicava que “o ‘imaginário’, o do brasileiro é, na íntegra, o ‘inverso’ do imaginário português” (Durand, 1996:197).

A ação física é reflexos do “schème”, que é o capital referencial destes gestos e interesses. Simbólico “se naturaliza” na ação e na reflexão. Durand (1996:200) alerta que o “Imaginário brasileiro” está ligado a terra, “e quem diz terra diz feminilidade”. Bacia Semântica regada pelos Guarani, “pura constelação imaginária” trazida a partir da “fecundidade agrícola, a fecundidade fluvial e a fecundidade florestal” (Durand, 1996:200). “Conjugação com o estatuto cultural da mulher brasileira”, “a mulher indígena, e depois a escrava negra, foi o cadinho onde se gerou a raça do *homo novus bresiliensis*”, a pluralidade da “*anima* feminóide” (Durand, 1996:200). O “imaginário novo do Brasil”, e podemos dizer dos Guarani, “está enterrado na gigantesca terra (...) que se estende do Amazonas ao rio Grande do Sul” (Durand, 1996:200). Este “estar enterrado” é no pensar do europeu, que eles estariam mortos, mas vivos fazem aflorar em suas “palavras boas” da “*anima* feminóide”. O Guarani segue um raciocínio, uma lógica interna dos mitos encadeados, do seu trajeto antropológico (Durand, 1997). O encadeamento de “grandes eixos” desse trajeto antropológico que os “símbolos constituem” é interpretado pelo “método pragmático e relativista de convergência” o qual mostra as vastas “constelações de imagens”, as quais são “constantes e que parecem estruturadas” como bases consistentes destes trajetos, constituindo um “certo isomorfismo dos símbolos convergentes” (Durand, 1997:43). Não é uma simples analogia, mas mais do que isso é a “convergência” na “constelação de imagens semelhantes termo a termo em domínios diferentes do pensamento”, ela é uma “homologia mais que uma analogia” (Durand, 1997:43). Este encadeamento, esta convergência, é a expressão do simbólico que emerge das profundezas da alma das culturas, e neste sentido, da alma Guarani.

La conciencia de pertenecer a distintas ‘tradiciones’ (Gadamer), ‘formas de vida’ (Wittgenstein), ‘mundos’ (Heidegger), la conciencia y experiencia de inserción (necesaria y constitutiva) em diferentes universos de sentido es la disposición previa para el ejercicio hermenéutico (Ortiz-Osés & Lanceros, 2004:21).

Aprofunde a ideia de “guerra” e “conflito”, relativizado-os e problematizado-os no contexto ocidental e Guarani, me sugerem leitores de meu texto. Mas devemos perceber que estas ‘tradiciones’ dos Guarani, engendradas em suas ‘formas de vida’, figurativas de seus ‘mundos’, criaram as consciências de si, diferentes do europeu iconoclasta. A simbologia Guarani não pode ser igualada a simbologia ocidental, mas pode ser entendida na relação às ações dos europeus. Há esta “outra” consciência de si e podemos observá-la na sua existência (experiência de inserção), que constituem os grupos em destaque, há que se explicitar estes

“diferentes universos de sentido”. A falta de compreensão no que apresentava está nesta insistência acadêmica de que há apenas um sentido, que este deve ser seguido e que outras formas não são ciência, mas insisto que o que trato aqui é uma noção oriunda dos textos sobre a alma em interlocução. A ideia de “guerra” e “conflito”, aparelho simbólico, antes de tudo, é de mesmo sentido para quem a produziu. Para explicitar mais claramente isso retirei a nota de rodapé e a transformei em parágrafo, como segue, para que possa ser compreendido de imediato. A palavra conflito expressa no texto se refere às guerras ou guerrilhas que os indígenas Guarani teriam realizado no seu passado pré-contato ou a partir do processo do contato até os dias atuais. É importante que os leitores entendam que não me refiro a ideia de conflito como oposição de interesses, sentimentos, ideias, lutas internas aos grupos, disputa, desentendimento, brigas, confusão, tumultos, desordem. A ideia central, o aparelho simbólico, está vinculada à noção de desentendimento entre nações, povos ou agrupamentos humanos, gerando o conflito armado, a guerra. Mais explícito que isto, não sei como dizer.

No contexto do Guarani posso aproximar o simbolismo ameríndio, dos *ojibwas* (grupo indígena entre os primeiros constatados na América do Norte), onde a preparação para guerra é “uma introdução à vida mística pela ascese,... uma libação de sangue, um ato sagrado” (Chevalier & Gheerbrant, 2012:481-482). Penso que tal preparação só foi se efetivar quando o Guarani se confrontou com os europeus, nos territórios em franca ocupação, neste sentido a guerra tornou-se necessária e se prepararam os Guarani para ela. No contexto ocidental (eurocentrico) a guerra talvez não precisasse ser explicitada, pois é de conhecimento geral da maioria dos leitores deste texto, porém me foi indicado como necessário explicitar e esboço a partir do universo imaginário estas concepções. A Guerra simbolicamente se constitui como a imagem da “calamidade universal, do triunfo da força cega”, mas que tem por fim a “destruição do mal, o restabelecimento da paz, da justiça”, é entendida na cristandade ocidental como a “confrontação das trevas e da luz” (Chevalier & Gheerbrant, 2012:481-482). “En sentido literal, la guerra provoca un cambio profundo, para bien o para o mal, em escala de valores de um individuo o uma nación” (Ronnberg & Martin, 2011:472). Neste caso refletimos em relação ao Guarani, numa concepção genérica de um vasto grupo humano com muitas parcialidades. Agrupamos todas pela impossibilidade de separá-las neste momento, pois a dois grandes grupos em foco, o indígena Guarani e o pesquisador europeu, além de eu mesmo. Neste agrupar e no contato atual com estes e nas referências míticas (simbólicas) apresentadas sobre suas ‘tradiciones’, suas ‘formas de vida’, almas de seus ‘mundos’, não encontro esta “guerra” que apresento acima, a representação figurativa que constitui a guerra.

Explicitando outro pedido, o conceito de “masculinidade”, digo é uma ideia constantemente evocada pelo ocidental, explicando um pouco mais, é aquela que supera o plano biológico relativo ao sexo, é dirigida pelo seu contexto simbólico que faz pensar que a masculinidade é aquela expressão de “vitalidade” (Chevalier & Gheerbrant, 2012:598-599) e mais é a ideia de homem que carrega os seus símbolos que são “ferramentas e armas”, o “arado, martelo, flecha, espada, lança” (Lurker, 1997:426). A masculinidade é o campo do viril armado, isto estava na mente de Clastres na sua tentativa de entender o Guarani.

Um índio M’bya Guarani indicou que o “branco não entende o índio. Cabeça do índio é muito diferente, então, Juruá pensa que sabe de tudo, que índio é bobo, não sabe nada. (...) Ele que não pode entender o Guarani” (Litaiff & Darella, 2000:34-35). Esta avaliação é uma importante percepção indígena sobre a recriação feita de seu universo simbólico, o que chamamos de imaginário ocidental, considerando que este se produziu já na iconoclastia pós-escolástica.

Sun Tzu⁴ (2007:09) afirma que na “arte da guerra” para sair vencedor o líder deve conhecer perfeitamente a terra (a geografia, o terreno) e os homens (tanto a si mesmo quanto o inimigo), o Guarani na relação com o não-índio venceu, não no nosso universo imaginal da guerra, mas no imaginário Guarani. O Guarani não travava uma guerra física, da geografia física, do terreno físico dos humanos como corpos sem alma. A sua simbólica travava disputas no campo da alma.

Os M’bya-Guarani ingressaram, em dezembro 2007, com “pedido formal de reconhecimento, pelo Estado Brasileiro, do Sítio de São Miguel enquanto Lugar de referência cultural para sua etnia”. Essa ação dos M’bya de São Miguel é uma “reversão dos processos de opressão exercidos sobre eles” no passado e hoje, na sua busca por reaver o “patrimônio”, cultural, territorial, ambiental e histórico “usurpado dos Guarani para que se fizesse a constituição do Brasil” (Moares *et al.*, 2009:1). É a retomada de mais um espaço do ser Guarani, o ser como ente e na aparência, o lugar é mais que “ruínas” (como o IPHAN percebe), o lugar carrega a alma Guarani.

O que sinto é o desapontamento intelectual em relação a velhos escritos após iniciar este olhar ao universo científico através do caminho do imaginário durandiano. Este desapontamento não é um fato ruim, pelo contrário, é uma das coisas mais importantes que se pode conseguir como pesquisador, é como a dúvida. Encontrar uma dúvida, ou várias, possibilita a ação de perseguir. O universo simbólico se refaz agora. “Não há vida simbólica fora do imaginário” (Silva, 2012:1). “A organização dinâmica do mito corresponde muitas vezes a

4 A tradução do livro foi feita pelo missionário jesuíta francês Amiot em 1772, sendo a primeira versão que se conhece no ocidente.

uma organização estática a que chamamos ‘constelação de imagens’” (Durand, 1997:63). A vida Guarani e européia é simbólica. O Guarani perpetua seus fundamentos mais significativos e verifico que não é o conflito que está expresso na cultura material cotidiana deste. Como estudioso da cultura material admito que: “Todo imaginário é real. Todo real é imaginário. O homem só existe na realidade imaginal” (Silva, 2012:1).

A cultura material Guarani no Prata recebe neste texto uma argüição embasada no caminho do imaginário. O indígena, do título e do trabalho, engloba o grupo que na literatura acadêmica atual se designa nativo ou autóctone, nos distanciando do índio do século XVI, e de outras formas pejorativas com que sempre foram tratados. O caso em questão é o grupo indígena, genericamente, o Guarani. Este é hoje dividido em Nandewa, Xiripá, Kaiowa, M’bya e Xiriguano. Evoco o Guarani do Rio da Prata, mas com forte relação aos M’bya no Rio Grande do Sul.

O texto desenvolve-se pelo “analogon que a imagem constitui não é nunca um signo arbitrariamente escolhido, é sempre intrinsecamente motivado, o que significa que é sempre símbolo” (Durand, 1997:29); conteúdo simbólico que constrói imagens, que possam ser desfrutadas pelos leitores livremente, por seus sistemas simbólicos oriundos de um sistema arquetipal, muitas vezes conexo, mas muitas vezes miticamente é forjado diferente e divergente. Impregnamos de símbolos o que escrevemos, que se alteram com os significados identificados pelos leitores, o que é inerente ao texto escrito. Segui a fenomenologia da imaginação de Bachelard (1990) naquilo que é subterrâneo na ciência arqueológica e na memória social do brasileiro, soterrado pelo pensamento materialista que enfatiza por anos a prova material dos objetos do Guarani. Busco neste texto descobrir, trazer a luz, à arqueologia e à memória social.

Há sempre uma imaginação (Durand, 1997) e faço um exercício de afastamento e aproximação com as ideias comungadas e que tantas vezes lemos nos textos trabalhados. O Guarani é chamado como grande guerreiro (um dos significados da palavra guarani) desde a conquista (termo usado no século XVI para tratar o processo de penetração de europeus na América) e analiso aqui a importância dada à guerra.

Autores influenciados por Pierre Clastres afirmam que a guerra é parte fundamental da cultura Guarani. Argumentam que as guerras pré-conquista eram feitas para vingar ofensas passadas, tais como a morte de guerreiros em conflitos anteriores. Percebem na guerra Guarani a oportunidade desses indígenas capturarem prisioneiros para serem sacrificados e devorados em ritual, quando acabavam estava completa a vingança, mas os rituais levavam a novas vinganças, dos que teriam sofrido a perda, reiniciando todo o processo (Clastres, 2004). É essa uma

visão ocidental da guerra. Na minha dissertação de mestrado sobre uso de metais pelos indígenas (Carle, 1993) é possível perceber que os americanistas indicam a diferença do contexto americano para o contexto europeu. Antes do contato os indígenas viam nos metais em toda a América uma forma de representação, muito mais que uma forma de consolidação de armas, suas armas eram de madeira, osso, pedra, não de metal, apesar de dominarem a metalurgia (Carle, 1993).

A guerra Guarani, para a academia, torna-se um procedimento ritual, de afirmação de masculinidade, na luta corporal e captura de inimigos (Clastres, 2004:91). O conceito de masculinidade que trata Clastres é ocidental e não o encontrei entre os Guarani históricos, como no dicionário de Montoya (1639), por exemplo. Juremir da Silva (2012) já alerta para o procedimento do cientista, que em seu rigor e objetividade não se percebe “movido por ambições” de alcançar a verdade ou o reconhecimento, ou mesmo sendo levado pelas “paixões” do que pensa descobrir ou desvendar no universo do conhecimento, ele é movido pelo seu imaginário (Silva, 2012:4).

A academia ao estudar os indígenas nas lutas que travaram durante a conquista disse que: “estes selvagens” fazem guerras uns contra os outros movidos, pelo “apetite de vingança” como “animais ferozes”, levando “os cativos para a sua aldeia”, para devorá-los (Clastres, 2004). Aqui há dois imaginários, representações figurativas: o do cientista e o do indígena. Um exemplo disso é possível verificar quando uma índia tentou “seduzir” ao acadêmico e pediu ajuda a seu “principal marido”, o qual não via problema, pois “boa ordem seria restabelecida com uma punição puramente simbólica”. O índio “ *fingiria* atingi-lo na cabeça com seu tacape, mas interromperia o gesto antes”. O acadêmico guardou a “punição simbólica, mas recusou os avanços da mulher e a argumentação do zeloso marido” (Clastres, 2004:13). A ação de disputa e não conflito (de guerra), no meu entender, foi apresentado pelo indígena e este derrotava o pesquisador, o qual foi atingido pelo tacape ritual (simbólico) do marido zeloso, no uso das palavras, pois a palavra é ação para o Guarani (Matienzo, 2012). O Guarani assume uma retomada da palavra na manutenção da “gramática religiosa” que continuou apesar do impacto dos pensamentos religiosos cristãos. A Palavra Fundamental Guarani (Ayvu Rapyta) organiza o sentido do sagrado, e da vida que é sempre sagrada, a palavra indica a verdade do sagrado Guarani (Matienzo, 2012). A academia (representada em Clastres) apanhou de seu inimigo, “punição simbólica” (Clastres, 2004:27), amarra-se a isto a constelação de imagens semelhantes, porém diferentes entre as culturas, pois termo a termo estas não confluem, mas dissipam, pois o *scheme* de Clastres é diferente do *scheme* do Guarani. O Guarani não fez guerra, apenas puniu seu opressor, como faria em seu universo simbólico, no entendo em seu

termo verifica um potencial de guerra, pois em sua constelação de imagens isto se fazia representar.

Cabe então explicitar a constelação simbólica dos Guarani, e para tanto recorremos a seu afloramento social, a mitologia (Durand, 1997:34). Os mitos M'Bya "se asemejan a lós de los Apapokúva, segun Nimuendajú" (Cadogan, 1997:15). Cadogan (1997:15) indica que os M'Bya usam duas categorias de linguagem, as comuns acessíveis a todos e as sagradas, "llamados *ñee* o *ayvu porá tenonde*, 'las primeras palabras hermosas'", esta categoria nos acompanha neste texto. Martim Tempass (2012:19) indica que devemos chegar próximos da "versão *êmica*" dos M'Bya, e as falas míticas mostram o Imaginário Guarani. Uma forma de explicitar o imaginário é abordar os mitos que o exprimem, se detectado o universo do pesamento proposto para a guerra é possível verificar "termo a termo" (Durand, 1997:43) a construção imagética do conflito. O "não-profano" (Durand, 1996:94) das palavras Guarani apresentam a "fala mítica" (Cadogan, 1997; Unkel, 1987). Cadogan (1997:32-33) traduz o verso:

creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano / e hizo que formosa parte de su propia divinidad / antes de existir la tierra / em medio de lãs tineblas primigenias, / antes de tenerse conocimiento de lãs cosas, / créo aquello que sería el fundamento del lenguaje humano / e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandú que formara parte de su propia divinidad. (...) y en virtud de su sabeduría creadora, concibió el fundamento del amor.

A criação dos Guarani é uma criação em amor e não em guerra, em conflito. É na palavra que este se perpetua e permanece como é, como Guarani. O Guarani cuida muito como usar as palavras. Na criação de Ñamandú, Tupã, Karai e Jakairá (Cadogan, 1997:37) realiza-se "verdaderos padres de lãs palavras-almas de sus futuros numerosos hijos". Cadogan (1997:35) verifica isso nos cânticos (rezas): "el origen de un himno sagrado lo creó en soledad. (...) Reflexionó profundamente, sobre quién hacer partícipe del fundamento del lenguaje humano. (...) del amor, (...) de las series de palabras que componían el himno sagrado". Nas disputas com os europeus as palavras Guarani são armas assim como as próprias ações. A disputa pode tornar-se conflito (guerra) ou não, não podemos transpor o que pensamos como ocidentais de forma direta para o que pensam os indígenas.

O caminho mítico, parcialmente identificado por Clastres (2004:67-68) foi invisibilizado pelos viajantes, missionários e etnólogos, este caminho é do campo do imaginário. A guerra então promovida contra o pesquisador não foi percebida, não há separação entre profano e sagrado na sociedade Guarani, eu acredito que o simbólico rege as relações em qualquer sociedade (Durand, 1997:24). Os indígenas compreendem o mundo como um todo indivisível,

natureza, sobrenatural e sociedade se fundem e confundem (cf. Durand, 1997). “Animais ou plantas podem ser ao mesmo tempo seres da natureza e agentes sobrenaturais” (Clastres, 2004:67). Assim as leituras que fazem de “uma queda de árvore que causa o ferimento de alguém, ou uma mordida de cobra, ou um ataque de fera, a passagem de uma estrela cadente” são de disputas aplicados por “forças sobrenaturais, como espíritos da floresta, almas dos mortos ou mesmo xamãs inimigos” (Clastres, 2004:67-68). Autores, mesmo assim, insistem em dividir este universo de compreensão estando balizados pelo que conhecemos e não pelo que eles conhecem.

Entre os Guarani do Paraguai um grupo conservava ossos de uma criança que era invocada “a mediação com os deuses e permite assim a comunicação entre humanos e divinos” (Clastres, 2004:72). O imaginário que envolve este fato foi tratado por Clastres (2004) como um universo de agressividade indígena. Há um símbolo exposto, “representação que faz aparecer um sentido secreto” (Durand, 1988: 15), neste processo se desenvolve a “epifania de um mistério”, e este mistério não pode ser lido a partir da imagem européia, mas agregada a mitologia da cultura a que está associada, um universo capaz de explicar o conflito indígena (guerra indígena). O que este fato explica é a relação dos mortos com os vivos e não uma possível agressividade Guarani. Kurt Nimuendaju Unkel (1987:29) descreve a impressão dos “cristãos” das danças dos Guarani (“pajelanças”) como instauradora de “certo pavor”. Kurt Nimuendaju (1987:29) fala da alma dividida dos Guarani: chamam “*ayvucué*” (composta de “ay” (talvez “ang”) / “vu”: brotar / “cué”: pretérito [o sopro brotado (da boca)], ou “alma surgida do corpo” (1987:29), na “Língua Geral” - “*Ang*” que é a parte calma da alma, e “*acyíguá*” parte violenta (Unkel, 1987:33); a primeira vegetariana e a segunda carnívora. Após a morte se divide (Unkel, 1987:37), e “*acyíguá*” pode se perder e se transformar em “*anguéry*” captor das almas (Unkel, 1987:41); outro captor é o “*Añāy*”, “demônio” que pendura sua rede no caminho das almas, se acordado agarra as almas e as devora (Unkel, 1987:37). As almas de morte repentina e violenta perambula pelos lugares onde morou em vida e assombra os vivos querendo se comunicar (Unkel, 1987:38). Nimuendaju conta que em uma aldeia a melhor casa foi abandonada, “ninguém queria nem de presente, até que se incendiou de modo misterioso” (*ibidem*: 39). Assim a manutenção do contato com as almas não violentas apasigua os ânimos ruins nas aldeias. Neste caso a relação com a alma de uma criança. Após a morte o Guarani se relaciona com a ascensão da alma. “O instrumento ascensional por excelência é, de facto, a asa” (Durand, 1997:92), e no caso Guarani esta asa está na coruja. Nimuendaju (1987:38) conta que após a morte as almas das crianças cruzam pela “coruja ‘Yrucureá’, sem serem molestadas” e chegam a

Terra Sem Mal, “se alimentam lá de ‘caguíjy’ (cerveja de milho) e de hidromel”. As almas dos adultos são delatadas pela coruja, que grita, e almas dos parentes as encontram, vivem como na terra, mas longe da Terra Sem Mal. Manter os ossos de uma criança pode simbolizar manter o contato com o Yvy Marã e’ □ (Terra Sem Mal) e com a possibilidade de ascensão da alma após a morte, longe de uma premissa “deminíaca”, presente no contexto do pensamento cristão ocidental.

A mudança de percepção em relação à guerra entre os Guarani é possível ter se desenvolvido após a conquista (chegada dos europeus em suas terras). O universo da conquista atinge o Guarani. Ele já o previa. Os *karai* surgem antes da conquista, com o prenúncio do que viria a acontecer. Os *karai* “situavam-se, total e exclusivamente, no campo da fala, falar era sua única atividade”, sendo considerados “homens do discurso”, que deveria ser proferido “em todos os lugares” (Clastres, 2004:92). A palavra é mais importante que o conflito armado, mesmo após a conquista. No II Fórum Internacional da Temática Indígena⁵, um Kaingang afirmou que os Guarani (M’Bya) deveriam ser mais agressivos na luta por seus interesses, como os kaingangs têm sido. A luta dos M’Bya é muito antiga e sempre travada, a exemplo do que mostramos acima, mas o universo da palavra Guarani é maior e mais potente para eles, que ações agressivas efetivas sobre os não índios.

Unkel (1987:30) verificou que a “alma” existe pronta, a muito, e “a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada a terra”, a alma do Guarani e a sua permanência na terra é uma ação mais importante que a destruição armada do outro, “é uma ação mágica genuinamente americana”. Esta ação que é da ordem dos líderes espirituais é da ordem da vida, sem ela não há humanos, então a necessidade de existir os líderes religiosos. Os *karais* andavam como hoje andam os M’bya Guarani, entre aldeias discursando aos indígenas, circulando “impunemente de um campo a outro”, sem “risco algum” sendo sempre “acolhidos em toda parte com fervor” (Clastres, 2004:92). Cabe lembrar que a oposição simplificada entre Mitologia e Ciência (o autor fala da História) que sempre se faz “não se encontra bem definida, e que há um nível intermédio”, cabe saber que a Mitologia é estática e que é possível encontrar

5 II Fórum Internacional da Temática Indígena, realizado entre os dias 14 a 16/05/2012- Universidade Federal de Pelotas; o II Fórum Internacional da Temática Indígena oportunizou um debate multidisciplinar, agregando professores, pesquisadores, alunos, ameríndios com formação em diversas áreas do conhecimento e do saber sensível, em torno dos seguintes eixos temáticos: Antropologia, Arqueologia, História e Educação: epistemes em conexão; Tradição oral/escrita e as novas tecnologias na formação intelectual dos ameríndios; Coletivos ameríndios, territórios, presença não-humana; As noções de repetição e transo rmação na elaboração das temporalidades ameríndias. Este Fórum constituiu-se em evento acadêmico inaugural do Mestrado em Antropologia (PPGAnt) da Universidade Federal de Pelotas.

“os mesmos elementos mitológicos combinados de infinitas maneiras, mas num sistema fechado” o que não ocorre na ciência, ou pelo menos espero que não ocorra, onde é evidentemente “um sistema aberto” (Claude Lévi-Strauss – Mito e Significado, 1978:61). Os *Karai* perpassam suas ações com base na Mitologia e isso perdurou na conquista e mantém-se no presente. O discurso do *Karai* afirma o mundo mal desabando, mas dá certeza do mundo bom, atingível. O Guarani no vivido está para a boa vida e não para o conflito, e se sustenta em sua Mitologia, onde há até catástrofes, mas não há guerras. Na história da criação Ñanderuvuçu abandona sua mulher Ñandecy, a primeira mãe, ela tenta encontrar o marido e é devorada pelos *jaguares* (Unkel, 1987:49), os dois gêmeos, filhos de Ñandecy, matam os jaguares ao jogá-los em um mundéu e deste ao abismo eterno (*ibidem*:58-59). Eis aqui um momento de contrariedade muito intenso na mitologia, mas não pode ser de forma alguma igualado a guerra.

Maldi (1997:192) analisando as obras de André Thevet (1558 e 1575), Jean de Lery (1578), Hans Staden (1557) e Ulrich Schmidel (1567) verifica que, nas aldeias Tupi e Guarani do século XVI, a toponímia marca o território e a própria aldeia tem nome e guarda o poder das palavras. Os lugares, os espaços, os territórios e as paisagens entendidas como cultura material fazem parte do imaginário. Assim os nomes dos lugares indicam seres para os indígenas, evocam o imaginário destes lugares. Não são espaços físicos apenas são seres míticos em que os indígenas vivem e estes espaços são subtraídos pelos não-indígenas quando incorporados por eles.

A missão espanhola que guardava a fronteira (Maldi, 1997:198), entendia-as como lugar, acreditava nos “confederados” e nas “nações indígenas”, “termos amplamente empregados na crônica oficial” (Maldi, 1997:198). Confederação como união, no sentido de soberania, dos anseios militares e sobre as questões econômicas, uma reunião de aldeias distintas (Maldi, 1997:201-202). Esse era o projeto de sociedade ocidental, para aquelas nações, na configuração daqueles lugares. As nações, como eram chamadas, evocam uma dimensão divergente da ideia de indolência desmedida de outras vezes propalada. Entendiam o Guarani organizado por nação, e com isso a noção de fronteira, mas a fronteira dos indígenas está para o parente e não para o lugar. O universo mítico M’Bya explica o real (pelas “boas palavras”). *Tecó* que significa “ao mesmo tempo religião e costume” (Unkel, 1987:28), Usam *orerecó* com o não índio, “nosso costume e religião”, “nosso sistema” (Unkel, 1987:28), é a forma de fazer, é a própria forma de viver. Francisco Silva Noelli escreve sobre isso em 1993 na sua dissertação de mestrado “*Sem Tekohá não ha tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Rio Jacuí-*

-RS", trabalho incomparável para compreender esta relação dos Guarani com seus territórios tradicionais. Baseado neste podemos ver o trabalho de Aldo Litaiff "*Sem tekoa não há teko – sem terra não há cultura*": estudo e desenvolvimento auto-sustentável de comunidades indígenas guarani, publicado em 2008.

Manter seus lugares é uma luta atual, permanente desde o passado. A imaginação europeia é outra, olha os outros a partir de si (Ricoeur, 1991) e assim não consegue perceber outro a partir dele. A imagem guerreira sobre os indígenas a partir do que eles entendem por guerra é firmada quando chamam-nos de nações "bárbaras" ou "mansas" (Maldi, 1997:198-199) ou ao buscar no "pensamento do século XII", em que "o estado selvagem não se opõe à cultura já que há *naturezas boas e más*" (Jacques Le Goff *apud* Maldí, 1997:198-199). A guerra é coisa da "nação" ocidental. Denise Maldí, elucida esse pensamento quando argumenta que na nossa mentalidade contraditória há uma dita "admissão da chamada *guerra justa* na colonização" (Maldi, 1997:201). E que este pensamento assumiria um espaço de um "vácuo doutrinário", de "direito de evangelização", "na sua consciência de cristãos", pois a moral, religião e civilização estão alinhadas aos "objetivos econômicos e políticos que impeliram a ação colonizadora", far-se-ia guerra às nações bárbaras (Maldi, 1997:201). A guerra é europeia e não indígena. Na guerra, escravizam, compram e vendem pessoas, apesar da "consciência cristã" (Montoya, 1639).

Partindo de panorama mais amplificado, da aura que envolve estes grupos em contato, desenvolve-se uma inserção nas imagens (Durand, 1997) e adentrei ao contexto da construção da imagem sobre a guerra para os Guarani. Não tenho o discurso escrito ou oral dos Guarani do passado, mas tenho as imagens que estes produziram e devo com cuidado olhar para elas. É, no entanto, necessário compreender como elas chegaram até nós e criticamente desvelar a perspectiva indígena. Para olhar para o passado temos o alicerce das pesquisas arqueológicas e suas interpretações sobre a Guerra. Cabe pensar que deva partir das idéias que considero mais padronizadas e ordenadas, que são as idéias científicas e cabe ressaltar o papel do PRONAPA neste sentido.

O PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas)⁶ enquadrou

6 Segundo o professor Ondemar Dias (Neto, 2014) o PRONAPA teve início quando em 1964 o casal de norte-americanos Clifford Evans e Betty Megers, arqueólogos da Fundação Smithsonian de Washington (EUA) vieram ao Brasil realizar um curso de formação para arqueólogos e a partir disto criaram em conjunto com brasileiros o Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas. Os brasileiros envolvidos foram Ondemar Dias (IAB), Walter Piazza (SC), Wilson Rauth e Igor Chmyz (PR), José Proença Brochado (RS), Sílvia Maranca (SP), Valentin Calderon (BA), Mário Simões (PA), Fernando Altenfelder (SP), Nássaro Nasser (RN) e Heloísa Fenelon (RJ) pelo Museu Nacional. Evans coordena o Programa dando ênfase ao Método Ford. A ideia do programa partiu de Valentín Calderón, Mário Simões e Fernando Altenfelder. A proposta era que o PRONAPA fosse patrocinado pelo CNPq (e o Museu Goeldi pelas publicações e reuniões) e pela Smithsonian Institution. "Como início do processo,

vestígios destes indígenas na “Sub-tradição Corrugada que caracterizariam os sítios meridionais da Tradição Cerâmica Tupiguarani, estendendo-se ao longo da costa Atlântica até o nordeste do país” (Dias *et al.*, 2008:07). O arqueólogo José Brochado (1984), questiona esse modelo redutor “embora em termos teóricos suas propostas bebam das mesmas fontes” (Dias *et al.*, 2008:07) e cria um modelo ecológico Guarani com origem Amazônica (Brochado, 1984). O modelo de dispersão populacional de Brochado segue uma lógica de colonização dos principais cursos fluviais, sempre motivada por causas demográficas e centrada em ambientes florestais relacionados à concepção de sistema de assentamento amazônico original (Dias *et al.*, 2008:8). O Programa e Brochado, fomentam uma visão evolutiva do grupo indígena, identificam a territorialização em um universo mais simbólico, não há destaques nestes estudos sobre uma afirmação pelo conflito. As cerâmicas percebidas pelos arqueólogos como decoradas sofrem estas ações por questões simbólicas (provavelmente e que não é descartado), mas estes arqueólogos destacam sua forma e funcionalidade, sem propor interpretações mais holísticas. O que deve ter ocorrido é que não era essa a temática que pretendiam apresentar. Mais recentemente na arqueologia é que tais estudos surgem e tem como base a analogia etnográfica⁷. Estudos mais recentes da arqueologia dão valor às pesquisas etnohistóricas e etnográficas, dentro de uma Arqueologia Antropológica (Hodder, 1994). Estes estudos então poderiam ter evidenciado a guerra Guarani como fundamental, mas não o fizeram. Estudos arqueológicos não mostram evidências destas guerras (conflitos) pré-coloniais.

André Prous (*apud* Dias *et al.*, 2008:13) estudou os grafismos das cerâmicas arqueológicas Tupinambá relacionando-os aos rituais antropofágicos, ligando

os presentes discutiram a criação de uma terminologia brasileira para cerâmica e a divulgação da metodologia de campo, baseada na perspectiva americana de conhecer o sítio do geral e deste partir para o especial. Foi organizada a planificação básica, discutidos os procedimentos e ao Dr. Mario Simões coube à responsabilidade da obtenção da licença legal junto ao IPHAN para sua execução” (Neto, 2014). Como objetivo o programa levantaria a potencialidade de áreas em função de bacias hidrográficas para futuras interpretações. A pesquisa desenvolveu-se em cinco regiões do Brasil. O programa durou cinco anos (1965 a 1970) e durante sua realização integraram-se Celso Perota no Espírito Santo e Eurico Miller, no Rio Grande do Sul. Pesquisadores como Ignácio Schimitz do Instituto Anchieta de Pesquisas (RS) aproximaram-se do programa adotando os métodos propostos por este. “Vale aqui ressaltar que uma das maiores contribuições do PRONAPA foi a de que, em função das reuniões anuais em que participavam todos os seus integrantes, todas as descobertas de campo, todas as análises de laboratório e todas as interpretações de dados eram discutidas em conjunto. Em função disto, foi possível formular a primeira visão integrada da arqueologia brasileira. Esta estrutura inicial foi divulgada no livro “Arqueologia Brasileira em 1968” do Museu Goeldi e constituiu um plano tão bem elaborado que serve de base até hoje (passados 46 anos) para orientação de todas as pesquisas arqueológicas em nosso país” (Dias *apud* Neto, 2014).

7 Nos anos de 1960, com a “Arqueologia Processual” Lewis R. Binford teve maior interesse pelo tema da analogia etnográfica, vide seu trabalho pioneiro “Smudge Pits and Hide Smoking: The Use of Analogy in Archaeological Reasoning”, *American Antiquity* 32, Society for American Archaeology, 1967

padrões geométricos a representações de partes do corpo humano, poderia isto então se aproximar ao imaginário de Clastres (2004). No entanto, Adriana Dias (2008:32) e seus colegas verificaram que na “distribuição dos padrões gráficos entre as distintas categorias funcionais de vasilhas em ambas as regiões segue as mesmas regras de composição, indicando contextos socio-cosmológicos similares de produção e uso dos grafismos”. As cerâmicas policrômicas de servir bebidas e alimentos foram relacionadas a contextos rituais desenvolvidos ou mantidos em áreas domésticas. Esses autores relacionaram a variação dos padrões gráficos evidenciando “redes de sociabilidade vinculadas às festas e a rituais de natureza distinta da funerária, vinculados, por exemplo, ao ritual antropofágico”, reforçada nas “escavações realizadas em áreas domésticas no sítio Guarani de Candelária, vale do rio Pardo (RS)”, identificando “ossos humanos fraturados, com marcas de queima e corte, em associação com fogueiras e lixeiras domésticas, repletas de cerâmica e faunísticos” (Schmitz *et al.*, 1990, apud Dias *et al.*, 2008: 32; e conf. Schmitz, 2006). Se é possível afirmar que são contextos rituais e não cotidianos, a guerra e a antropofagia não é cotidiana, mas estava lá presente no universo Guarani. O contexto ritual em qualquer sociedade é marcante de sua implementação imagética, mas não é contundente em seu sistema mítico cotidiano que apresenta as formas chave da constituição da alma daquela cultura (Durand, 1997:123).

O que temos aqui é a imagem simbólica (Durand, 1997:28) inferida a partir de traços culturais⁸ deste grupo. As interpretações arqueológicas podem ser ligadas a uma imagem de guerra, de vingança, entre outros, que não são visíveis na língua e na cultura Guarani do passado (Montoya, 1639; Noelli, 1993) ou nas etnografias do Guarani contemporâneo (Tempass, 2005; Moraes *et al.*, 2009; Matienzo, 2012).

O antropólogo (arqueólogo) e Jesuíta Pedro Schmitz (2006:32-34) afirma que, conforme escrito por Antonio Ruiz de Montoya, estes grupos são o que os antropólogos estão “acostumados a denominar” - “horticultores de floresta tropical”. Schmitz (2006:32) verifica por seus estudos (a partir de analogias etnográficas) a presença de líderes locais, “caciques”, líder de “um pequeno grupo” de famílias aparentadas, vivendo em uma casa, “mas alguns exerciam influências mais amplas e conseguiam adesão de líderes espalhados sobre um território muito amplo”. O cacique é considerado o líder para a guerra, o xamã, o líder nos sistemas rituais ligados ao intangível, a antropofagia estava mais próxima aos xamãs que aos caciques, mas isso ainda é uma especulação, pois a sociedade é total, e não pode como na nossa ser dividido por áreas de atuação, há uma interação muito maior entre

8 traços culturais estão ligados a sistemas simbólicos e a trajetos antropológicos de cada grupo (Durand, 1997).

eles e entre os ritos e o cotidiano. Clastres pode ter razão, mas não apresenta as provas e com isso matemos a suspeita sobre o campo de ação do mito naquela sociedade. Afirma Schmitz (2006:32) que os “caciques eram representantes de uma ‘nobreza’ tradicional, com tendência a manter a posição na mesma família e se casavam com mulheres pertencentes à mesma nobreza”. Tal afirmação conduz a uma ideia de amplitude de poder e de uma riqueza nos moldes de um universo do início do capitalismo europeu, e chega a afirmar que estes “nobres” - “não precisariam trabalhar porque os seguidores os sustentavam”. Após esta afirmação de amplo valor de poder este é reduzido ao seu espaço familiar quando afirma que seu sustento viria dos inúmeros filhos, mulheres e criadas. Este importante líder de muitos grupos não consegue se organizar numa “estrutura estatal” o que exigia “intensa atividade” dos caciques para manter seu poder. Aqui as “nações” e “confederações” indígenas somem, mas ainda não desaparece a guerra.

Schmitz (2006:32) pensa que, além da luta desmedida pelo poder, os mesmos tornam-se “líderes políticos, filosóficos, religiosos e curadores”, geralmente desempenhadas pelos pajés (2006:33). Não separa então o pajé do cacique, mas antes havia separado. A amplitude desmedida de poder ou a restrição do mesmo não está contida nestes argumentos, não é possível entender seu sistema simbólico, mas isso só pode ser lido pelo imaginário europeu criado em relação ao Guarani. A imagem retorcida de um líder local, que em raros casos tem seu poder ampliado em uma área territorial, que o consolida como um “nobre”. Esta perspectiva é insistentemente proposta, mas sua base não está na cultura Guarani, mas sim na cultura ocidental onde duas forças são constantes a milhares de anos, o clero e a nobreza. Mas tal distinção e aproximação é ocidental e não temos como transpô-la de maneira imediata para os Guarani.

O texto de Schmitz (2006:33), em contrapartida, trata do poder da palavra Guarani quando relata que o “cacique se dirigia aos seus liderados nos momentos em que exigia decisões coletivas, numa retórica desenvolvida e com voz bem forte”. A palavra é outra força, que já afirmamos acima, e mais é uma força avassaladora do ser Guarani. Em Montoya, Metraux e outros, o autor considera que esta fala afirmativa e contundente é uma “característica de todas as lideranças do grupo, não só dos caciques”. O imaginário Guarani valida a essência da Palavra Sagrada. É por esta palavra que aparece o universo simbólico que pode ser revisto na própria cultura material do grupo, nos termos utilizados para designar a cerâmica, por exemplo.

A “cultura material” está “estilisticamente relacionada aos contextos amazônicos, destacando-se nesta associação a cerâmica policrômica”, datada até 2000 anos atrás (Dias *et al.*, 2008:06). Tocchetto (1996; 1998) ao trabalhar com a cerâmica

Guarani, nos seus traços policrômicos, identificou o *kurusu* ou *curucú* (Montoya, 1639:52), “ele trouxe a eterna cruz de madeira; colocou-a na direção do leste, pisou nela e começou (a fazer) a terra” UNKEL, 1987:143), do qual podemos depurar com segurança a ideia da cruz que sustenta o mundo do Guarani. “A cruz eterna de madeira (*yvyrá joaça recó ypy*) orientada pelos pontos cardeais, que *Ñandevuruçu* emprega como base da terra, parece compartilhar apenas a forma e o material com a cruz dos cristãos. (Unkel, 1987:115). Sobre o Kurusu, Graciela Chamorro (1995:61-62 apud FAUSTO, 2005:385) indica que é ainda um conceito da cosmologia atual dos Kaiová (guarani de Mato Grosso do Sul-Brasil e Paraguay) correspondendo a um sustentáculo da Terra. “Hoje a eterna cruz de madeira permanece como escora da terra” (Unkel, 1987:143). O mito é que há um braço deslocado por *Ñandevuruçu* (Deus Guarani), sendo que gera o cataclisma final, também é um instrumento do pajé, que o traz em uma das mãos, enquanto na outra faz soar o maracá. “Quando ele retira a escora da terra, a terra cai” (Unkel, 1987:143). Este é um universo vital e persistente na cultura Guarani, mais que as representações de morte ou vingança da dita guerra. É estranho pensar que tal alegação sobre o Guarani e a guerra esteja tão potentemente instaurada entre os pesquisadores. Assim como a cruz é um símbolo inicial da estrutura dos Guarani na terra também á serpente.

O simbólico da serpente aparece como “elemento presente em relatos de criação coletados por Cadogan” e foi encontrado na cerâmica policrômica analisada por Adriana Dias e seus colegas (2008:13). “El primer ser que se ensució la morada terrenal fue la víbora originária; no es más que su imagen la que existe ahora em nuestra tierra: la serpiente oriniária genuína está em lãs afuereas Del paraíso de Nuestro Padre” (Cantico M’Byá apresentado por Cadogan, 1997:51). A cobra de fogo Mboitatá (*Mboi – Víbora – Montoya, 1639:448*) protege as matas e os animais e tem a capacidade de perseguir e matar aqueles que atacam a natureza. Mito que adverte a forma como as matas foram e são tratadas desde a conquista, fonte de vida do Guarani. Noelli (1993) na dissertação “Sem tekoá não há Teko” (sem o lugar de viver não há vida), alerta para a imagem referida que estrutura a vida dos indígenas, o sentido fundador do mito (Durand, 1997:32-42). O mito está intrincado com o cotidiano e é a base para as ações dos indígenas. Ignorar isso é ignorar a própria forma de pensar. Nós ocidentais também somos indivíduos guiados pelos mitos, que muitas vezes são elaborados num momento de celebração ou festa, carregam uma essência das noções antigas de heróis e indivíduos comuns (Durand, 1997). Para os Guarani estes mitos expressos nas cerâmicas são contundentes, mais que os criados por nós para eles: a exemplo das formas masculinizadas de nossas guerras, afirmadas a estes indígenas.

Pedro Schmitz (2006:33-34) afirma que os pajés, senhores das “danças religiosas”, davam a possibilidade aos demais índios tornarem seus corpos “divinos”, “cantavam as palavras inspiradas”, falavam das “ameaças cataclísmicas”, relatavam a chegada da conquista que vinha para “destruir a identidade guarani”. Cabe-me a surpresa, pois neste processo de tratamento dos dados (arqueológicos e etnohistóricos) não há uma referência à guerra, mas sim ao tratamento ritualístico dado pelos Pajés, que Schmitz indica serem os principais adversários dos padres na conquista espiritual. Afirma que os pajés (*Idem*) viam a cura das doenças e males no “canto das aves, chupando os locais doloridos ou extraindo deles objetos simbolizadores do mal”, não evocavam o uso de armas como se poderia esperar de uma dita sociedade guerreira. Indica (*Ibidem*) que os pajés perpetuavam e reinterpretavam os mitos da sociedade Guarani que forneciam as “verdades fundamentais do seu modo de ser e de viver”. A “narração de uma grande enchente” similar a “história do dilúvio bíblico”, a “terra sem males, para onde em determinadas circunstâncias poderiam ser transportados sem morrer e onde seriam felizes indefinidamente”, são mitos importantes, não da guerra⁹.

Schmitz (2006:33) indica que na religião indígena Guarani, do “grande Deus” não relatado pelos cristãos, apresenta outras idéias que “difícilmente as transmitiriam aos colonizadores e elas absolutamente não interessavam ao missionário vindo expressamente para as substituir”. Os conquistadores condenaram as “bebedeiras rituais, para celebração dos antepassados” e substituíram-nas pela “infusão de folhas de erva mate” que era “aspirada antes para levar os pajés ao transe” (*Idem*). Aqui está um universo para entender a imagem central da vida Guarani. “A ideia fundamental, a partir da qual tudo mais se explica, é a doutrina do dualismo da alma humana, composta de *ayvucué* e *acyiguá*” (Unkel, 1987:116-117). O que marca vida do ser Guarani está na alma estão é possível se entender as pessoas más, “quanto maior o animal predador cujo *acyiguá* a pessoa possui, mais maldosa ela era” (Unkel, 1987:119). Mas esta maldade não constitui opositores a ponto de se levar à guerra.

A ritualização e os mitos Guarani são tratados como “crendices¹⁰ ligadas à provocação da morte, que para eles, não era um fenômeno natural, mas sobrenatural, estava o coaxar dos sapos e a magia dos ‘enterradores’” (Schmitz, 2006:33). Kurt Nimuendaju Unkel (1987:27), em 1913, evidencia que os Guarani se mantém calados. Isto pela “estúpida presunção religiosa” dos cristãos que só reconhece como “seres humanos seus correligionários”, atitude que con-

⁹ Cabe lembrar que guerra e conflito, neste texto, apresentam o mesmo sentido.

¹⁰ “A superstição é um exemplo de racionalização imaginária. Embora criticável, serve de pista para a compreensão das necessidades simbólicas do ser humano” (Silva, 2012:5-6).

sidera o “assassinato” de um “índio pagão” uma atitude *não criminosa*. “Por isso não se pode absolutamente condenar, nos Guarani, que procurem esconder sua religião ao máximo”. imaginário Guarani ao ser tratado como credence só serve a construção da superioridade do imaginário ocidental. Nega-se o imaginário Guarani. Juremir M. da Silva indica que os cientistas são movidos por ambições e paixões, “isso é o imaginário. A ciência avança em clima de concorrência, de competição” (Silva, 2012:4).

O estudo da cultura material possibilita que Dias e outros (2008) apontem, na cerâmica, a relação “forma e função das vasilhas”, conjugada “especificamente os grafismos quanto às suas características, variabilidade e conexões com conteúdos de natureza simbólica” (Dias *et al.*, 2008:8). “Por isso não se pode absolutamente condenar, nos Guarani, que procurem esconder sus religião ao máximo, fazendo com que todos os ataques dirigidos contra el resvalem no escudo de um cristianismo simulado” (Unkel, 1987:27). O universo simbólico é o espelho da alma Guarani, alma esta voltada à vida e não a morte pela guerra. “Habiéndose erguido, de la sabiduría contenida em su própria divindad, y em virtud de su sabiduría creadora, concibió el origen del lenguaje humano. (...) creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano e hizo que formara parte de su propia divindad” (Cadogan, 1997:33).

A organização Guarani em “parcialidades (*Guará*)”, os Guarani, os Tape, os Caágua, os Carijó e os Arachane (Dias *et al.*, 2008:8), está baseada no parentesco e não no conflito. Hoje os Guarani estão divididos em Ñandewa, Xiripá, Kaiowa, M’bya e Xiriguano. Possivelmente em conflito e gerando “prisioneiros consumíveis” em suas guerras. A parcialidade chamada de Guarani estaria ocupando toda a região das “bacias dos rios Ijuí, Piratini e I-Camaquã, a noroeste do Estado, tendo sua área por limite sul o vale do rio Ibicuí” (Dias *et al.*, 2008:8-9). Estes autores (*Ibidem*, 2008) em trabalhos anteriores tratam do *Guará* que eram (e são) divisões da organização sócio-territorial Guarani, feitos de unidades aliadas, o *tekohá*, que é definida e utilizada de forma comunal. O *tekohá* (como dito antes) corresponde ao espaço no qual se reproduzia a vida completa no jeito de ser essencial à vida Guarani. Os *tekohá* são divididos em *teii* isolados ou agrupados, em função das condições da ancestralidade e universo do poder, necessárias a família Guarani. Ao *teii* chamamos de parcialidade ou família extensa. A casa, o abrigo, o Guarani chama de *teii oga*. Na casa a linhagem podia abrigar até 60 famílias nucleares, isto é, aproximadamente, 300 pessoas. As grandes aldeias chegavam a ter 2000 pessoas, isto é, sete grandes casas, ou mais, conforme as relações de ancestralidade e poder (Noelli, 1993; Soares, 1997; Dias *et al.*, 2008). “Em função de sistemas de alianças políticas, estima-se que um grande *Guará* poderia conjugar em torno de 40

tekohá, sendo sua população superior a 80.000 habitantes” (Dias *et al.*, 2008: 9). Os M’bya Guarani reivindicaram o *Tekohá Guasu*, no I Congresso Iberoamericano de Arqueologia Etnologia e Etno-história, ocorrido em Dourados-MS (2010). Há que se compreender isto pela amistosidade do parentesco e menos pela guerra (como afirma Clastres).

A noção de territorialidade destes indígenas não é marcada por limites físicos de um para outro território, mas por pontos de inserção do grupo em um espaço físico que lhe é próprio, sendo que podem pertencer a uma ou mais aldeias. Por exemplo, há, em uma ampla área física, muitas aldeias e estas a utilizam com racionalidade, sendo que uma árvore que serve a medicina pode ser de uso de duas ou mais aldeias, dependendo da relação de ancestralidade, do espírito desta árvore, que esta possui com as aldeias ou famílias das aldeias. O espírito desta árvore é que dá a autorização a esta ou aquela aldeia o uso da mesma. Isto ocorre em relação à terra, a montanha, ao animal, e outros (Cacique Ariel, Aldeia Alvorecer, São Miguel das Missões, agosto de 201011).

São múltiplos usos do mesmo espaço, mas com claras definições de quem pode usar o que. Esta realidade ancestral foi substituída pelo limite físico, e muitas vezes assumida pelo próprio indígena, demarcado por rios, caminhos e outros, com a conquista. O modelo geográfico europeu (Ibérico) foi empregado para garantir a permanência social das aldeias.

A complexidade deste sistema de relações para a vida e ancestralidade, em constante migração na busca da terra prometida pelos *Karai*, somava-se o conflito no interior do grupo indígena e com os indígenas lindantes, os quais possuíam seu próprio pensar o mundo. “O imaginário social instala-se por contágio” (Silva, 2012:4). Com a conquista estes modelos tiveram que ser refeitos, mas foram estes que os mantiveram unidos até hoje.

“As formas bélicas de conquista e manutenção dos territórios de domínio desenvolvidas pelos Guarani sugerem que conflitos e disputas bélicas marcaram o tipo de relação com outras populações précoloniais” (Dias *et al.*, 2008:10). Retoma o imaginário de um belicismo constante do Guarani. O belicismo Guarani simbolicamente não pode ser entendido exclusivamente pela ótica da manutenção do lugar, da ideia de fronteira (como limite), mas relacionada à forma de ser. O contínuo processo de expansão de fronteiras deixaria para trás os territórios colonizados por uma população estável com condições de manter e manejar as terras conquistadas. Se no momento de expansão de fronteiras era desenvolvida disputas mesmo armadas contra grupos não-Guarani, posteriormente, a ma-

11 Comunicação oral fruto da visita a aldeia realizada a partir da Viagem Etnográfica coordenada pelo Professor Rogério Rosa – Curso de Antropologia – UFPel.

nutrição dos espaços já conquistados desencadeava, disputas pela instalação e manutenção das melhores áreas (Noelli, 1993; Soares, 1997; Dias *et al.*, 2008). Esta é a base da ocupação Guarani.

Mercedes Avellaneda (2005:20) argumenta que a defesa territorial engendrada pelos jesuítas e, por conseguinte, pelos indígenas missionarizados, se dá sobre todo o espaço externo da redução e era marcado pela “violência interétnica, la resistencia intertribal defensiva y la antropofagia que instauraba la sed de venganza y la reciprocidad negativa como forma de relación social con los enemigos”. A disputa era também um veículo de promoção na hierarquia social Guarani, dos *tuvichá* que eram lideranças temporárias no conflito. Cabe ressaltar que este processo se dá na missão, mas pode ser compreendido para antes dela. A disputa está no seio da sociedade Guarani. Está por necessidade, mas não como proposição terminal. Não há como impor a nossa visão de masculinidade, vingança e conquista de forma tão instrumental ao Guarani.

Mercedes Avellaneda (2005:21) afirma que o Guarani estava imerso em guerras constantes com as “nações vizinhas”, conformando uma sociedade de guerreiros, “donde la destreza y el coraje en los enfrentamientos constituían los valores más preciados”. O aumento do prestígio das lideranças (Ganz, 2012) no *teii* se daria através da possibilidade de manifestar valentia e capacidade de reunir pessoas pelos convites intercomunitários para formação das alianças de guerra ou ampliar a família extensa, seja pelas alianças de casamento, seja pelo rapto das mulheres dos inimigos (Dias *et al.*, 2008:31). Afirmativas feitas com base nos relatos e não na cultura material como um todo interrelacionado. “No imaginário, essencialmente motriz e sedimentação estratigráfica, como num terreno com vestígios arqueológicos separados por camadas temporais, o homem consolida-se como ente simbólico” (Silva, 2012:5). Se não podemos ver na língua dos ancestrais (Montoya, 1639) a primeira base para a imagem de um Guarani belicoso, teremos problemas em ver, através do imaginário do conflito da conquista, que demandou a investida das comunidades nativas em defender sua forma de vida, a manutenção de uma sociedade passiva. “Não se trata de nenhuma descoberta revolucionária dizer que o homem é homem por construir imaginários que o impulsionam no processo infundável de humanização” (Silva, 2012:5). Na sua relação com o outro em conflito, entre a cruz e a espada, o Guarani lutou com as armas que tinha e valorizou sua forma de ser, através da antropofagia e da disputa simbólica.

Martins (2007:135) afirma que Montoya entendia o território e o cacique como vitais. Os caciques, ou *morubixabas*, poderiam exercer sua autoridade convocando aliados para as guerras, fazendo a vingança, desenvolvendo o processo do dom (*Idem*). Montoya ao referir-se à Província de Tayoaba, teria dito que este

“era o nome de um dos caciques principais, governador de muitos povos, do qual toda aquela província tomou seu nome próprio”. Este cacique dominava muita gente numa província “muito guerreira e possuía a prática de comer carne humana” (Montoya, 1985:110 *apud* MARTINS, 2007:134). O parentesco em Tayoaba é um viés importante a ser considerado, também a ancestralidade, mas o que foi valorizado foi à guerra no pensamento Guarani. Não há relativização em Montoya, neste caso, pois este comedor de carne humana é um adversário da Santa Fé Católica. Sim este está fazendo guerra e sim está comendo a carne do adversário, sim ele precisa desta força para manter seu território e ele o faz com maestria, mas não por expiação do demônio ou por maldade intrínseca, mas por estar em guerra.

Na missão a “grande praça do povo, nos domingos e festas, era cenário de diversas representações dramáticas, desde autos sacramentais até óperas, assim como diversos jogos e simulacros de lutas” (Meliá *apud* Carvalhaes, 2012), preparação para guerra ocidental. Os soldados da Companhia de Jesus eram regidos pelas Constituições Papais (1540), pelos “Exercícios Espirituais” de Loyola, pelo plano geral de estudos da Cia e pelo Sínodo de Assunção, no Prata. O *Radio Studiorum* (1599) canaliza ações contra os hereges e protestantes na América. O Concílio de Trento dava foco às doutrinas católicas tradicionais e instituiu o caráter marcial dos jesuítas (Souza & Ferreira, 2012:4). Os padres e irmãos coadjuutores eram preparados na arte da guerra, por armas ou palavras. Como não imaginar a guerra para aqueles que estão constantemente envolvidos por ela. O contágio do imaginário social (Silva, 2012:4) frutifica-se na mente dos que olham aos outros como a si mesmos. Não identificavam o Guarani, como apto ao processo de cristianização, sim, pois que eram parecidos com os europeus. A própria imagem europeia sobre o território Guarani carrega a ideia de confederação, associada a uma ação política de estado (antagonicamente negado pelos próprios europeus). O estado Guarani é associado com a noção de parentesco. O parentesco é negado no imaginário da conquista, valoriza-se a guerra e a antropofagia, pois elas são o motor para a guerra dos conquistadores.

A lógica ocidental sobre a antropofagia e sobre a vingança/reciprocidade indígena no período da conquista é usada até hoje. A conquista segundo Montoya era possível “apenas com o Evangelho, e com a caridade e paciência de Cristo” (*apud* Martins, 2007:140) e apaziguava os indígenas da província do Paraná. A conquista foi feita mais pela palavra que pela guerra conforme Montoya (*apud* Martins, 2007:140). “Por armas essa gente foi inconquistável” (Montoya, 1985: 176, *apud* Martins, 2007:140), sim pelo campo mítico (Durand, 1997), pelo imaginário. “Pelo imaginário o ser constrói-se na cultura”, lembrando que “o imaginário não

é a cultura, nem a crença, menos ainda a ideologia”, é por “meio do imaginário” que “o ser encontra reconhecimento no outro e reconhece-se a si mesmo” (Silva, 2012:4). Os europeus faziam a guerra e os índios se defendiam, praticavam a antropofagia e combatiam os outros índios, os conquistadores os imaginavam como guerreiros e os pesquisadores atuais replicaram este pensamento.

O Guarani refaz sua vida, na relação com os ancestrais, com os caciques, por seu parentesco, pela manutenção do espaço para a vida. Os índios defenderam seus territórios e seu modo de vida com a guerra, com os aldeamentos indígenas oficiais (fornecendo mercadorias e abrigos), com o afastamento para as matas “que desembocou na luta pela demarcação de suas terras a partir da segunda metade do período provincial” (Mota, [1998] 2012:245) e aceitando a conquista espiritual como forma de se manterem vivos.

A força da palavra sempre foi mais compreendida pelo Guarani, tendo em vista as experiências com os *Karais*. A educação escolar foi aliada na conversão das lideranças indígenas. Os tradutores indígenas trazem para a língua nativa as primeiras letras, os costumes, à cartilha católica da contra-reforma e a ideia de terror ao pecado e suas consequências. As instruções catequéticas tinham como missão transformar os indígenas em cristãos obedientes às autoridades coloniais. “Neste sentido a escolarização dos filhos destes índios mais influentes, ou caciques, foi um meio muito eficaz na conversão das futuras lideranças indígenas” (Souza & Ferreira, 2012:8). No “marco de las celebraciones anuales encontramos ‘géneros’ como la representación dramática, el teatro y la ópera, que fueron muy explotados por los jesuitas en este contexto con fines catequísticos y pedagógicos” (Wilde, 2003:210). A expressão conquista espiritual está associada à conquista material e territorial dos povos. Os indígenas poderiam ter resistido até a morte, como resistiram, mas tensionados pela palavra e pela espada optaram pelo “gado, casa, ferro, aprendizado da língua dos conquistadores” (Souza & Ferreira, 2012:9).

Os metais não eram desconhecidos do Guarani (Carle, 1993) sendo usados por ele. O metal na América pré-conquista é para a representação, não para a Guerra. Na Europa o seu uso é marcado pela guerra. O bom aço para armas faz parte da mitologia europeia. As armas indígenas apesar de todo o conhecimento metalúrgico eram feitas de madeira, osso e pedra. O arco e flecha Guarani, segundo León Cadogan (*apud* Rojas, 2012) foram armas de caça e os meninos indígenas aprendiam usá-los desde muito cedo. As armas de caça eram usadas na guerra (conf. Clastres, 2004; Rojas, 2012), mas são envoltas pelo pensamento mítico. “O imaginário é uma força, um catalisador, uma energia e, ao mesmo tempo, um patrimônio de grupo (tribal), uma fonte comum de sensações, de lembranças, de afetos e de estilos de vida” (Silva, 2012:2).

O arco e a flecha eram instrumentos muito conhecidos pelos indígenas antes da conquista. Os conquistadores introduziram as pontas metálicas, especialmente a de ferro, que tornava mais mortífero e eficiente no artefato (Anua de São Nicolau, 1634, *apud* Cortesão, 1969: 50; Carle, 1993:106). O poder bélico das flechas era tão temido, que os europeus protegiam-se usando um escupil de algodão alcochoado (Carle, 1993:104). Este escupil já era utilizado pelos Incas (Holanda, 1957:139-140) e foi adaptado pelo conquistador europeu (Holanda, 1957:86), costume que alguns chefes Guarani acabaram por adotar (carta do pe. Nicolau Duran, 12/11/1628, *apud* Cortesão, 1951:236-239).

Segundo Holanda (1957:71-72) o uso de flechas poderia superar o do arcabuz e serviria também como medida de distância (*Idem*: 76). “Num sentido mais convencional, o imaginário opõe-se ao real, na medida em que, pela imaginação, representa esse real, distorcendo-o, idealizando-o, formatando-o simbolicamente” (Silva, 2012:2). Holanda e outros viam neste artefato uma expressão de força destas sociedades, mas também podiam perceber que os Guarani mantinham-na para formatar o seu imaginário sobre si mesmos.

Havia vários tipos de pontas de flecha: as de pedra (Sepp, 1973:240), as de madeira ou taquara (Schmidel, 1836, *apud* De Angelis, 1969/70:272), de ossos ou dentes (*Idem*, 1969/70:315), sendo algumas envenenadas (Cabeza De Vaca, 1987:177-178; Holanda, 1957:135). As flechas ocasionaram muitos danos aos europeus em suas tentativas de catequização, mas após conversão serviram para defesa e seu uso foi mantido e incentivado (Carle, 1993:104). Os combates entre indígenas, bandeirantes e jesuítas durante o período missionário, são constantes, mas os indígenas infiéis são mais citados no uso das flechas (Neumann, 2000:80; Cerveira, 2012:101-115; Avellaneda e Quarleri, 2007:113-119; Barcelos, 2000:103, 112; carta do Pe. Cristóvão de Mendoza, escrita em Jesus Maria, falando sobre a morte de um pe. jesuíta *apud* Vianna; 1970:262; carta do Pe. Romero, datada de 3/04/1636, relatando sobre o combate contra os Yaró *apud* Vianna; 1970:308; a carta do Pe. Bernardo Nusdorffer de 1722, falando sobre os Bualchaquis *apud* Vianna; 1970:250). “Numa acepção mais antropológica, o imaginário é uma introjeção do real, a aceitação inconsciente, ou quase, de um modo de ser partilhado com outros, com um antes, um durante e um depois (no qual se pode interferir em maior ou menor grau)”[Silva, 2012:2].

Na visão antropológica do início do século XX, consolida-se esse Guarani guerreiro que usa flechas. Pode esse ter sido forjado por quem sempre lutou contra eles, pode ser uma introjeção do real. Os europeus aceitaram de forma quase inconsciente que seu modo de ser compartilhado com os indígenas marcou a existência destes. Pensando que os textos são marcados por imagens de superio-

ridade e aculturação, tal ideia sobre a visão do Guarani, não nos parece absurda.

A carta Anua, de 1707, São Borja - 20/12/1708, fala dos ataques dos Guenoas, Yarós e Mbohas, destaca a presença massiva de flecheiros infieis (*apud* Vianna; 1970:238-239). Sempre os “soldados guaraníes” serviram “como tropas auxiliares en las guerras de pacificación y exterminio de los indios infieles”(Avellaneda e Quarleri, 2007:120). Pode se compreender aqui “um modo de ser partilhado com outros” (Silva, 2012:2). A guerra entrara definitivamente no seio da sociedade Guarani, e as descrições nos dão a clareza de quando isso aconteceu, foi na conquista. Ali os Guarani viraram destemidos guerreiros e armados podiam se insuflar contra os outros adversários históricos (outros indígenas) e contra os novos adversários os europeus.

O Guarani apesar da conquista do metal manterá a rotina de fabricação das pontas de flecha. A ponta de flecha metálica encontrada, na cozinha da Missão de São Lourenço Mártir é pedunculada e com aletas. Não sendo possível reconhecer a fusão ou refusão de elementos metálicos distintos, podendo ter sido fabricada por martelagem direta sobre o mineral (Carle, 1993:106). A eficácia dos dardos era mantida com as melhores hastes e plumas (Declaração de 2 - 14 de novembro de 1663, *apud* Vianna, 1970:527).

O imaginário sobre o Guarani guerreiro foi ampliado com a defesa do império espanhol desenvolvida a partir das missões que seguiam, então, os moldes europeus (Carle, 1993 nota 5:124; Kern; 1982:151 a 203). O dito “exército guarani” (Avellaneda, 2005) criado no séc. XVII – XVIII, mantinha o projeto catequético, o que não sabemos é para que servia aos indígenas. As Missões Jesuítico-Guaranis foram as únicas a montar um contingente armado bem estruturado. Neumann (2000) acredita que para fazer frente à ação dos escravocratas os jesuítas obtiveram a concessão de armas de fogo para equipar os indígenas, o que ele considera uma situação ímpar na América Hispânica. O autor alega que o exército guarani das missões é “uma milícia permanente” fruto de uma “aliança militar jesuítico-guarani”.

A análise da vitória na *Batalha de M'borore*, em 1641 (Chiogna & Moura, 2011), indica que esta é marcante para incentivar a ideia da milícia como “tropa auxiliar” na defesa da Província do Paraguai. A imagem para o europeu de um índio belicista está dada. A “instrução bélica dos jesuítas aos guarani”, explorada pela historiografia identifica tal formação dos guaranis missioneiros, confirmando “sua capacidade guerreira” (Neumann, 2000:74). Cabe ressaltar que as informações sobre armas de fogo, onde estavam e quem as mantinha, sempre foram cuidadosamente mantidas pelos representantes do império (Informação sobre armas de fogo, Cordoba de Tucuman, 5/08/1664, *apud* Vianna, 1970:424-425;

Agradecimento pelas armas recebidas, Cordoba, 15/09/1666, *apud* Vianna, 1970:429/430; - Cópia dos autos sobre armas de fogo, Buricao, 3/03/1667, *apud* Vianna, 1970: 430-431). Este controle também era um controle dos índios. A segurança dos caciques aliados estava dada, mas a sua sublevação posterior, em 1754, custou caro aos cofres das coroas ibéricas.

A forma de garantir as armas aos índios estava embasada em um imaginário de fronteira espanhola em conflito e com isso se determinava a quantidade de armas para deter o avanço dos infieis e dos portugueses (Carta de Montoya ao pe. Nicolau Duran, 1628, *apud* Cortesão, 1951:271 [- nota 1] – p. 272). A sua guarda está caracterizada nas estruturas que se convencionou chamar de armeria, tendo um exemplo muito bem investigado arqueologicamente por Arno Kern (1998) em São Lourenço.

O Guarani quer plantar antes de querer guerrear. Os padres distribuíam machados de ferro para a conversão e depois como prêmio de merecimento pelas boas atividades (Carle, 1993:104), ao dinamizar as atividades indígenas (Carle, 1993:108), substituindo as ferramentas de pedra (carta do pe. Bernardo Nud-sorffer, 1722, *apud* Vianna, 1970:249) e as de madeira (Schmidel, 1830, *apud* De Angelis, 1969/70:315 e na Anua de Jesus Maria, do Pe. Mendoza, *apud* Vianna, 1970:271). Os machados distribuídos entre os indígenas eram produzidos nas oficinas missionárias (Sepp, 1973:197-240; 1974:194). Segundo Arnaldo Bruxel (1959:147), o machado e o facão são os primeiros e os mais cobiçados objetos de metal para os indígenas. A perspectiva de relação com as matas herdadas de Ñadevurusu eram mais importantes que defender as fronteiras. As “cunhas” eram amplamente utilizadas em conjunto com os machados na derrubada das matas para abrir espaço às plantações. As cunhas (Carle, 1993:127, nota 9) são peças metálicas semelhantes as laminas de machado, sem encabamento, para derrubar madeiras: após um corte inicial no tronco a cunha é introduzida e martelada até rompe-lo provocando a sua derrubada (vide carta do Pe. Mendoza, *apud* Vianna, 1970:256 e carta jesuítica escrita em Assunção em 23 de setembro de 1611, *apud* Vianna; 1970:445). Este processo parece corresponder às formas de ação pré-contato (Noelli, 1993) e são almejadas pelo Guarani.

Em janeiro de 1750, as coroas de Portugal e Espanha assinaram o Tratado de Madri (Quarleri, 1995). Parte dos Guarani se rebelaram pegando em armas contra os emissários reais, desencadeando a guerra contra o exército luso-espanhol. A guerra durou entre 1754 e 1756 (Quarleri, 1995). Alegam os europeus e os historiadores um problema sério que ocorria internamente, a falta de coesão o que exigiria muito dos caciques para mantê-la (2008). O que estes conquistadores e pesquisadores não perceberam é que o valor do parentesco, ou seja, da família

Guarani era maior, que a coesão pré-estabelecida pela missão. “Todo imaginário é real. Todo real é imaginário. O homem só existe na realidade imaginal. Não há vida simbólica fora do imaginário” (Silva, 2012:1). A missão não estava mais lá, quem estava eram os parentes. Assim a defesa de cada aldeia (cada redução) e cada cabildo (cada conselho) é que era o universo de coesão indígena. O tempo nas missões não assegurara a tão intencionada “aculturação catequética”. Na guerra guaraníca quem lutava no lado indígena era o verdadeiro Guarani.

O conselho indígena (cabildo na redução) manteve a adesão e transmitiu um discurso homogêneo sobre as razões para a resistência armada (Quarleri, 2008:89-90). O universo simbólico que retomavam, no ser indígena não mais missioneiro, levou-os a serem declarados “traidores” do Rei, e com isso foram auxiliados pelos Charruas, Guenoas e Minuanos, resistindo ao avanço do inimigo (Avellaneda & Quarleri, 2007:125-126). Mas a força dos dois exércitos dizimou os que se mantiveram no imaginário Guarani, na luta de guerreiros.

O líder nativo tradicional, *mburuvichá tuvichá* dinâmico e atraente principalmente pela arte de falar em público, elevado por seu parentesco e a habilidade (talvez até na guerra), considerados atributos tradicionais dos líderes étnicos reconhecidos na chefia, mantiveram unidos os indígenas que haviam buscado as matas para fugir aos invasores (Wilde, 2001:69-106).

O Guarani se manteve, sua cultura, seus mitos perseveraram até o presente. O que verificamos é sim uma continuidade do ser Guarani. A sua distância do conflito levou a um Líder Kaingang (no II Fórum Internacional Indígena – UFPEl-maio de 2012) a afirmar que eles (o Guarani) deveriam abandonar a passividade e empreender a luta como sempre fizeram os Kaingang, na disputa pelo território com o não-índio. A guerra é uma imagem ocidental e não uma imagem Guarani. Devemos escutar mais os Guarani, pois eles sabem o que eram e o que são. Não há conclusões a serem feitas, há constatação que devemos como cirnistas nos concientizar que nossas representações figurativas que pensa e cria como parte de nosso “schème” (Durand, 1996:75), não é compatível com o “schème” do Guarani.

Olhar este universo pequeno pelo imaginário durandiano é uma sensação de fazer parte de algo, uma comunidade ocidental e não Guarani. O “schème” da linguagem inspirada, Guarani onde não se distingue imaginário do real, apesar de no nosso caso isto ser refutado, mas de forma muito equivocada. Os Guarani estavam e estão inseridos em seu grupo com uma linguagem em comum, com um “aparelho simbólico” orgânico, mutável e fluído, com uma sustentação potente em suas “palavras-alma”, as quais possibilitam uma pregnância simbólica mais permanente. O “schème” (Durand, 1996:75) das “línguas naturais” e das “boas palavras” dos Guarani, nos chega pelo universo mítico, esta camada superficial

onde se explicita o pensamento e a ação mais profunda. A linguagem mítica (Durand, 1996) como sistema mítico, destas “palavras” encantadas dos Guarani conduz a sua “uma lógica especial” (Durand, 1996:95). O mito é real (Durand, 1996), chave fundamental, sem diferenças entre “simbólico e imaginário”, contaminados entre si (Araujo, 2009:140), formam a harmonia do “ser Guarani”, em sua bacia semântica. Bacia semântica sem cronologia dos Guarani expressa a sua identidade, tipificada nos mitos.

A ação física é reflexos do “schème”, *que é o capital referencial destes gestos e interesses simbólicos naturalizados na ação e na reflexão sobre os vivos, do passado e do presente, aflorados em suas “palavras boas”, seguindo seu raciocínio, sua lógica interna dos mitos encadeados, do seu trajeto antropológico* (Durand, 1997). Encadeamento e convergência que expressa o simbólico que emerge das profundezas da alma da cultura Guarani. Mesmo assim cabe lembrar, a partir dos M’bya Guarani: “branco não entende o índio. Cabeça do índio é muito diferente, então, Juruá pensa que sabe de tudo, (...) Ele que não pode entender o Guarani” (Litaiff & Darella, 2000:34-35).

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, R. B. 2009. A linguagem do Imaginário enquanto criação de horizontes utópicos. *Linguagem – Estudos e Pesquisas*, vol. 13: 139-154. Catalão.
- AVELLANEDA, M. 2005. El ejercito guaraní en las reducciones jesuitas del Paraguay. *História; Unisinos* 9(1):19-34, Janeiro/Abril
- AVELLANEDA, M. & QUARLERI, L. 2007. Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756); *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXXIII, n. 1: 109-132, junho.
- BACHELARD, G. 1990. *A Terra e os Devaneios do Repouso*, Martins Fontes, São Paulo.
- BARCELOS, A. H.F. 2000. Os Jesuítas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII, *Revista Complutense de Historia de América* ; Vol. 26: 93-116
- BROCHADO, J. P. 1977. *Alimentação na Floresta Tropical*. (Coleção Cadernos, 2), IFCH/UFRGS, Porto Alegre.
- BROCHADO, J. P. 1984. *An ecological model to the spread of pottery and agriculture into Eastern South América*. Tese (Doutorado em Antropologia) - University of Illinois, Urbana-Champaign.
- BROCHADO, J. P. & MONTICELLI, G. 1994. Regras práticas na reconstrução gráfica das vasilhas de cerâmica Guarani por comparação com vasilhas inteiras. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 20, n. 2: 107-118, dez. Porto Alegre.
- BROCHADO, J. P.; MONTICELLI, G. & NEUMANN, E. S. 1990. Analogia etnográfica na reconstrução gráfica das vasilhas Guarani arqueológicas. *Veritas*, v. 35, n. 140: 727-743, dez. Porto Alegre.
- BRUXEL, A. 1959. O sistema de propriedade das Reduções Guaránicas, *Pesquisas*. N° 3: 75-78. Porto Alegre.
- BRUXEL, A. 1973. Sistema de propriedade nas Missões, *O índio no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: CEHI (Biênio da Colonização e Imigração), Gov. Do Estado.
- BRUXEL, A. 1987. *Os trinta povos guaranis*. 2ª Edição, Nova Dimensão, Porto Alegre.
- CABEZA DE VACA, A. N. 1987. *Naufrágios e Comentários*. Vol. 3, L&PW, São Paulo.
- CADOGAN, León. 1997. *Ayvu Rapyta*. Textos míticos de lós Mbyá-Guarani del Gayrá. Assunción: Bibl. Paraguaya de Antropología – vol XVI – Fund. León Cadogan – CEADUC – CEPAG.
- CARDOZO, R. I. 1938. *La antigua provincia del Guaira y la Villa Rica del Espiritu Santo*.

- Librería y Casa Editora de Jesús Menéndez, Buenos Aires.
- CARLE, C. B. 1993. *Metalurgia nas missões – uma introdução*. (Diss.de mestrado em História), Ibero-Americana: PP.GH – IFCH – PUCRS, Porto Alegre.
- CARLE, M. B. 2002. *Investigação arqueológica em Rio Grande: uma proposta da ocupação Guarani pré-histórica no Rio Grande do Sul*. (Diss. Mestrado em História) – PUCRS, Porto Alegre.
- CARVALHAES, C. 2012. *As missões jesuítico-guarani*. Entrevista com Bartomeu Melià November 7th, 2010 <http://www.claudiocarvalhaes.com/pt-br/uncategorized-pt-br/as-missoes-jesuítico-guarani-entrevista-com-bartomeu-melia/> acesso em 06-03
- CAVALCANTI, C.A.M. 2011. A Teoria do Imaginário para fazer História das Religiões: facilitando o ofício do historiador na análise da Inquisição. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo.
- CERVEIRA, L.A. 2012. A paixão como motor da guerra - a revolução dos comuneros (Assunção/Paraguai, primeira metade século XVIII).. *Revista Latino-Americana de História*. Vol. 1, nº. 2: 101-115.
- CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A. 2012. *Dicionário de Símbolos*. 26ª ed, José Olympio, Rio de Janeiro.
- CHIOGNA, A. M. & MOURA, G. R. de. 2011. Avante guerreiros! As batalhas de Caacapaguaçu e M'Bororé (1639 e 1641).. *Revista Historiador* N. 04. Ano 04. Dez. de 2011: 67-76. Disponível em: <http://www.historialivre.com/revistahistoriador>
- CLASTRES, H. 1978. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. Ed. Brasiliense, São Paulo.
- CLASTRES, P. 2004. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, Edição brasileira, São Paulo: Cosac & Naify.
- CORTESÃO, J. 1956. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. (Manuscritos da Coleção De Angelis, vol II): Biblioteca Nacional do RJ-Div de Publicação. Rio de Janeiro.
- CORTESÃO, J. 1969. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. (Manuscritos da Coleção De Angelis, vol III), Biblioteca Nacional do RJ-Div de Publicação. Rio de Janeiro.
- DE Angelis: 1969/72. *Collección de obras y documentos relativos a la história antigua y moderna de las provincias del Rio de La Plata*. Plus Ultra, (tomo sexto). Buenos Aires.
- DIAS, A. S.; NEUMANN, M. A.; MONTERO, R.; PASSOS, M. M. dos; MEIRELLES: V. M. & MARQUES, R. P. 2008. O discurso dos fragmentos: sócio-cosmologia

- e alteridade na cerâmica Guarani pré-colonial. *Espaço Ameríndio*, v. 2, n. 2: 5-34. Porto Alegre.
- DOMINGUES, B. H. 2006. As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração; *História*, v. 25, n. 48 1: 44-69. , São Paulo.
- DURAND, G. 1988. *A imaginação simbólica*. Cultrix, Ed.USP. São Paulo.
- DURAND, G. 1997. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Martins Fontes. São Paulo.
- DURAND, G. 1996. *Campos do Imaginário*. Instituto Piaget, Lisboa.
- FAUSTO, C. 2005. Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (Séc. XVI-XX) In. *Mana*, v. 11(2), PP.GAS-UFRJ, Rio de Janeiro. Pp, 385-418.
- FURLONG, G. 1969. *Historia social y cultural del Rio de la Plata – 1536-1810. El traslado cultural:Arte*. Vol 1. Tea. Buenos Aires.
- GANZ, V. 2012. *Resenha - SOARES, André Luís. 1997. Guarani. Organização Social e Arqueologia*. Porto Alegre, EDIPUCRS. Disponível em - <https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:XLshZA2bfmoJ:ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/download/> Acesso em 3-02-.
- GOLIN, T. 2011. Cartografia da Guerra Guaranítica IN *Anais do I Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica* , Maio de. Paraty.
- H.D. 1941. *Ensayo de historia patria*. 7ª ed. Tomo I, Casa de Barrero y Ramos S.A. Montevideo.
- HENIS, T. X. 2008. “Diario histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraní, situados en la costa oriental del río Uruguay, del año 1754”; - I- Discurso preliminar; *Revista de Indias*, vol. LXVIII, n.º 243: 89-114.
- HODDER, I. 1994. *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*. (Edición ampliada). Ed. Crítica, Barcelona.
- HOLANDA, S. B. de. 1957. *Caminhos e Fronteiras*. Coleção documentos brasileiros Livraria José Olympio, Rio de Janeiro.
- KERN, A. A. (org) .1998. *Arqueologia Histórica Missioneira*. EdiPUCRS, Porto Alegre.
- KERN; A. A. 1982. *Missões: uma utopia política*. Mercado Aberto, Porto Alegre.
- LASALVIA, F. & BROCHADO, J. P. 1989. *Cerâmica Guarani*. Posenato Arte e Cultura. Porto Alegre.

- LÉVI-STRAUSS, C. 1978. *Mito e Significado*. Edições 70. Lisboa.
- LITAIFF, A. & DARELLA, M.D.P. 2000. *Os índios guarani M'bya e o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro* (XXII Reunião Brasileira de Antropologia. Fórum de Pesquisa 3: "Conflitos Socioambientais e Unidades de Conservação"). Brasília.
- LITAIFF, A. 2008. Sem tekoa não há teko – sem terra não há cultura: estudo e desenvolvimento auto-sustentável de comunidades indígenas guarani. *Espaço Ameríndio*, v. 2, n. 2: 115-123. Porto Alegre.
- LURKER, M. 1997. *Dicionário de Simbologia*. Martins Fontes. São Paulo.
- MALDI, D. 1997. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*. USP, V. 40 n° 2:183 – 222. São Paulo.
- MARTÍN, C. 1998. Datos estadísticos de población sobre las misiones del Paraguay, durante la demarcación del Tratado de Límites de 1750. *Revista Complutense de Historia de América*. n. 24:249-261. Editora Complutense. Madrid.
- MARTINS, M. C. B. 2007. Acerca da guerra e da paz nas crônicas jesuíticas das reduções: o caso da conquista espiritual de Montoya. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXXIII, n. 1: 133-148.
- MATIENZO, V. R.V., 2012. O diálogo inter-religioso: experiência da linguagem humana, do sentido e dos sonhos nos guaranis. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3: 73-94, 2º sem. 2003, http://www.sumarios.org/sites/default/files/pdfs/28665_3795.PDF acesso em março de
- MONTOYA, A. R. (1639) *Tesoro de la Lengua Guarani*. Viena-Paris. (texto digital disponível na Internet – site Kurt Nimuendaju)
- MORAES, C. E. N.; PIRES, D. de M.; SOUZA, J.O. C. de & ARNT, M. de A. 2009. Os Mbyá-Guarani e as Missões Jesuíticas no Brasil: outra história *Anais - VIII Reunião de Antropologia do Mercosul - "Diversidade e Poder na América Latina"* ; (GT 11 – Guaraníes y Estados Nacionales. Cuestiones de Ciudadanía - Marilyn Rehnfel - Sergio Baptista da SILVA - Ana María Gorosito Kramer) Buenos Aires, Argentina - De 29 de setembro a 02 de outubro de
- MOTA, L. T. 2012. O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial (1853-1889) *Diálogos*, DHI/UEM, 02: 245-246,1998. disponível em <http://www.dhi.uem.br/publicacoesdhi/dialogos/volume01/Revista%20Dialogos/DI%C1LOGO S19.doc>. Acesso em fevereiro de
- MÜHN, J. 1946. *La Argentina vista por viajeros del siglo XVIII*. Bibliot. Enciclopédica Argentina. Vol 7. Huarpes. Buenos Aires.

- NETO, Jandira, 2014. PRONAPA - Uma História da Arqueologia Brasileira Contada Por Quem A Viveu – Entrevistado - Prof.º Dr. Ondemar Dias em Janeiro de 2014. Série - *História da Arqueologia*, Por (IAB, maio / 2014) Disponível em <http://www.arqueologia-iab.com.br/publications/download/28>, acesso em 23/09/14
- NEUMANN, E. 2000. Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757. *Revista Complutense de Historia de América* n° 26:73-92. Editora Complutense. Madrid.
- NEUMANN, E. 2011. Presença indígena na Guerra dos Farrapos: primeiras observações (c.a 1831-1851). *Anais -XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH*, São Paulo, 17 a 22 de julho de
- NOELLI, F. S. 1993. *Sem Tekhoa não há Tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do rio Jacuí, Rio Grande do Sul*. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana), PUCRS, Porto Alegre.
- ORTIZ-OSÉS, A. & LANCEROS, P. (2004) *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*. Universidad de Deusto, Bilbao.
- PERAMAZ, J. M. 1946. *La república de Platon y los guaranies*. Eméce Editores. Buenos Aires.
- PIAZZA, W. 1980. A Fazenda Real do 'Presídio' da Ilha de Santa Catarina. *Revista Estudos Ibero-Americanos*. VolVI, nº 1, Julho, IFCH-História-PUCRS. Porto Alegre.
- POPESCO, O. 1976. *El sistema económico en las misiones jesuíticas*. 2ª Ed. Ariel. Barcelona.
- PROENÇA, C. de C. 2012. *O convívio social em questão: As cidades na História*, disponível em <http://pt.scribd.com/doc/74934023/15/>, acesso em março de 2012
- PROUS, A. 2007. *Arte Pré-histórica do Brasil*. Ed. CI Arte. Belo Horizonte.
- QUARLERI, L. 2008. Gobierno y liderazgo jesuítico-guarani en tiempo de guerra (1752-1756) *Revista de Indias*, vol. LXVIII, núm. 243: 89-114.
- RAMOS, R. F. 1929. *Apuntes historicos sobre misiones*. Espasa Calpe. Madrid.
- RICOEUR, P. 1991. *O si-mesmo como um outro*. Papyrus. Campinas.
- ROJAS, L. G. 2012. *Arco e Flecha*. Associação Artístico Cultural Nhandeva. disponível em http://www.paraty.com.br/guarani/arco_flecha.asp acesso em 07-03
- RONNBERG, A. & MARTIN, K. 2011. *El libro de los símbolos*. Reflexiones sobre lãs imágenes arquetípicas. Taschen. Madrid.

- SCHMITZ: I. 2006. Migrantes da Amazônia: a tradição Tupiguarani. IN SCHMITZ: I. (.). *Arqueologia do Rio Grande do Sul. Brasil, Documentos 05*. 2ª Ed. IAP-Unisinós. São Leopoldo.
- SEPP, A. 1958. Algunas advertencias tocantes al Gobierno Temporal de los Pueblos. IN *Pesquisas*. Nº 2, IAP, Porto Alegre.
- SEPP, A. 1971. *Relación de viajes a las misiones jesuíticas*. Tomo I, Eudeba. Buenos Aires.
- SEPP, A. 1973. *Continuacion de las labores apostolicas*. Tomo II, Eudeba. Buenos Aires.
- SEPP, A. 1974. *Jardin de flores paracuaria*. Tomo III, Eudeba. Buenos Aires.
- SILVA, J.M. [2003] 2012. *Tecnologias do imaginário: esboços para um conceito* Disponível em <http://leandromarshall.files.wordpress.com/2008/01/tecnologias-do-imaginc3a1rio1.pdf> acesso em abril de 2012.
- SOARES, A. L. 1997. *Guarani: organização social e arqueologia*. EDIPUCRS. Porto Alegre.
- SOARES, A. L. 2005. *Contribuição à Arqueologia Guarani: estudo do Sítio Röpke*. Editora UNISC. Santa Cruz do Sul.
- SOUZA, N. M. de S. & FERREIRA Jr., A. 2012. Soldados da fé: a formação dos jesuítas que atuaram nas missões do Itatim; *Anais - IV Congresso Brasileiro de História da Educação*. Goiânia: Sociedade Brasileira de História da Educação. (Eixo Tem. 3: Cultura e práticas escolares); Nov de 2006. <http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/individuais-coautores/eixo03/Neimar%20Machado%20de%20Sousa%20e%20Amarilio%20Ferreira%20Junior%20-%20Texto.pdf>, acesso em fevereiro
- TECHAUER, C. 1980. Vida e obra do Plecaro PE. Ruiz de Montoya, SJ. Apóstolo do Guairá e do Tape. *Pesquisas*. Nº 19, (História), IAP. Porto Alegre.
- TEMPASS, M. 2005. *Orerémbiú: A relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a Cosmologia M'Bya Guarani*. (dissertação de Mestrado), PPGAS-UFRGS, Porto Alegre.
- TEMPASS, Martín C. 2012. *A doce cosmologia M'Bya-Guarani: uma etnografia de saberes e sabores*. Appris. Curitiba.
- TOCCHETTO, F. 1996. Possibilidades de interpretação do conteúdo simbólico da arte gráfica Guarani. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 6: 33-45. São Paulo.
- TOCCHETTO, F. B. 1998. A cerâmica do Guarani missioneiro como símbolo de identidade étnica. In: Kern, A. A. (Org.). *Arqueologia Histórica Missioneira*.

- EDIPUCRS: 151-176. Porto Alegre.
- TZU, S. *A arte da guerra*. [1772]. 2007. L&PM – Pocket. Porto Alegre.
- UNKEL, Kurt Nimuendaju. 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. Hucitec. São Paulo.
- VIANNA, H. 1970. *Manuscritos da Coleção De Angelis – IV – Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Biblioteca Nacional- Div. De Publicação e Divulgação. Rio de Janeiro.
- VIVEIRO de CASTRO, E. 1996. Comentários ao artigo de Francisco Noelli. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2: 55-60. São Paulo.
- WILDE, G. 2001 Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas. *Revista Complutense de Historia de América*, Editora Complutense, n° 27:69-106. Madrid.
- WILDE, G. 2003. Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes. *Revista Española de Antropología Americana*; Editorial Complutense, n° 33:203-229. Madrid.