

**OFICINAS E IMAGENS SACRAS:
a produção da imaginária como meio de defesa e difusão de códigos missionais
(Missões indígenas-jesuíticas. Século XVII-XVIII. Paraguai)**

Jean Baptista *

RESUMO

Os artífices indígenas inseridos nas oficinas das Missões aprimoraram uma série de técnicas e transformações de significados capazes de divulgar seus próprios interesses, principalmente por meio de reformulações estéticas (cores e formas) e linguísticas (novos nomes). Exemplos desse fenômeno podem ser identificados em pinturas, esculturas, catecismos e relatos oníricos onde as santidades ocidentais passam a ser entendidas como *marangatu*, neologismo missional destinado a identificar um conjunto de seres criados naquele contexto para especialmente representarem e defenderem a moral pregada pelos índios congregantes e os padres. Tal fato aponta à possibilidade de entender essas produções não como potentes da religiosidade experimentada nos povoados, menos ainda como reproduções restritamente vinculadas à hagiografia ocidental, mas, sim, como um conjunto de representações oriunda de um dos tantos grupos nascidos no interior do complexo central de cada Missão.

Palavras-chave

Missões – Evangelização – História Indígena

Desde o início dos contatos de 1609, os jesuítas instalados no Paraguai colonial se fascinam com uma recorrência entre os indígenas da região: “Nas coisas mecânicas são muito hábeis” (Montoya: [1639] 1997, p. 192). No que se refere à produção missional, a habilidade mimética dos nativos foi primordial ao andamento e desenvolvimento material dos povoados.

Foi ao tempo dos primeiros jesuítas, de fato, que a produção missional se tornou constante. Homens e mulheres indígenas, incluindo caciques, cada qual com suas tarefas e restrições, produzem cestos, arcos, lanças, flechas, armadilhas, cerâmicas, móveis, instrumentos musicais, telhas e uma infinidade de peças sacras e objetos destinados à igreja, ao povoado ou aos demais trabalhos. Obviamente, os jesuítas julgavam insuficiente a produção indígena, especialmente pela ausência de excedentes e por uma recorrente demora, além de somente reconhecerem como produção o que estivesse orientado por formas e técnicas européias. Para os nativos, contudo, as oficinas despertavam a possibilidade de se apropriar de importantes *segredos* ocidentais.¹

* Doutor em história, professor de América Latina e América do Norte no curso de Relações Internacionais da ESPM de Porto Alegre, consultor e pesquisador para o projeto de Requalificação do Museu das Missões-IPHAN em 2006, e autor da tese *Fome, peste e guerra: dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise (1610–1750)* (PUCRS-2007-Orientação de Maria Cristina dos Santos).

¹ Ao avaliar o processo de ocidentalização do México, Serge Gruzinski aponta a estratégia indígena em se apropriar das técnicas ocidentais em virtude das necessidades de integração ao novo mundo, uma “margem de manobra” muito bem aproveitada (2001, p. 101).

Ponto nevrálgico dos povoados, as oficinas guardam na história de sua composição a multifuncionalidade dos espaços missionais. Basta observar a amplitude de seu conceito, muito além da área quadrangular ao lado do claustro conforme sugerem as legendas de iconografias ou as placas de localização das atuais ruínas. Em verdade, claustro e oficina são considerados como um todo, compreendendo as escolas dos meninos e o setor destinado aos músicos, além de incluir eventualmente estâncias, olarias ou onde quer que se esteja produzindo algo. Existe, portanto, não apenas uma, mas diversas e distintas oficinas em cada povoado. Quando se alcança o setecentos, vê-se surgir um grande pátio cercado por salas formando um imenso quadrado, tal qual qualquer outra estrutura pertencente à área missionária. Ali se pode encontrar uma diversidade de realizações “necessárias em uma povoação de boa cultura” (Cardiel: [1747]1989, p. 64) e nativos consideravelmente conectados a técnicas e orientações ocidentais. Nasce, daí, uma geração de indivíduos capacitados a exercer as mais distintas atividades.

Apesar dos indícios materiais, a produção das oficinas parece estar muito mais ligada à geração de personalidades individuais e identidades sociais alinhadas à moral missional do que propriamente à necessidade de atendimento de uma demanda de mercado interno e quiçá externo. Há diversas referências documentais sobre a distinção desses trabalhadores até mesmo entre seus inimigos: uma junta de feiticeiros chega a prometer a destruição de um povoado afirmando que “os primeiros que haviam de perecer” eram “os que trabalhavam no povoado” (Cortesão: 1969, p. 106). Apesar dos riscos, garantem os padres que os nativos “consideram uma honra ocupar-se em qualquer destes ofícios” (Vianna: 1970, p. 106), assim como em toda e qualquer festa com temática religiosa são destacados dos demais aqueles que exercem ofícios “de alguma distinção” (Cardiel: [1747]1989, p. 145).

Destacados entre os homens, destacados entre os deuses — as *graças* não tardam a vir a esses trabalhadores. Em comemoração ao santo padroeiro do povoado de São Carlos, um indígena prepara uma bela pintura de São Luiz Gonzaga e São Estanislau Kostka. Ao fim da festa, entretanto, cai doente, sendo posteriormente curado graças à estampas dos mesmos santos (MCA-CPH: Cx. 30. Doc. 44). Aos homens da oficina, indivíduos missionais por excelência, portanto, uma vida saudável está assegurada em contrapartida ao louvor às divindades.

A união entre temas do sagrado e produção das oficinas não se dá por acaso. A julgar pelas produções e participação em ritos templários, esses homens são distintos não necessariamente pelas realizações, mas pelo destino de suas obras. Por suas atividades, certamente são congregantes (Fleck, 2006), assim como a totalidade dos membros da oficina.

Desta forma, não se pode tomar os resultados de sua produção como manifestação de crenças, práticas e saberes do total da população missional. Mais seguro é considerar suas obras como o resultado de um discurso exclusivo e representante da área missionária. A formação das congregações é um fenômeno social crescente, ano a ano multiplicadas, com seus membros distribuídos nos principais espaços da área encabeçada pelos jesuítas (oficinas, escola/claustro, igreja, cemitério e cotiguaçu). Contam, ainda, com parcelas consideráveis dos principais líderes das famílias missionais e mulheres em redimidas (Fleck, 2006). Reunidas em torno dos padres, essas concentrações — que chegam a somar quase 20% da população de São Miguel em 1711 (MCA-CPH.Cx. 30/ Doc. 29) — desempenham importantes tarefas no interior dos povoados. Distintos nas vestes, funções e modos, são a expressão máxima dos aliados aos jesuítas, com quem se relacionam ora enquanto liderança espiritual, ora temporal — a eles, portanto, destinam sua fidelidade. As congregações parecem ser organizações nativas redimensionadas nos povoados a partir de produções não só de personalidades sociais, mas também de identidades coletivas reivindicadas por consideráveis parcelas indígenas interessadas na integração e expansão do projeto missional.² Ou seja, as congregações aqui são entendidas como poderosas organizações indígenas de caráter sociopolítico-religioso, absolutamente dispostas a refundar um todo social.

Na antiga capela de Santiago, Paraguai, podem ser apreciadas um conjunto de pinturas executadas por mãos nativas a partir de orientação jesuítica no interior da experiência missional. Contudo, o que poderia ser apenas mais um conjunto de obras resultantes das “talentosas imitações” nativas — conforme ótica dos padres e de historiadores tradicionais — guarda detalhes em muito contrários a tal tese. Boa parte dos santos, querubins, anjos e arcanjos ali representados possuem em suas asas e adornos sucessivas plumas avermelhadas, mesmo tom da atmosfera celestial.

Longe de ser mera distração nativa — faltou-lhe o típico branco alvo da Glória ocidental —, esse *desvio* estético parece revelar significativos aspectos da experiência missional. O que deveria ser apenas mais uma representação das divindades cristãs por parte

² Wright observou que entre as sociedades indígenas contemporâneas envolvidas em processos de conversão é recorrente a formação de “novas formas de organização política e religiosa capazes de levar a luta indígena adiante”. Ou seja, ao se depararem com as propostas de conversão, muitos seriam aqueles indivíduos a compor segmentos responsáveis pela elaboração de estratégias e manobras adequadas aos contextos enfrentados (2004, p. 25). Para Kapfhammer, por exemplo, a “criação de formações políticas e iniciativas econômicas autóctones por parte dos próprios índios” Sateré-Mawé, em conjunto com a difusão e aceitação de uma identidade “crente”, fenômenos relacionados à presença do movimento evangélico, demonstram “que o projeto evangélico é entendido como uma ‘saída’ (...) de uma situação histórica atual” — nasce, com isso, um tipo de *middle ground* “onde a comunicação finalmente se torna possível” (2004, p. 102-103).

dos artistas das oficinas, pode ser o resultado de um interessante confronto estético onde a inclusão, produção ou transformação de divindades foi marca expressiva.³

Nas Missões, o idioma falado recorreu aos idiomas nativos. Obviamente, os padres deram asas a suas associações lingüísticas e produziram novos verbetes — os *neologismos* — mas esses também são fundamentados em idiomas nativos e certamente contaram com participação ativa dos indígenas em suas elaborações. Da mesma forma, nada impediu traduções dos verbetes oriundos da fala dos padres e dos nativos, gerando, não raro, severas confusões. Contudo, foi graças a esse esforço de contato onde uma língua missional, detentora da moral defendida por jesuítas e congregantes, pode ser construída. Tentou-se reduzir a diversidade linguística (Melià: 2003, p.108), mas, o resultado mais parece ser uma curiosa e constante produção de um conjunto lingüístico somente ali utilizável, construído a partir das relações diárias e por isso mesmo em permanente transformação. Vale lembrar que os padres estudaram outras etnias, como Jê (MCA-CPH.Cx. 28/ Doc 28) e que para suas traduções valeram-se do *método* orientado pela semelhança,⁴ quando, então, cruzam palavras bíblicas e aquelas de aparências análogas nos idiomas nativos, quando não, mediante a falta, geram-se novos verbetes, os neologismos. Dependentes da colaboração, aceitação ou rejeição dos grupos, assim como da fluência de cada missionário nos idiomas nativos — das lutas simbólicas, enfim —, as movimentações semânticas operadas geram confusões, re-significações e, se aposta aqui, até mesmo em apropriações capazes de fortalecer ou pôr em crise as percepções espirituais de ambos os lados, colaborando, assim, na geração de verbetes com significados específicos no processo missional. É uma tarefa complexa, da qual Sepp se orgulha dos resultados: os índios “nem podiam imaginar como sua língua bárbara, inculta e tão difícil de pronunciar, pudesse ser apta para levar à cena episódios da vida dos santos e muito menos de exprimir harmonias musicais” (Sepp: [1690]1980, p. 243). O equilíbrio, entretanto, nem sempre é fato. Assim se nota quando se avaliam as denominações empregadas

³ Para Wright, as *cosmologias de conversão* variariam “desde a mais simples inclusão de entidades do cristianismo nas estruturas do cosmos, ou a produção de uma mistura de divindades e espíritos de diversas tradições” (2004, p. 24).

⁴ A transformação dos verbetes ocidentais para idiomas nativos é tema recorrente em estudos sobre a colônia e proporcionam um conjunto de reflexões variadas. Três estudos exemplares demonstram as estratégias interpretativas das atuais tendências entre os historiadores. Para Vainfas, “a tentativa de introjetar o catolicismo por meio da linguagem do ‘Outro’ e mesmo do sistema cognitivo do ‘Outro’” gerou “releituras radiciais da manesagem evangélica e contrafação de liturgias que, no limite, implicavam, senão na inversão ou rejeição, ao menos uma ‘indianização’ do catolicismo que se pretendia implantar” (1999, p. 210). Para Pompa, índios e padres procuram traduzir uns aos outros, reorganizando símbolos numa “nova ordem significativa” (2003, p. 369). Já para Gruzinski, as operações de comunicação entre a nobreza asteca em contato com técnicas e percepções ocidentais proporcionou uma reinterpretação indígena e o surgimento de um universo mestiço (2001, p. 199). Assim, *hibridismo*, *tradução* e *mestiçagem* apresentam-se como conceitos contemporâneos para compreender processos que até então se analisavam apenas como diálogos confusos ou evidências de processos relacionados a aculturações.

às entidades do universo cristão, sobretudo no caso da Virgem Maria, Cristo e dos próprios missionários.

Há de se duvidar que a Santa Maria apresentada pelos jesuítas aos missionários tenha algo de virgem, judia, mãe de Jesus e esposa de José, como, de fato, demonstram as polêmicas entre os religiosos daqueles tempos (Conf. Melià: 2003, p. 241-248/Gruzinski: 2001, p. 290). Sua tradução primeira, *Tupã Sy*, conforme o *Tesouro de la lengua Guarani* (1639, p. 540) e o *Catecismo* de Montoya ([1637] 1876, p.4), já remetem a uma verdadeira heresia: todas as classes de *Sy* ou *Chy* são as consortes do deus que lhe atribui o primeiro nome. Outra associação de Maria deu-se mediante *Ñande Sy*, Nossa Mãe, companheira de *Ñande Ru*, Nosso Pai, o casal progenitor dos Guarani (Conf. Chamorro: 1998, p. 103-106 e Cadogan: 1992, p. 119-136). “Chamam-na de ‘Nossa Mãe’”, garante Montoya, “não somente os adultos, mas até mesmo os meninos e meninas” ([1639] 1997, p. 167). Assim, ao menos, um grupo de índias parece deixar claro quando explicam o motivo das oferendas postas aos pés da imagem da santa: “Agradecidas, padre, a Nossa Mãe, trazemos as primícias de nossas chácaras”. O padre, intrigado com tamanho ardor, quer saber o motivo de tanta devoção: “Como não servir a uma Senhora que com tanta liberalidade se deu e rogou seu filho Santíssimo?”, teriam explicado as índias (Cortesão: 1969, p. 73). A associação da Maria bíblica a esposas de deuses, de imediato, parece evidente, uma vez que ela também fora progenitora de um filho divino. Mas tal fato se deu numa única ocasião mediada por um anjo, conforme a narrativa bíblica. Atribuir o sufixo *Sy* ou *Chy* a Maria ampliava as possibilidades desses encontros e dos filhos oriundos deles, fatos óbvios o suficiente para não causar a mínima preocupação aos nativos, inicialmente heréticos aos homens da igreja colonial.

Na prática diária, os missionários se admiram mediante a versatilidade nominal de Maria entre os ameríndios de Concepción — “onde há diversas parcialidades” — , então chamada de “Mi Madre, Santíssima, Mi Señora, Mi Reyna, etc.” (MCA-CPH. Cx. 29/ Doc. 28). Considerando a tradução operada pelo missionário ao gerar o registro histórico referido, vale especular quantas variantes de conteúdo poderiam ocorrer a cada denominação empregada nos idiomas nativos. Com isso, percebe-se a inviabilidade de atribuir apenas uma representação à Maria missionária.

A possibilidade de transformação semântica de nomes cristãos por meio da tradução fundamentada na semelhança atinge até mesmo os missionários. De fato, desde o início da experiência convencionou-se chamá-los de *Pay*. Possibilidades subversivas não escapam a Montoya: “Pai = padre: é palavra de respeito, e com ela nomeiam seus velhos, feiticeiros e

gente grave”, diz em seu *Tesouro...*(1639, p. 114).⁵ Conforme as necessidades explicativas, seguia-se a denominação *Pay* alguns acréscimos. *Pay Abaré*, por exemplo, é uma construção confortável, aparentemente preferida pelos primeiros missionários, devendo designar grandes feiticeiros transcendentais da carne ao se tornarem castos, aspecto admirado pelas comunidades (Conf. Montoya: [1639] 1997, p. 98). De fato, a presença missionária entre os Guarani passou a integrar as narrativas nativas. Inúmeros são os relatos de antropólogos que asseguram a existência de uma entidade denominada *Kechuíta*, um ser divino lotado num mágico além-mar e diretamente vinculado à história de diversos grupos indígenas contemporâneos (Conf. Garlet e Assis: 2002). Em verdade, já nos tempos missionais circulavam histórias sobre aparições oníricas de determinados jesuítas, tanto para curar enfermidades, quanto para proferir mensagens providencialistas (Cortesão: 1952, p. 22/ Cortesão: 1952, p. 247/ Vianna: 1970, p. 83). Ao que parece, um bom número de jesuítas realmente alcançou em vida o reconhecimento de importantes aspectos das lideranças espirituais autóctones sem se importar com possibilidades heréticas de tal situação. Esse parece ser o caso de Montoya: os índios “tomaram tão bem [o seu sermão] que deixando totalmente os dos feiticeiros falsos, seguiram o verdadeiro”. *Ele*, é claro (Cortesão: 1951, p. 266, Conf. Chamorro: 2002, p. 37).

Naturalmente, as possíveis transformações não passaram despercebidas pelos padres. Sabem que é melhor não traduzir os nomes santos, mantendo-os com sua grafia e pronúncia original. Nesses casos, assim como nas denominações dos anjos e outros nomes santos, vai-lhes sempre o acréscimo *marangatu*. Possível neologismo missional, tal palavra parece ter se difundido como sinônimo de sagrado e, por conseqüência, representou a detenção daquilo que veio a ser considerado pelos missionais como elemento *tradicional* do modo de viver nos povoados.

Quando se alcança o século XX, entre os Guarani *marangatu* designa os espíritos bem-aventurados que alcançaram a plenitude xamânica e também aves migratórias como o Guará. De uma maneira ou outra, denomina seres capacitados a ir e vir da morada dos deuses (Cadogan: 1992, p. 94). Possivelmente é por meio dessa associação às aves que caía tão bem o acréscimo *marangatu* aos anjos em tempos coloniais. “Que coisas são os anjos?”, pergunta o catecismo de Montoya, “Mbae marangatú eté”, “São espíritos soberanos verdadeiros”, diria

⁵ Este termo aparece com uma conotação similar nos estudos etnográficos. Conforme Cadogan, *Pay* é como se designa um xamã encarnado, como bem o fora Kuaray, além de também designar médico e feiticeiro (1992, p. 138). Para Schaden, da mesma forma, o *Pai*, “rezador ou chefe religioso” — também chamado, conforme o grupo, de *Nanderu* ou *Tuvixá* —, não raro é considerado médico curador ou cacique (chefe da família-grande) ao mesmo tempo (1974, p. 96).

a resposta ([1637] 1876, p. 72). Dessa forma, nomes dos seres alados da Glória ocidental não chegam a ser traduzidos, ganhando apenas o acréscimo *marangatu*.

“São Miguel Marangatu” é a forma usual de designar o arcanjo nos registros de Montoya (1893, p. 192). Este personagem surgido em pleno contato foi requisitado pelos nativos e jesuítas por diversas vezes ao longo da história dos povoados. Comuns foram os sonhos onde ele surge armado para afugentar demônios ansiosos pelas almas dos indígenas durante a primeira metade do século XVII (Cortesão:1951, p. 223-224/ Montoya: [1639] 1985, p. 71). Mediante a notícia do Tratado de Madrid, os caciques de São Miguel valem-se dessa criatura para questionar as novas demarcações: foi “*Tupã* [quem] enviou São Miguel marangatu aos nossos ancestrais a esta pobre terra em que estamos” (apud, Melià: 1997, p. 190) — procuram, com isso, atribuir uma legitimação dos usos daquela terra por meio de uma argumentação histórica. São Miguel Marangatu também está vinculado à história das guerras contra os inimigos coloniais, conforme sugerem as esculturas onde ele aparece pisoteando um demônio com volumosas barbas (Conf. Vieira: 1993, p. 77). Ao que parece, o caráter guerreiro do Arcanjo contribuiu a sua notável difusão entre os missionais, afetando diretamente a construção de um conceito de história intimamente vinculado às narrativas bélicas. Essas representações demonstram o quanto temas bíblicos, técnicas e estilos ocidentais possibilitam uma melhor comunicação entre os missionais, produzindo imagens que, embora descontextualizadas de suas fontes de origem, apresentavam novas possibilidades interpretativas adequadas às experiências a que eram submetidas — novos saberes desenvolvidos “à margem dos saberes estabelecidos” (Gruzinski: 2001, p. 1999).

Enfim, vislumbra-se uma total transformação das entidades cristãs em mãos indígenas. Nas pinturas indígenas missionais, entidades denominadas pelo neologismo *marangatu*, tal como São Miguel (Figura 1), outros santos, anjos e querubins (Figura 2), são ali representados sem as pueris asas brancas que originalmente os caracterizam. Plumas vermelhas, de fato, são majoritárias. O mesmo ocorre com os mantos xamânicos (Figura 3), então confeccionados com penas de aves migratórias como o Guará (Figura 4), aves, essas, reconhecidas enquanto xamânicas e também chamadas de *marangatu* por grupos Guarani contemporâneos. Ao que parece, naquela experiência a Glória alva ocidental foi emplumada de vermelho por ser introduzida na atmosfera dos *marangatu*.

Dessa forma, entidades apresentadas pelos missionários, tais como santos, querubins, outros anjos e São Miguel — os *marangatu*, enfim — elevam-se ao mais alto grau de espiritualidade concebível naquele contexto. Um deslizamento nas cores e nomes que implicam na possível atribuição de criaturas especialmente engendradas para propiciar uma

circulação de representações adequadas ao projeto missional. Os *marangatu*, com isso, tornam-se os detentores de uma moral, organização e *tradição* requisitada pelos envolvidos como marca específica da experiência missional.



Figura 1: São Miguel Marangatu



Figura 2: Querubim com colar emplumado



Figura 3: Guará de Albert Eckhout



Figura 4: manto xamânico tupinambá

REFERÊNCIAS

Fontes documentais manuscritas

ANNUA DE LA REDUCCION DE CORPUS. 1629. In: Manuscritos da Coleção De Angelis. Coleção micro-filmada do Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS . Caixa 28/ Documento 28. (MCA-CPH)

ANNUA DE LAS DOCTRINAS DEL URUGUAY. 1730. In: Manuscritos da Coleção De Angelis. Coleção micro-filmada do Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixa.30/Documento 44. (MCA-CPH)

ANNUA DEL PUEBLO DE SANTA ANA. 1711. In: Manuscritos da Coleção De Angelis. Coleção micro-filmada do Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixa 30. Documento 29. (MCA-CPH)

CARTA ANNUA DE LAS DOCTRINAS DEL PARANÁ Y URUGUAY. 1678. In: Manuscritos da Coleção De Angelis. Coleção micro-filmada do Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS . Caixa 29. Documento 28. (MCA-CPH)

Fontes primárias impressas

CARDIEL, José (S.J.). **Las misiones del Paraguai**. Madrid: Historia 16, 1989.

SEPP, Antônio (S.J.). **Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos**. Belo Horizonte: Itatiaia, [1690]1980.

CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. v.I. (Manuscritos da Coleção De Angelis- MCA)

_____. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatín (1596-1760)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. v. II. (Manuscritos da Coleção De Angelis-MCA)

_____. **Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. V. III (Manuscritos da Coleção De Angelis-MCA)

DÉCIMA TERCEIRA CARTA DO PROVINCIAL FRANCISCO VÁZQUEZ TRUJILLO. In: **Documentos para la historia Argentina**. Buenos Aires: 1929.

MONTOYA, Antônio Ruiz (S.J.). **Catecismo de la lengua Guarani**: Madrid: Leipzig, [1637], 1876.

_____. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, [1639] 1997, p. 211

_____. **Tesoro de la Lengua Guaraní**. Madrid, 1639. Biblioteca Nacional de Madrid, Sección de Raros, Sig. 3216. (Cópia cedida por Maria Cristina dos Santos)

OCAÑA, Diego. **A través de la América del Sur**. Madrid: História 16, [1599 – 1608]1987.

SOARES, A. J. Macedo. **Um manuscrito Guarani**. Rio de Janeiro: [s.e.], 1880.

Fontes secundárias

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992.

_____. **Diccionario Mbya-Guarani castellano**. Asunción: CEADUC, 1992.

CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

_____. Reacción a la conferencia de Bartomeu Melià. In: DREHER, Martin (org.). **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII). In: **Revista de Estudos Feministas**. v.14 n.3 Florianópolis set./dez. 2006.

GARLET, Ivori; ASSIS, Valéria. A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos mbyá-guarani. In: **Revista de História Regional** 7(2):99-114, 2002.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997.

_____. **La lengua Guarani en el Paraguay colonial**. Asunción: CEPAG, 2003 Vaifas, 1999.

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

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003.

KAPFHAMMER, Wolfgang. De “Sateré Puro” ao “Novo Sateré”. In: WRIGHT, Robin M (org.). **Transformando os deuses**. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Editora da Universidade, 1974.

TURNER, Terence. Os Mbengokre Kayapó: história e mudança social. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. Nossa Senhora, o fumo e a dança. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VIANNA, Helio. **Jesuítas e bandeirantes no Uruguai**. (1611-1758). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. v. IV. (Manuscritos da Coleção De Angelis)

VIEIRA, Mabel Leal. **Inventário da imaginária missioneira**. Canoas: La Salle, 1993.

WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses**. Campinas: Editora Unicamp, 2004.