

## JAGUARES E CONVERSÃO: caminhos do exercício da liderança missional<sup>1</sup>

Jean Baptista\*

Em 1627, nas proximidades do povoado de Santa Maria do Iguaçu, uma mulher se ocupa com seus afazeres sem tirar os olhos da filha adormecida numa rede, à sombra de um capão. Subitamente, um grande jaguar salta sobre a criança, arrancando-a da rede para devorá-la a poucos passos. A mulher grita por ajuda. A fera foge levando seu manjar. Um grupo de homens da família da vítima, já armados, segue atrás. Horas depois, retornam trazendo apenas restos das “perninhas” da criança. Do jaguar, entretanto, nenhum sinal.

O povoado entra em alvoroço mediante o aparente temor de possíveis novos ataques. O jesuíta responsável, atento ao caso, decide pôr uma armadilha nas proximidades do incidente. No ato, ritualiza em frente de uma atenta platéia: suplica a São Carlos auxílio contra a fera — evoca, de fato, um *marangatu* (Conf. Baptista: 2007). Naquela mesma noite, o jaguar é encontrado morto na armadilha. Sem que fossem chamados pelo padre, os nativos recolhem o animal morto, levam seu corpo ao centro da praça, às portas da igreja. Ali retiram o couro e jogam a carne aos cães.<sup>2</sup> Apesar de

---

<sup>1</sup> Texto produzido no desenvolvimento do Projeto CNPq-APQ- 48712/04-2.

\* Doutorando pelo PPGH da PUCRS. Professor Substituto da Fundação Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FURG).

<sup>2</sup> A carne do jaguar é jogado aos cães, como ocorrido no povoado de Iguaçu, ou simplesmente desprezada, como em outros casos. A pelagem do animal, sobretudo se for um jaguar assassino, parece ser retirada no centro da aldeia e nos povoados mediante a porta da igreja numa cena ritual. A pele terá utilidades variadas. É útil desde a vida prática (serve como cobertor ou esteira) até funções mágico-ritualísticas (roupagem em rituais ou adornos protetores capazes de atribuir a quem lhe usa as qualidades do jaguar) (Conf. Munzel: 1978, p. 231). Nesse sentido, Sanchez Labrador observa sobre os usos da pelagem de jaguares entre os Guaycurús: quando caçam

julgar a encenação um “verdadeiro horror”, o jesuíta está satisfeito: “isto nos há feito Nosso Senhor”, explica ele, pois assim “temos ganhado a fama de matadores de Tigres” (Vianna: 1970, p. 67/ DHA: 1929, p. 288-289). Tão logo outra fera volte a atacar o povoado, é a esses matadores, enfim, a quem os nativos recorrerão em busca de intervenção.

De fato, conforme as narrativas documentais, matar um jaguar em muito favorece a inserção dos jesuítas enquanto liderança entre os nativos. A cada morte, os missionários garantem angariar aceitação de um maior número de seguidores: “em todos há um medo tão grande que lhes parece tudo estar cheio de Tigres, de maneira que já não se atrevem estar em suas taperas e, assim, com grande pressa estão vindo todos” (Vianna: 1970, p. 67). Em um único caso, certo jesuíta garante ter estabelecido aliança com quatro caciques e suas famílias após lhes atender ao pedido de dar fim aos ataques de feras locais (Idem). Como instrumento eficaz na catequese, outro missionário põe o animal empalhado no interior da igreja “para escarmento da posteridade” (DHA: 1929, p. 694). Numa manhã de 1633, os padres Joseph Domenech e Antônio Palermo têm uma surpresa ao abrirem as portas da igreja do povoado de Itapuã: o corpo de um imenso jaguar, então por eles anteriormente amaldiçoado por ter causado a morte de um catecúmeno, está estendido aos seus pés — *Tupã* vencera o demônio, interpretam os jesuítas (Cortesão: 1969, p. 42-43).<sup>3</sup> Tudo leva a crer que os jesuítas, especialmente aqueles ativos nas primeiras décadas do projeto — declararam guerra aos jaguares encontrados em torno das populações assediadas e nisso

---

algum jaguar, “tienen mucho cuidado los infieles de no agujerear la piel para que les sirva de capa y zamarra. Por eso rara vez usan la lanza ó flecha para matar al tigre, si no es en un caso fortuito ó impensado”. “Sirvense de ellas en tiempo de frío ó cuando sopla el sur, arrollándoselas de pies á cabeza. Hacen también unas zamarras ó jaquetillas que se ponen principalmente cuando van á la guerra, porque creen que el coraje del animal muerto en la piel se le comunica al que la lleva” (Sánchez Labrador: 1910, p. 189).

<sup>3</sup> Nesses casos, os nativos parecem entregar aos cuidados dos missionários o destino final do corpo do animal. De fato, o espírito do animal caçado, possivelmente desejoso de vingança por ter perdido a vida aos seus inimigos, deve ser aplacado. A vingança via espírito, se sabe, é possível em múltiplas esferas de relação dos Tupi-Guarani. Um jaguar morto entre os Tupinambá é adornado — plumas e até braceletes — e com ele se estabelece um diálogo destinado a amenizar os desejos de vingança da alma do animal contra o grupo (Conf. De Thevét, apud, Metraux: 1979, p.292). Mediante um novo ataque do animal, novamente os homens devem ir a sua busca para eliminá-lo, continuando, assim, uma *aparente* ciranda de vinganças entre homens e onças.

fundamentaram importantes títulos. Não é para menos. Afinal, os jesuítas estão lidando com um importante personagem das narrativas indígenas.

Uma rápida e literal observação sobre o vocábulo *jaguareté* aponta uma interessante construção (Conf. Montoya: 2002, p. 380): a palavra *jagua* (de *coisa feia, horrível, horrorosa, pernicioso*) e seu complemento *eté* (que serve para afirmar, como um aval, sinônimo de verdadeiro) (Cadogan: 1992, p. 46 e 60), resultam em algo como *coisa horrível de verdade* ou *criatura realmente horrorosa*. Tal denominação deve-se naturalmente ao risco de sua presença, fatal em situações especiais,<sup>4</sup> mas não só. Ao passo que entre os Guarani contemporâneos o encontro com um jaguar é uma experiência terrível por se tratar de um confronto entre o primeiro e mais pernicioso inimigo da humanidade, conforme as narrativas etnológicas coletadas no século XX,<sup>5</sup> entre os nativos coloniais ele passa, gradualmente, a representar um agente diretamente ligado ao projeto de conversão, ganhando um espaço privilegiado na luta entre forças cósmicas debatidas em solo missional.

---

<sup>4</sup> Pierre Clastres identifica a couvade entre os Guayaquíes intitulada de *bayja*: “Desde el punto de vista de los guayaquíes los animales se reparten en dos clases principales: por una parte los que los indios matan habitualmente (monos, armadillos, cerdos salvajes, corzos, etc.); y por otra los Jaguares. Estos son los primeros que descubren en la selva la presencia de un hombre en estado de *bayja* y, como dicen los indios (...), los jaguares llegan en gran número” (1986, p. 18).

<sup>5</sup> Estudos orientados pela noção de aculturação procuraram coletar o maior número de relatos de caráter mitológico antes de um esperado desaparecimento em virtude do avanço da sociedade ocidental (Conf. Amoroso: 2001). Nesse sentido, os etnógrafos esforçaram-se em gerar uma versão *standard* desses mitos, escapando-lhes a performance dessas narrativas nos distintos contextos enfrentados por aquelas sociedades, tal qual se esforça em se apresentar neste estudo. Nesses *mitos de origem*, especialmente de Nimuendaju e Cadogan, nos primórdios da humanidade ainda não se conheciam inimigos quando *Nãnde Sy*, Nossa Mãe, vagava em busca do marido carregando no ventre os gêmeos *Kuaray* e *Jay*, os raios de sol e a lua, respectivamente. Mas *Nãnde Sy* acaba por se encontrar acidentalmente com o bando dos jaguares originários. Por eles é cruelmente devorada. Contra as crianças, estranhamente, os jaguares nada podem fazer. Acabam por criá-las e lhes ensinam os segredos da caça. Inocentes de sua verdadeira origem, por anos os meninos caçam para alimentar os jaguares originários. Certo dia, entretanto, um loro lhes revela o ocorrido, zombando dos meninos por alimentarem os assassinos de sua própria mãe. Os meninos choram e decidem se vingar. Preparam uma armadilha infalível, onde um a um dos jaguares vão caem até que uma última fêmea prenha, por deslize de *Jay*, acaba por fugir. Irritado, *Kuaray* amaldiçoa a fêmea: “Ser horroroso some em sonho e desperta!” (Conf. Cadogan: 1992, p. 119-136). Nesse instante, os jaguares perdem a forma humana que até então possuíam e ganham a forma animal conhecida na atualidade — a parcela humana enquanto alma original permanece no interior dos invólucros dos animais (Conf. Viveiros de Castro: 2002, p. 397). A partir destes incidentes, decreta-se a eterna inimizade entre as duas espécies na terra. Mesmo que os Guarani sejam criados pelos jaguares e com eles tenham aprendido a viver na selva (são meio-jaguares, portanto), não haveria mais retorno nas relações dos dois únicos grupos aptos a dominarem a floresta. Assim, os jaguares descendentes da fêmea sobrevivente permaneceram na selva enquanto personificação de grupos rivais nômades, sempre prontos a disputar a conquista do mundo. Possivelmente seja por isso que o ato de caçá-lo assemelhe-se muito mais a um combate do que a uma caçada comum (Susnik: 1990, p. 13). Matar a um deles serve para vingar o grupo, remontando aos primórdios da história e projetando um futuro, dando continuidade ao projeto de conquista do mundo iniciado pelos heróis culturais e honrosamente mantido pelos seus descendentes.

Naturalmente, ao serem reconhecidos pela coletividade enquanto *matadores de jaguares*, os jesuítas se alinhavam a importantes aspectos das lideranças indígenas — “os grandes missionários”, diz John Monteiro, “foram justamente aqueles que mais bem se adequaram ao processo de formação de lideranças indígenas” (1992, p. 489).<sup>6</sup> Em casos relacionados à morte de jaguares, os jesuítas exterminam um importante inimigo, solucionam uma situação de crise cobrada pela sociedade e ordenam as práticas reconhecidas pelo grupo sobre esse — uma provável eficácia simbólica a partir de uma situação mágica entre líderes e sociedades, conforme Lévi-Strauss (1989, p. 194 e 221-230). É claro que nem todos os jesuítas precisaram matar jaguares para desfrutar de créditos semelhantes. Mas para aqueles que o experimentam, o resultado não poderia ser melhor: para alguém que quer liderar — no caso, o jesuíta —, nada melhor do que ter alguns jaguares mortos em seu histórico. Para quem acha que um líder deva matar jaguares, nada melhor do que segui-lo depois de realizado tal feito.

Contudo, processos desse gênero não se referem apenas a uma mera restauração de mitos *originais* — uma *mitopraxis* propriamente. Muito depende “do evento, da circunstância, dos caprichos do acontecimento”, como quer Fausto (1992, p. 390), mas, especialmente, de todo um contexto histórico (Cunha: 1992, p. 11). Dá-se, assim, a possibilidade de transformação, especialmente por parte dos congregantes, de elementos comumente considerados estáticos e repetitivos entre as ditas sociedades tradicionais, tanto por historiografias quanto por etnografias. Em função disso, a presença do jaguar na pastoral missional não se justifica enquanto mera reprodução de uma mitologia voltada à prática e atemporal. Conforme a documentação, o jaguar missional está à disposição de forças e relatos criativos, coletivos ou individuais, capazes de elevá-lo a um papel de *agente de conversão* — ou seja, indivíduos, temáticas ou representações que, oriundos ou não de elementos recorrentes nas sociedades, passam a

---

<sup>6</sup> Conforme Fausto, “todo chefe [Tupinambá], além de sogro, era um grande matador e líder de um grupo de guerreiros” (1992, p. 389). Segundo Haubert, a chegada dos missionários se encaixava nos mitos que pregavam o retorno de heróis culturais que viriam para proteger os Guarani, colaborando, assim, em sua análise fundamentada na *mitopraxis*: “Só surgindo heróis indígenas, eles poderão tornar-se os guias temporais e espirituais desses ‘pobres povos’” (Haubert: p. 170).

contribuir na construção de significativas reflexões a cerca das crenças, senão na sociedade como um todo, ao menos no interior de grupos sociais ali existentes.

## **Os jaguares na pastoral missional**

Em 1694, dois jovens embrenham-se nas matas “para seus passeios, caças ou divertimentos” em pleno sábado de missa, contrariando as normativas dos missionários e os avisos de seus próprios aparentados. Os rapazes não mais retornam. Dois dias depois, são encontrados seus cavalos, um deles, inclusive, lanhado pelas garras de uma onça. Mediante as evidências de uma fatalidade, os aparentados procuram os padres. Organizam-se diligências, mas “nem vivos, nem mortos” os desaparecidos são localizados. Como resultado, uma esposa desolada: “Afirma a mulher de um deles que ela lhe persuadia que viesse ao povoado para ouvir missa e deixasse de ir a função tão obscura, que temesse a Deus que lhe havia de castigar conforme havia dito o padre em sua doutrina”. E conclui: os nativos “têm por certo que Nosso Senhor toma vingança deles entregando-os a morte nas garras destas feras”, conclui o jesuíta (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 8).

Como se percebe, o jaguar passa a se configurar nos registros jesuíticos ordenado e comandado pelos desígnios do deus missional em prol da moral por ele defendida. Mais do que simplesmente demonstrar o quanto determinadas representações provenientes de aspectos recorrentes dos grupos Guarani integram o discurso catequético dos missionários, conforme abordagem anterior sobre o mesmo tema (Baptista: 2004), nesse momento procura-se indicar o quanto o deus empregado naquelas relações — o vingativo *Tupã* da pastoral missional — esteve presente anunciando destruições individuais, coletivas e globais, especificamente contra os opositores da moral defendida. Tal afirmativa está em acordo com os relatos contínuos engendrados pelos padres, congregantes e outros indivíduos vinculados ou interessados ao processo de construção da pastoral missional. Nessas relações históricas, torna-se possível averiguar uma manifestação reordenada das sociedades nativas e ocidentais, então colocadas à prova mediante características específicas do contexto histórico empreendido.

Depara-se, com isso, com uma outra dimensão do jaguar: a cataclismológica: “Tinham eles por doutrina muito certa de que no céu haja um tigre ou cachorro muito grande, que, em certos fatos de raiva, devora a lua e o sol. É o que nós chamamos de eclipses. Quando estes corriam, mostravam eles sentimento, isto é, aflição e admiração” (Montoya: 1985, p. 53). Não resta dúvida de que circulava nos povoados missionais percepções semelhantes encontradas em grupos contemporâneos de onde pululam possibilidades cataclísmicas relacionados a jaguares celestiais oriundos de uma batalha cosmológica, especialmente criados no universo divino e deste para o globo.<sup>7</sup> Pois, de fato, encontrar um jaguar na floresta representa má sorte não apenas por se tratar de uma possibilidade fatal a determinado desafortunado. Assim o é porque os jaguares (ou os seus representantes sobrenaturais diretos) podem devorar a lua e o sol (eclipses), hospedar a alma de um xamã inimigo (este também pode se tornar um, caso seja necessário para realizar ataques aos seus inimigos),<sup>8</sup> aparecer em um terrível pesadelo

---

<sup>7</sup> O “fim dos tempos” é tema constante dos estudos sobre os povos indígenas. Conforme Nimuendaju, a reflexão sobre a conflagração universal é manifesta em “tradições esparsas que se referem aos cataclismas originários, bem como numerosas profecias dos pajés sobre futuras catástrofes”. A seqüência de catástrofes, intituladas de *mbaé meguá* pelos pajés, caracterizam-se pelo desmoronamento da terra, o dilúvio, a queda das trevas e a “chegada do Jaguar Azul”. “Sempre a cantar”, diz Nimuendaju, “o Jaguar Azul desce dos céus e aniquila a espécie humana”. As emergências de tais situações implicam num assunto bastante atraente aos Guarani-apapocúva: “Qualquer fenômeno suspeito da natureza, como eclipses, ou mesmo apenas formações de nuvens e reflexos de luz estranhos”, são claros indícios do princípio da “conflagração universal” (Nimuendaju: 1987, p. 69-70). Mais recentemente, Levi Marques Pereira demonstrou que “a cosmologia do grupo [Kaiowá] também coloca a evidência da destruição da Terra sempre que a convivência social se torna imperfeita, seja por problemas ecológicos, sociais ou por interferência de forças míticas. Relatos sobre eventos passados mencionam que a Terra já foi destruída e reconstruída diversas vezes” (2004, p. 281). Longe de querer afirmar que o mesmo *mbaé meguá* encontrado por Nimuendaju e outros pesquisadores viesse a compor a catequese missionária, neste instante o que importa é demonstrar o quanto percepções semelhantes, muitas vezes associadas ao chamado *pessimismo* Guarani que “marcou o indigenismo branco—oficial e civil — desde o século XIX” (Conf. Monteiro: 1999, p. 245), tiveram um desempenho específico na pastoral missionária mediante as necessidades contextuais.

<sup>8</sup> Essas percepções eram comuns aos grupos do antigo Paraguai. Frequentemente, xamãs Guarani ameaçam que se transformarão em jaguares para atacarem aqueles que aderem à liderança dos missionários. O Pe. José Sanchez Labrador registra uma situação bastante difícil enfrentada pelo missionário ao ir converter uma feiticeira. Os Guaicurú supostamente convertidos protestam: “Porque si muere bautizada, la enterrarás en la iglesia, y en este caso todos somos perdidos. Cree padre, que esta mujer, después de muerta, se convertirá en tigre, y si está cerca, acabará con todos nosotros. Para evitar este esytrago no la bautices, y la arrojaremos a un lugar retirado”. Ríose el padre de sus dichos: bautizola, y la dichosa vieja, acabado de recibir el bautismo, expiró con gran sosiego. Nota la historia del Chaco que es error muy asentado entro los guaycurús que las almas de los malos pasan después de la muerte a los cuerpos de las fieras, y que son más terribles desatados de los cuerpos que cuando en ellos vivían. No tienen tal error, ni creen la transmigración dicha. Ya dijimos lo que sienten en este punto. La verdad es que a los latengis de sus médicos éstos les atribuyen diversas figuras, y una es la de tigres.” (SANCHEZ LABRADOR: 1910, p. 110).

agourento,<sup>9</sup> ou, num plano ainda mais metafísico, ser gigante, azul, sempre pronto para devorar toda indivíduos ou até mesmo a humanidade tão logo receba a ordem de um *Tupã* para dar fim a esse mundo.

A dimensão cataclismológica do jaguar é amplamente utilizada pelos feiticeiros durante as revoltas xamânicas do início do século XVII. Um deles, envolvido na liga de doze feiticeiros responsáveis pelos ataques aos povoados nos anos de 1635, prometia metamorfosear-se numa gigantesca onça e devorar a todos os índios, como garantia já ter feito com alguns, não sem antes degustar missionários e sacristãos. Durante a batalha promovida pelos cristãos contra a liga, ele saltou, bramiu, revoltou-se — “desaforadamente” e “furiosamente” — mesmo depois de ser atingido por uma flecha. Foi necessário repartir sua cabeça com um golpe de macana para findar suas sandices. “Por desgraça não acertou em fazer-se tigre”, zomba o padre (DHA: 1929, p. 666-668). Por mais de uma vez, outros xamãs prometem a vinda de “tigres e outras feras em bandos” para dar fim ao mundo novo então instalado (Conf. DHA: 1929, p. 574/ Santos: 1993, p. 428-429)

Aprendizes de feiticeiros (Santos: 1993, p. 120), os jesuítas tomam muito de termos e práticas xamânicas (Monteiro: 1992, p. 488). Também se valem de algo que se poderia chamar de confluência de representações, quando o jaguar é associado aos castigos divinos enquanto fera operada por deus (tal qual ocorria com os lobos na Europa ou as feras do Apocalipse) a fim de alertar ou castigar fatalmente os pecadores. Mas ao serem postas em confronto essas percepções naquele contexto, encaminharam-se à construção de um conjunto de representações onde as possibilidades de destruição de uma coletividade pode ser elaborada mediante princípios especificamente missional.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Diz Nimuendaju: “Uma das maiores desgraças que podem acontecer a um Guarani é sonharem com o jaguar, porque então vem logo e infalivelmente alguma desgraça se os rezadores não a evitam a tempo. Para o Kaingang, o sonho com o jaguar é que deixa ele mais alegre e disposto como se ele tivesse sonhado com qualquer outro bicho” (Nimuendaju: 1993, p. 73).

<sup>10</sup> Wright demonstrou o quanto o “fim dos tempos” “concebido nos mitos de criação” podem ser “redimensionados em consonância com a escatologia cataclísmica dos evangélicos fundamentalistas” ativos entre diversas sociedades indígenas contemporâneas (2004, p. 25). Nesse sentido, este estudo procura problematizar as representações em circulação nos povoados acerca do jaguar enquanto uma possível transformação das narrativas indígenas sobre a destruição do universo no interior da experiência missional.

Não restam dúvidas de que a pastoral missional prometeu o extermínio absoluto daqueles que não aderissem ao projeto — não só as pragas missionárias assim o atestam, mas também o conteúdo escatológico de determinados casos de edificação. Bandos imensos de onças comandadas por *Tupã* estão a serviço dessa proposta. Na primeira metade do século XVII, um episódio tornou-se célebre e parece mesmo ter se configurado num importante exemplo em sermões missionais posteriores. Um “exército de feras” subitamente surge ao redor de “certa aldeia”. “Vieram a manadas os tigres, desgarrando índios, não só os que encontravam isolados pelos campos e selvas, senão mesmo no interior das povoações”, diz o registro. Os habitantes estão sitiados. São “obrigados a levantar a toda pressa uma paliçada para se defenderem, pois não havia aonde se refugiar, porque as feras não deixavam em paz a nada, dia e noite”. Quatro dias de cerco foram suficientes para os missionários darem início a uma intervenção, realizando missas cantadas em honra de Maria por mais cinco dias. Ao final, as feras desapareceram. Os infiéis vão ao povoado missional mais próximo para conhecer o deus que os salvara. “Porém, não durou muito a trégua”, continua o relato, “porque não poucos voltaram a seus maus costumes, e voltaram os tigres ao ataque, assediando todos os caminhos, infestando os campos, assaltando os povoados e devorando alguns cristãos e em maior quantidade os infiéis”. Remetendo-se à experiência de testemunho, o missionário garante: “todos reconheceram nisto o evidente castigo de Deus”. Novamente rezas e promessas de conversão da coletividade, mas na medida em que alguns insistiam em suas superstições e artes mágicas, mais e mais feras surgiam imunes às flechas e armadilhas espalhadas ao redor da aldeia. Cansados do castigo, os sobreviventes dão-se conta de que a maioria dos mortos são os que rejeitam a igreja. Decidem, enfim, converterem-se, findando o cerco dos jaguares (DHA: 1929, p. 666-668).

Como se percebe, a pastoral missional apresenta alternativas práticas contra o ataque dessas criaturas. Para quem toma a resolução da conversão, há uma alternativa de proteção: a imunidade dos filhos de *Tupã*. Ao ser atacada por uma onça, uma índia brada: “Não podes me fazer mal algum porque sou filha de deus, cristã e batizada” —

uma legítima congregada ao missionário. As palavras mágicas afugentam a fera, permitindo o retorno seguro da nativa ao povoado (DHA: 1929, p. 91). São centenas de nativos que trazem aos padres notícias semelhantes, relatando como sobreviveram a encontros individuais nas matas ou cercos coletivos de exército de feras graças ao uso de objetos mágicos, como rosários, cruzes e imaginárias, e, sobretudo, por meio de palavras sagradas ou gestos ritualísticos. Assegura-se, com isso, a difusão na vida prática dos povoados a garantia da proteção de *Tupã*.

Trata-se, portanto, de evidências de uma espécie de *escatologia missional* voltada aos desviados do que era pregado no povoado. Assim, os possíveis castigos cosmológicos previstos na tradição referentes à figura do jaguar, passam gradualmente a prestar serviços aos missionários, congregantes e o deus por eles considerado tutelar. Uma batalha cosmológica está instalada. E o deus do qual os batizados se dizem filhos está plenamente inserido nas práticas de revanche.

## REFERÊNCIAS

- AMOROSO, Rosa. Nimuendajú às voltas com a história. In: **Revista de Antropologia**, SÃO PAULO, USP, 2001, V. 44 n° 2.
- ANNUAS DE LAS DOCTRINAS DEL PARANÁ Y URUGUAY. 1694.** In: Manuscritos da Coleção De Angelis — Biblioteca Nacional. Coleção micro-filmada. Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixa. 30. Doc. 8.
- BAPTISTA, Jean. Apontamentos introdutórios aos dossierês históricos desenvolvidos para o Museu de São Miguel/IPHAN. In: **Anais do Seminário Fronteiras do Brasil**. São Miguel/Porto Alegre: IPHAN/UFRGS, 2007. (no prelo)
- CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário Mbya-Guarani castellano**. Asunción: CEADUC, 1992.

- CLASTRES, Pierre. **Crônica de los índios Guayaquíes**. Barcelona: Alta Fulla, 1986.
- CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. v.I. (Manuscritos da Coleção De Angelis)
- \_\_\_\_\_. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatin (1596-1760)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. v. II. (Manuscritos da Coleção De Angelis)
- \_\_\_\_\_. **Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. (Manuscritos da Coleção De Angelis)
- CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- Documentos para la historia argentina**. Tomo XX. Buenos Aires: [s.e.], 1924.
- FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- HAUBERT, Maxime. A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas. Lisboa: Livros do Brasil [s.d.]
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- METRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-Guaranis**. São Paulo: Ed. Nacional/EDUSP, 1979 (Conf. Montoya: 2002, p. 380):
- MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. SP: Companhia das letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. Os Guarani e a história do Brasil Meridional. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- MONTOYA, Antônio Ruiz. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985 e 1997.

NIMUENDAJÚ, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocúva-guarani.** São Paulo: Editora da Universidade de SP, 1987.

---

\_\_\_\_\_. **Etnografia e indigenismo:** sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993.

MÜNZEL, Mark. Kware veja puku: “dejamos lejos al gran oso hormiguero”. In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). **Las culturas condenadas.** Madrid: Siglo Vientiuno, 1978 (Colección América Nuestra)

PEREIRA, Levi Marques. O pentecostalismo Kaiowá. In: WRIGHT, Robin M (org.). **Transformando os deuses.** Campinas: Editora Unicamp, 2004.

SANCHEZ LABRADOR, Pe. José. **El Paraguay Católico.** Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910.

SANTOS, Ma. Cristina dos. **Aspectos de la Resistência Guarani:** los proyectos de integración el Vierreinato del Río de la Plata. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (Tesis Doctoral), 1993.

SUSNICK, Branislava. **Guerra, Transito, Subsistencia.** Asunción: Andres Barbero, 1990.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios antropológicos.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

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