

**XIX ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA
SÃO PAULO, 8 A 12 DE SETEMBRO DE 2008**

**ST 33: REPENSANDO A RESISTÊNCIA INDÍGENA: HISTÓRIA E
HISTORIOGRAFIA**

MEMÓRIA DOS OSSOS: XAMÃS E JESUÍTAS EM PROCESSO DE
INTERAÇÃO SIMBÓLICA E RESISTÊNCIA NA AMÉRICA
MERIDIONAL (SÉCULOS XVI E XVII)¹

Glória Kok

CPEI – UNICAMP

“O problema central para os índios não era, pois, como retornar a uma identidade perdida, mas sim como apropriar-se dos poderes extraordinários que os europeus, em particular os padres, pareciam possuir. [...] Esses objetos e hábitos eram como as máscaras utilizadas nos rituais indígenas para tornar presente um espírito ou como as peles de jaguar com que os xamãs se transvestem em sonho para fazerem-se felinos.”

Carlos Fausto, “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”.

O foco deste trabalho converge para as interações e conflitos simbólicos entre jesuítas e xamãs pelo domínio do mundo sobrenatural na América Meridional, nos dois primeiros séculos da história colonial. Durante esse período, as arenas se acirraram em torno do campo religioso, alicerçado na posse da palavra, na comunicação com as aldeias e com os antepassados, no direito de vida ou de morte e nos despojos dos xamãs e mártires. Nos interstícios desse dinâmico processo, criaram-se fecundas operações simbólicas que geraram inovações culturais e, não raro, constituíram movimentos de resistência ao domínio dos brancos.

¹ Este trabalho é um desdobramento da minha dissertação de mestrado realizada entre 1988 e 1993, publicada com o título *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo* (Unicamp, 2001). A autora agradece as sugestões de leitura do Professor John Manuel Monteiro que possibilitaram o aprofundamento do tema das disputas simbólicas entre pajés e jesuítas.

I – Arenas simbólicas

A cristianização das populações nativas implicou oposição ferrenha à figura dos pajés, porta-vozes das tradições culturais indígenas, que, por meio de visões e sonhos, tornavam-se elos de comunicação entre as aldeias indígenas, além de estabelecer conexões entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

De início, os missionários empenharam-se em silenciar a fala dos pajés, já que a existência de dois discursos antagônicos que transmitiam mensagens do mundo sobrenatural era inadmissível aos olhos cristãos. Logo no ano de sua chegada, em 1549, o padre Nóbrega promoveu um encontro com um importante pajé da Bahia que afirmava que “tinha nascido Deus [...] e que aquele Deus dos céus era seu amigo e lhe aparecia freqüentes vezes nas nuvens, nos trovões e raios” (NÓBREGA, 1988, p.95). Desconcertado diante da intimidade do pajé com Deus, Nóbrega exigiu, aos gritos, que seu adversário desmentisse o que havia dito.

Visitando as aldeias, os jesuítas pregavam, geralmente, nas madrugadas, nos horários destinados à fala dos pajés (LEITE, 1956-1958, p.220) e, na medida do possível, apropriaram-se de suas linguagens gestuais. Testemunha o missionário Azpicuelta Navarro que procurava “despregar a torrente de sua eloqüência, levantando a voz, e pregando-lhe os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo pé, espalmando mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras, e espantos costumados entre seus pregadores, para mais os agradar, e persuadir” (*Apud* VASCONCELOS, 1977, p. 221).

Da perspectiva cristã, o limiar da morte era um momento privilegiado na conversão dos povos indígenas, pois, uma vez batizados, os moribundos não reincidiam jamais aos antigos costumes. Aproveitando-se dos surtos epidêmicos, os jesuítas ocuparam o ofício de curandeiros comumente exercido pelos pajés. Tanto os jesuítas quanto os pajés operavam num plano simbólico para curar as doenças. Os primeiros valiam-se do batismo, atribuindo-lhe um poder especial, mágico, para recobrar a saúde dos enfermos, enquanto os pajés faziam uso práticas terapêuticas xamanísticas, como penas, rezas, ervas, sopros, sucções e pequenos objetos rituais. Conforme observa Eliane Fleck, embora os missionários tenham condenado

a prática terapêutica dos xamãs, valeram-se dela no processo de tradução cultural vivido nas reduções jesuítico-guaranis do Paraguai.²

Informa o documento que “Un índio sufría una enfermedad muy asquerosa, resistiendo sus apostemas a toda curación. Nuestro Padre, empero, quiso vencer la repugnancia y sanar al enfermo y por eso pensaba que lo mejor sería besar las llagas como si fuesen rosas flagrantes y chuparle la matéria infecta” (*Apud* FLECK, 2004, p.12).

Nas arenas simbólicas, os pajés acusavam os jesuítas de propagar a morte que emanava do batismo, do canto ou da simples presença dos missionários. Os pajés associaram o batismo à morte e o padre, ao que “*leva os mortos*” ou “*emissários da morte*”. De acordo com o testemunho de Antonio Franco, depois de muitos índios batizados terem caído doentes, os pajés difundiram pelas aldeias que os jesuítas davam “a doença com a água do batismo e com a doutrina, a morte e o remédio estava em fugirem dos padres” (NÓBREGA, 1988, p.95).

II - A comunicação dos ossos

A disputa entre pajés e jesuítas, entretanto, não se encerrava no momento da morte, estendendo-se para além da fronteira da vida. Os despojos eram signos que materializavam a existência de um mundo sobrenatural, atraindo seguidores com seus fluidos mágicos e poderes prodigiosos. Alvos de acirradas disputas, os ossos constituíram um “campo de traduções e interlocuções” (CYMBALISTA, 2006, p.12) entre o mundo indígena e o cristão.

Segundo o franciscano André Thevet, os índios supunham que os mortos que não estivessem bem amarrados ressuscitariam como seus avós (MÉTRAUX, 1979, pp.107-108). Os Guaraní das reduções do Paraguai acreditavam na reencarnação e que “los huesos son considerados esenciales para obtener una resurrección, o reencarnación inmediata del individuo”,

² A antiga Província do Paraguay compreendia, no século XVII, do norte da Capitania de São Vicente até o rio da Prata, do Oceano Atlântico até a Província de Tucuman, na Argentina, abrangendo os atuais estados de Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e sul de Mato Grosso.

tarifa que apenas "los grandes shamanes son considerados capaces, con sus rezos, de provocar tal acontecimiento" (*Apud* FLECK, 2004, p.4).

Apesar da proibição e da vigilância constante dos jesuítas, o culto aos ossos persistiu em pleno século XVII, longe dos aldeamentos, no fundo das florestas, denotando o grande prestígio que ainda gozavam os xamãs guaranis entre os indígenas. O jesuíta espanhol Ruiz de Montoya foi investigar a causa do desaparecimento dos índios das missas de domingo. Montoya descobriu, por intermédio de um catecúmeno, que "[...] en tres cerros avia tres cuerpos de muertos, y que hablaban, y avian avisado a los Índios q no oyessen la predicacion de los Padres". Supunham que "avian resucitado, y que vivian en carne el modo que vivian antes que muriessen" (MONTROYA, 1639, p.36).

Desenha-se aqui, no campo simbólico, uma atuação espelhada, na qual os índios optaram pelo horário do culto dos padres aos domingos, a fim de consagrar eficácia aos ossos prodigiosos. Deste modo, os índios das missões recuperaram, por meio dos ossos 'falantes', a posse da palavra enraizada nas tradições ameríndias e que, no mundo colonial, assumiu um caráter de resistência ao domínio dos padres.

Os ossos adornados com plumas pertenciam a um grande pajé que havia sempre recusado o batismo até o seu último transe em vida, quando foi batizado pelo Padre Simon Masseta e enterrado na pequena igreja. Muitos índios afirmaram que, pouco depois dos padres terem deixado o recinto, ouviram vozes da sepultura que diziam: "Sacadme de aqui que me ahogo, sacadme luego". Por isso, os ossos foram colocados no Templo, de onde falavam, segundo os missionários, pelo demônio (MONTROYA, 1639, p.37).

Depois da meia-noite, sem despertar a atenção dos índios, os padres saíram em busca do templo, onde eram adorados os ossos dos pajés. Finalmente encontraram uma choça, dentro da qual se estendia um corpo emplumado numa rede coberto por panos de plumas pintadas. [...] "avia algunos instrumentos con que perfumavan aquel lugar, en el qual nadie era dado a entrar sino el Sacerdote, el qual en nombre del pueblo, el qual oía las respuestas que el demonio dava, avia por todo el templo muchas ofrendas de frutos de la tierra en curiosos cestos pendientes por las paredes, y madera" (MONTROYA, 1639, p.36). Todos os ossos foram trazidos para a aldeia e

queimados publicamente “para q no levassen algun hueso, y con el continuassem su mentira” (MONTROYA, 1639, p.37).

O jesuíta alemão Bettendorff, Superior da Missão Jesuítica no Maranhão e Grão-Pará, refere-se, por volta de 1683, a um culto aos ossos entre os Tapajó tido como um antepassado de nome *Monhangarypy*, em torno do qual os índios levavam oferendas e dançavam. Com o intuito de destruir todos os vestígios daquele “corpo mirrado”, o jesuíta Antônio Pereira, pôs fogo à casa (*Apud* CARVALHO JR, 2005, p.180).

Note-se então que, apesar do esforço de silenciar os pajés e esvaziar o seu campo de atuação, vozes xamânicas reverberavam dos ossos, numa expressão de resistência à sociedade colonial, corporificando as tradições indígenas.

Enquanto os ossos dos xamãs eram cultuados longe da esfera de visibilidade dos jesuítas, a religião católica estimulava o culto às relíquias,³ representativo da expansão do cristianismo no Novo Mundo. Assim, os ossos dos mártires da catequese foram cultuados oficialmente, mas não exatamente à moda européia, desnudando, nesses interstícios, o processo de interação simbólica no contexto da colonização (BHABHA, 1994, p.4).

Manuela Carneiro da Cunha relata o caso do jesuíta açoriano Francisco Pinto, que chegou ao Ceará, em 1607, pacificou os Potiguara do Rio Grande do Norte e instalou-se na serra de Ibiapaba entre os Tabajara.

À semelhança dos xamãs, recebeu a fama de controlar a chuva e o sol, o que lhe conferiu a alcunha de *Amanijara*, “senhor da chuva”. Morto a golpes de tacape pelos tapuias tocarijus, seus ossos tornaram-se objetos de culto, conservando os mesmos poderes que tinham em vida. Os índios conversavam com os ossos e pediam: “Pai Pinto, dai-nos água, ou dai-nos sol, conforme a sua necessidade” (CARNEIRO DA CUNHA, 1996, p.75).

³ “As relíquias mais importantes eram os restos físicos dos santos, seus ossos, cabelos, lágrimas ou sangue, e, destas, as mais antigas eram, em geral, mais preciosas. Eram também considerados relíquias os instrumentos de martírio dos santos, a começar pelo próprio Santo Lenho – fragmentos da cruz de Cristo – além de espinhos, correntes, flechas, setas. Serviam também as chamadas *reliquias de contato*, artefatos que tiveram contato com os santos: pedaços de roupas, terra de sepulturas, lenços que estiveram em contato com as relíquias orgânicas”. Renato Cymbalista, “Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna”. *Anais do Museu Paulista*, julho-dezembro, ano/vol. 14, número 2, 2006, pp. 13-14.

No ano de 1615, o padre Manuel Gomes procurou transportar as relíquias do padre Francisco Pinto para o colégio de Pernambuco, o que quase provocou uma acirrada luta entre índios e missionários até o jesuíta desistir do seu intento.

A adoração aos ossos do jesuíta Francisco Pinto alude, do ponto de vista cristão, à configuração de uma nova geografia espiritual no âmbito colonial, em torno da qual se constrói a identidade cristã. Nas palavras de Carneiro da Cunha, “são mapas de enraizamento da fé” (CARNEIRO DA CUNHA, 1996, p.81). Da perspectiva tupi, entretanto, os ossos dos jesuítas, numa operação de transferência simbólica, suscitam a memória dos ossos dos xamãs, e, portanto, inscrevem-se na temporalidade do guerreiro tupinambá, no circuito de vingança da sociedade ameríndia (CARNEIRO DA CUNHA E CASTRO, 1986, p. 75).

III - Mimetismos especulares

Cientes do carisma que os pajés exerciam durante a fase inicial da catequese, os jesuítas, com o intuito de alçar o mesmo prestígio de seus concorrentes, assumiam papéis proféticos e discorriam sobre os poderes sobrenaturais. Em suas procissões eminentemente católicas, os missionários empregavam artifícios indígenas para atrair seguidores, deslocando, desta forma, conteúdos simbólicos indígenas para o universo cristão.

Com a mesma idoneidade dos visionários, os jesuítas atravessavam os territórios indígenas com segurança, tendo como salvo-conduto a música e o canto. Mantendo os mesmos sons e melodias indígenas, acoplavam “as palavras em louvores de Deus” (LEITE, 1956-1958, p.385). Peregrinando de aldeia em aldeia, os meninos órfãos de Lisboa integravam o cortejo e realizavam prédicas a *grandes vozes*, à maneira dos *caraiabas*, nas quais davam a conhecer o verdadeiro Deus, criador do céu e da terra, a quem deveriam obedecer. A cruz enfeitada de penas portava um menino Jesus no alto em traje angélico e com uma espada na mão, (LEITE, 1956-1958, p.387), como um alerta para o início da luta de cristianização dos índios. As penas, signos de honra e de respeito no mundo indígena, recobriram a cruz em distinção ao novo objeto a ser cultuado.

Na América Meridional, portanto, os jesuítas mimetizaram os xamãs em suas curas, pregações e símbolos, por meio de empréstimos e justaposições de conteúdos indígenas. Como bem observou Bhabha ao analisar o discurso do colonialismo inglês pós-iluminista, o mimetismo (*mimicry*), construído em torno da ambivalência, é uma das estratégias mais efetivas do conhecimento e poder coloniais, por via do qual se reconhece o Outro como o quase mesmo (BHABHA, 1994, pp.85-86).

Neste processo de mão dupla de interação simbólica, múltiplas formas de mimetismos indígenas emergiram com vigor nos movimentos messiânicos liderados por nativos, conhecidos como *santidades*. As tupis ocorreram na tangência dos principais núcleos coloniais em Pernambuco, Ilhéus, Porto Seguro, Rio de Janeiro; e as santidades guaranis se concentraram, sobretudo, no Paraguai e no sul do continente americano.

No contexto de recusa à fome, à opressão, à escravidão e às doenças geradas pela colonização, esses movimentos deslocaram-se do litoral para o sertão (VAINFAS, 1995, p.50). Ancorados na tradição mitológica e em seus heróis civilizadores, essas ondas migratórias, de cunho religioso e político, acrescentavam à busca da Terra sem Mal (*Yvy mara ey*) do universo religioso dos Tupi-Guarani, o sentido de libertação e de reconstrução das identidades indígenas no contexto colonial.

As *santidades* eram conduzidas por porta-vozes, os homens-deuses, cuja fama corria pelos vilarejos e aldeamentos. Segundo Métraux, usavam, muitas vezes, os hábitos dos sacerdotes, portavam cruces, batizavam e confessavam (MÉTRAUX, 1967, p.14), além de assumirem papéis proféticos e apresentarem poderes sobrenaturais. De acordo com Carlos Fausto, chefes e xamãs eram “mais vorazes em consumir rotinas rituais e objetos litúrgicos” (FAUSTO, 2005, p.393). Isso porque, explica Eduardo Viveiros de Castro, para o xamanismo ameríndio, conhecer é personificar, é tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.358). Daí a necessidade de se apropriar dos objetos utilizados pelos jesuítas.

O discurso dos homens-deuses incitava, geralmente, à resistência ao domínio dos brancos e à libertação do domínio colonial. As *santidades* atacavam fazendas e engenhos, o que mobilizava as autoridades a eliminá-

las. Em 1556, Anchieta aludiu a uma santidade que perambulava nas cercanias de Piratininga, dizendo que “há de passar por aqui a guerra dos contrários e que da tornada há de destruir esta igreja cuja fama anda por todo o sertão” (ANCHIETA, 1988, pp.108-109). A carta de 1559 de Nóbrega discorre sobre uma santidade que passou pelo engenho da Bahia e:

“[...] fizera bailar o engenho e ao senhor com elle, e que converteria a todos os que queriam em pássaros, e que matava a lagarta das roças que entonces havia, e que nós não éramos para matar e que havia de destruir a nossa egreja, e os nossos casamentos que não prestavam, que o seu Santo dizia que tivessem muitas mulheres e outras cousas desta qualidade” (NÓBREGA, 1988, p.180).

Chama atenção neste discurso profético, além de um forte conteúdo anticlerical, a figuração da dança e da metamorfose enquanto elementos capazes de modificar a condição de opressão dos índios e, muito provavelmente, dos mestiços. A metamorfose de homens em animais, ausentes da prática dos xamãs tupis, era um poder atribuído aos xamãs guaranis.

As santidades que emergiram entre os Guarani pregavam explicitamente a morte dos padres e a volta aos costumes indígenas. O jesuíta Ruiz de Montoya compilou o seguinte discurso de uma santidade que visitou a redução de San Francisco Xavier.

[...] “Vivamos (dezia) al modo de nuestros passados, que halla estos Padres de mal, en que tengamos mugeres en abundancia? Porcierto que es loucura que dexadas los costumbres y buen modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieren introducir, el mejor remedio que hallo a estes males, que quitemos la vida a este Padre” (MONTROYA, 1639, p.72).

Invertendo as práticas cristãs, as santidades guaranis realizavam ritos de anulação do batismo em suas igrejas. Os *santos* lavavam os corpos dos novos adeptos dizendo a frase: “Yo te desbautizo” (MONTROYA, 1639, p.89). O xamã guarani Nheçu, vestindo o hábito sacerdotal, lançava água quente sobre o corpo das crianças, “a fim de apagar a marca dos santos óleos, esfregando-lhes a língua com argila e uma concha para suprimir o gosto do sal”, banhando-lhes os pés e não a cabeça como faziam os jesuítas

(HAUBERT, s/d, p.167). Três chefes da região de Tape matavam e comiam as crianças batizadas (MÉTRAUX, 1967, p.30). Deste modo, os ameríndios espelhavam as práticas e símbolos cristãos à luz dos profetas indígenas.

O poema épico de Barco de Centenera, denominado *La Argentina*, relata o levante de Guarambaré, que ocorreu em 1579, liderado por Overá, nome que, em espanhol, quer dizer “Resplendor”. Dizia-se filho de Deus, nascido de uma virgem. Usava longas vestes brancas e capas de penas e portava um chocalho feito de crânio que continha patas de veado (MÉTRAUX, 1967, p.24). Ele se pretendia o verdadeiro Senhor da Morte, com poderes de recriação do universo através do sopro. Oberá atraiu muitos seguidores e sua influência estendeu-se até os arredores de Assunção, tendo se tornado uma ameaça ao domínio espanhol do Paraguai. O governador da Província, Juan de Garay, armou uma tropa de cento e vinte soldados para dispersar o movimento e capturar o profeta.

“Os xamãs guarani, nos séculos XVI e XVII”, analisa Carlos Fausto, “lideraram grandes ou pequenas revoltas contra o sistema colonial, eram, em toda evidência, também guerreiros e jaguares: cantavam e dançavam, bebiam cauim, profetizavam, favoreciam a caça e a guerra e talvez continuassem a comer carne humana. [...] Todos acabaram, porém, vencidos pela repressão violenta, pela ação missionária, pelas epidemias, pelas rivalidades internas ou pela descrença” (FAUSTO, 2005, p.406). As santidades tupis sobreviveram até o século XVII, enquanto os movimentos guaranis persistiram até o século XIX.

Considerações finais

A presença dos jesuítas na América Meridional, desde 1549, desencadeou numerosos confrontos simbólicos entre xamãs e missionários durante os dois primeiros séculos da história colonial. As disputas acirravam-se em torno do campo religioso e de suas produções simbólicas, sobretudo na posse da palavra, no ofício de curar doentes, na comunicação com o mundo sobrenatural, nas representações imagéticas e nos despojos revestidos de poderes. Nas arenas americanas, xamãs e jesuítas realizaram complexas e dinâmicas operações de empréstimos, fusões, justaposições, trânsitos, deslocamentos, traduções e apropriações de formas e conteúdos simbólicos

que, sob permanentes mutações, nortearam as ações e intervenções dos protagonistas, além de desnudarem as transformações culturais no cerne do mundo colonial.

Os missionários transmitiram a doutrina cristã como o único vetor da cristianização dos povos indígenas, “a verdadeira religião”. Ao longo da experiência da catequese, entretanto, dobraram-se estrategicamente aos artifícios empregados pelos pajés, equiparando-se a eles, de modo a ganhar prestígio para implantar a matriz cristã. Já os xamãs incorporaram os símbolos e artifícios cristãos, apresentando múltiplas leituras que escapavam completamente ao controle dos missionários. Ao realizar sínteses culturais, os jesuítas esvaziaram o sentido da verdade única, a fim de transmitir a doutrina cristã aos índios. Os pajés, de forma especular, operaram com acúmulos e transbordamentos de sentidos, ávidos na apropriação dos símbolos cristãos. Tratava-se de incorporar a força dos opositores, sem se desfazer da estrutura simbólica indígena, da organização de sua *forma de expressão* (GRUZINSKI, 2003, p.305).

No âmbito da história do México, Gruzinski observa que a avidez de conhecer dos índios é tão grande que é capaz de urdir relações sociais esgarçadas e de recuperar “identidades combalidas”. Diz ele: “Foi essa mesma vontade de saber e de descobrir, ainda que para isso fosse preciso ir para a Espanha, que incitou os índios a reconstituir ou, antes, a constituir novas relações com os seres e as coisas, preenchendo assim progressivamente os vazios – a ‘rede furada’ – deixados pela Conquista espanhola” (GRUZINSKI, 2003, p.42).

A capacidade antropofágica de incorporar o Outro, característica do *modus operandi* do pensamento mítico ameríndio (LÉVI-STRAUSS, 1992, p.59), impulsionou a formação de santidades. Os empréstimos cristãos revelavam à propensão da sociedade indígena de “se ver como Outro” (CASTRO, 2002, p. 218). “O que se assimila da vítima são seus *signos* de sua alteridade, e o que se visa é esta alteridade como ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu – uma relação”, analisa Viveiros de Castro (CASTRO, 2002, p. 290).

Esses movimentos proféticos, que “também dispunham de uma dimensão guerreira” (MONTEIRO, 1992, p. 400) e política, denunciavam a

resistência indígena ao domínio dos brancos em todo continente americano e, não raro, puseram em xeque os mecanismos de dominação do sistema colonial. Contudo, enquanto escapavam da repressão das autoridades, as santidades criavam novas identidades indígenas anticristãs e antiescravistas. Porta-vozes do desmantelamento das sociedades indígenas no regime colonial, os xamãs souberam se apropriar de elementos simbólicos cristãos para potencializar e reinvestir de elementos mágicos seus próprios poderes xamânicos para, deste modo, reconstruir identidades indígenas sob a dominação colonial. Nos interstícios do poder colonial e da esfera de atuação dos pajés indígenas forjaram-se interações e comunicações simbólicas que viabilizaram ensaios de conhecimento do Outro, terreno sobre o qual se moveram tanto lutas de resistência quanto inovações culturais indígenas e ocidentais, no âmbito da América colonial.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

- ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte – São Paulo: Itatiaia: Edusp, 1988.
- BHABHA, Homi K. *The location of culture*. London e Nova York: Routledge, 1994.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Da guerra das relíquias ao Quinto Império: importação e exportação da História do Brasil”. *Novos Estudos do CEBRAP*, n° 44, março de 1996, pp.73-87.
- _____(org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992.
- _____, e CASTRO, Eduardo Viveiros. “Vingança e temporalidade entre os Tupinambá”. *Anuário Antropológico* 85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.
- CARVALHO JR. Almir Diniz de. *Índios Cristãos. A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- CYMBALISTA, Renato. “Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna”. *Anais do Museu Paulista*, julho-dezembro, ano/vol. 14, número 2, 2006, pp.11-50.
- FAUSTO, Carlos. “Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. *Mana* 11(2): 385-418, 2005.
- FLECK, Eliane. “A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75)”. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, vol. 11, n° 3, Rio de Janeiro, sept./dec., 2004.
- GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

- HAUBERT, Maxime. *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- KOK, Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.
- LEITE, Serafim S.I. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. 3 vols. Coimbra – São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-1958.
- _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa, Rio de Janeiro: Livraria Portugália e Civilização Brasileira, 1938, 10 volumes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. Prólogo de Manuel Delgado. Traducción de Alberto Cardin y Manuel Delgado. Barcelona: Editorial Anagrama, 1992.
- MÉTRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Éditions posthume établie par Simone Dreyfus. Paris: Éditions Gallimard, 1967.
- _____. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupis-guaranis*, 2ª ed. (Prefácio, tradução e notas do professor Estevão Pinto. Apresentação do professor Egon Schaden). São Paulo: Editora Nacional e Edusp, 1979.
- MONTEIRO, John. “Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992.
- MONTOYA, Ruiz de. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Companhia de Jesus en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid, 1639.
- NAVARRO, Azpicuelta e outros. *Cartas avulsas: 1560-1568*. Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia-Edusp, 1988.
- NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia-Edusp, 1988.
- VASCONCELOS, S. de. *Crônica da Companhia de Jesus*, 2 vols., 3ª ed., Petrópolis: Ed. Vozes, INC, 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios antropológicos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

São Paulo, 25 de junho de 2008