

A Construção do “Ser Homem” e do “Ser Mulher” Durante a “Conquista Espiritual” – Um Aporte Lingüístico

*Graciela Chamorro**

RESUMO

O estudo de gênero considera que o ser homem e o ser mulher são construídos socialmente e não biológica nem sobrenaturalmente determinados. A questão básica que se depreende dessa consideração é “como se faz essa construção e como ela influencia outros itens da agenda cultural”. Este artigo se propõe, pois, comentar a tradução do imaginário religioso cristão numa língua autóctone, mais precisamente, a construção do “ser homem” e do “ser mulher” na chamada “zona missioneira”, onde atuaram os jesuítas entre vários grupos guarani.

Palavras-chave: construção de gênero – imaginário religioso cristão – cultura guarani.

1. Os Jesuítas na História da Colonização do Brasil Sulino

O Sul do Brasil nasceu à civilização pela mão dos jesuítas a serviço do Rei da Espanha. Eles chegaram em 1609 à região do atual estado brasileiro do Paraná e ali, entre os rios Paraná, Paranapanema e Iguaçu, fundaram a Frente Missionária do Guairá e nela as primeiras reduções jesuíticas de Guarani. Vítimas do ataque dos bandeirantes, que com o apoio dos colonos espanhóis seqüestravam os índios das missões para

vendê-los como escravos em São Paulo e Rio de Janeiro e abandonados pelas coroa espanhola – que na época havia se unido com a coroa portuguesa, parando de interferir nos conflitos da colônia – os jesuítas com, seus “índios” abandonaram em 1622 a região do Guairá, refundando as reduções na Frente Missionária da região do Baixo Paraná, hoje território argentino e paraguaio. Aqui a obra jesuítica teve mais sucesso, expandindo-se rapidamente nas regiões adjacentes ao rio Uruguai e seus afluentes, chegando até o Rio Grande do Sul, e na região do Alto Paraguai, até o atual estado de Mato Grosso do Sul. No período da expulsão dos jesuítas em 1768, a Província Jesuítica do Paraguai chegou a integrar 30 “reduções”, que eram cidades exclusivamente compostas de indígenas, pois nelas, com exceção dos missionários, a entrada de qualquer estrangeiro era absolutamente proibida.

O novo sistema social pretendia agrupar (reduzir) os indígenas (a) em “povoados grandes com vida política e humana”. Esses povoados originalmente deviam reproduzir a vida das aldeias de agricultores de Castilla, mas acabaram superando esse modelo, mercê ao desenvolvimento técnico, artístico e urbano que alcançaram, tornando-se a forma mais racional, sistemática e efetiva de colonização.

A língua comum falada nas reduções era o Guarani, que também era a língua comum da colonização espanhola no Paraguai, como o Tupinambá o era na área de colonização portuguesa. Nessas línguas foram escritas várias obras que, além de serem legados lingüísticos importantes, são fontes para o estudo da implantação do cristianismo na região. No caso deste artigo, tomo como fonte o *Bocabulario* e o *Tesoro*¹ escritos em Guarani pelo jesuíta Antonio Ruiz de Montoya, que nascera em Lima e atuara de 1612 a 1620, no atual estado do Paraná e, a partir de

* É doutora em teologia e coordenadora de estudos na Academia de Missão da Universidade de Hamburgo, Alemanha.

1. Ambas obras são dicionários. A primeira do espanhol ao guarani e a segunda, do guarani ao espanhol. Esta é chamada de *Tesoro* por extrair da língua, considerada uma rica mina,

1620 a 1637, como “Superior de todas as missões”, estendera sua área de atuação até as reduções no Rio Grande do Sul, passando pelas situadas no Paraguai e na Argentina.

As obras foram publicadas em Madri, em 1639-40, e, como as demais obras do gênero da época, tinham, por um lado, a finalidade de “comunicar, catequisar² e governar” (Orlandi, 1990, p. 81) e, por outro, acorde à discussão lingüística contemporânea, a de mostrar o caráter “civilizável” dos indígenas e a equiparação da sua língua com o latim³. A partir dessas obras, passo a destacar como foram representados o homem e a mulher na língua indígena.

2. A Representação do Homem e da Mulher na Língua Indígena

Já na primeira leitura dos verbetes “mulher” e “homem”, nos léxicos de Ruiz de Montoya, percebe-se que a mulher é concebida como um ser “mau” e o homem como um ser “bom”. Das mais de 60 expressões dedicadas à mulher no

pepitas de ouro na forma de frases e textos, através dos que as palavras perdem a abstrata neutralidad da nomenclatura e passam ser „vestidas“, a revelar situações de vida típicas e originais (Melià, 1992, p. 90; Ruiz de Montoya, 1996, p. 17). O termo “tesoro” foi utilizado por primeira vez neste sentido pelo humanista francês Robert Estienne (*Latinae Linguae Thesaurus*) em 1531. Em Espanha o primeiro *Tesoro* monolíngüe foi publicado por Sebastián Covarrubias em 1611, cujo editor, menos de 30 anos depois, se ocupou em publicar um *Tesoro* bilíngüe guarani-espanhol, o de Ruiz de Montoya (Dietrich, 1995, p. 291).

2. Visavam fundamentalmente munir o missionário para instruir os indígenas sobre a nova forma de viver, para compreendê-los no confissãoário e anunciar-lhes a penitência.
3. Convém lembrar que até o III Concílio de Lima (1582-1583) os europeus objetavam a capacidade das línguas indígenas para „explicar bem“ e „com propriedade a doutrina cristã“, como consta nas Leis de Índias (Tovar, 1984, p. 191). Com as diretrizes lingüísticas do Concílio, porém, o domínio das línguas indígenas – entenda-se principalmente as consideradas gerais: o náhuatl (para o México e a América Central), o quéchua (para o Perú e o Altiplano) e o guarani (para a Região do Rio da Prata até Santa Cruz de la Sierra) – passou a ser condição básica para a evangelização. Os jesuítas, entre outros, se empenharam em desmentir os preconceitos até então difundidos sobre a língua indígena, sistematizando-a em gramáticas, dicionários e catecismos.

Tesoro, 32 apresentam-na como protagonista dos chamados “pecados carnisais”. Seguem alguns exemplos: ela dá seu corpo a todos, toma beberagem para abortar, é dissoluta, prostituta, puta, lésbica, tentadora, armadilha do diabo, corrupta, desonesta, fornicária, sem sossego, induz o homem a ter desejos carnisais, etc. (Ruiz de Montoya, 1879, p. 107)⁴.

O curioso é que o jesuíta recorreu basicamente ao termo “mulher” (*kuña*) para introduzir na língua indígena esses qualificativos negativos, refirmaram-se eles às mulheres ou aos homens. Ruiz de Montoya reservou ao termo “homem” (*kuimba'e*), com um procedimento semelhante, uma função mais nobre, que veremos mais adiante. Agora, porém, gostaria de mostrar e analisar a forma como o missionário traduziu seu pensamento, servindo-me para tal de algumas expressões construídas a partir do termo “mulher”: *kuña rehe ojesareko'iva'e* (homem desonesto), *kuña mbotaháva* (desejo carnal) (Ruiz de Montoya, 1879, p. 107) e *kuña rehevyka* (fornicação) (Ruiz de Montoya, 1879, II, p. 8).

Na primeira, Montoya toma o verbo *jesareko'i* (ocupar-se com os olhos), precedido pelo sinal de terceira pessoa *o-*, o nominaliza através do sufixo *-va'e* (aquele/a que) e o relaciona com o nome “*kuña*” (mulher) mediante a posposição *rehe* (por - causa). Na segunda, o processo é idêntico. O autor nominaliza o verbo *mbota* (querer, desejar) agregando-lhe o sufixo *-háva* (quem, aquele que) e o justapõe diretamente como atributo ao substantivo *kuña* (mulher).

4. Noutras frases aparece a mulher menstruada, considerada suja (*ky'a*) e perigosa (*mbochy*), a que está grávida, a que é sujeita a um só marido, a que é casta e piedosa. Convém lembrar sobretudo que a imagem terrena da mulher foi compensada com a imagem celestial da virtuosa Maria. Ela é o ser imaculado, sem mancha e sem pecado (*kuña marane'y*) e o missionário se serve dessa condição de não pecado para destacar o pecado. Não podemos esquecer que a mulher idealizada, Maria, foi o protótipo da humanidade redimida na retórica missionária e que isso não livrou suas congêneres da condição de “filhas de Eva”.

Como pôde ser visto, nas expressões em língua indígena, o homem (oculto) está implícito nas formas nominais mencionadas. É ele quem procura com seu olhar a mulher, é ele quem deseja ou quer possuir a mulher; esta é apenas objeto do olhar e do desejo, desempenha um papel passivo na frase. Se observarmos as frases equivalentes em espanhol, porém, veremos que os papéis e os significados foram invertidos. O termo “mulher”, que era passivo, passou a ser ativo e a expressar a qualidade “carnal” do “homem”. De modo que a frase (*kuña mbotaháva*), que originalmente significava “quem deseja mulher”, passou a significar “mulher que incita no homem desejos carnis”. Na frase *kuña rehe ojesareko'íva'e*, usada para traduzir na língua indígena a expressão “homem desonesto”, Montoya procede do mesmo modo, extraindo a desonestidade que adjudica ao homem do termo “mulher” (*kuña*), apesar desse termo não constar na expressão “homem desonesto” que ele originalmente queria traduzir. O mesmo pode observar-se em expressões, como “homem fornicário” (*kuña ri tekuára*) (Ruiz de Montoya, 1879, II, 8) e “homem ... muito desonesto” (*kuña mēnonde*) (Ruiz de Montoya, 1879, 107).

Mas se o termo “mulher” teve esses desdobramentos, o que ocorreu com o termo “homem” (*kuimba'e*)?

Pesquisado referido verbete, confere-se que foi agregado pelo jesuíta os significados de “valentia”, “coragem”, “conquista” e “capacidade”. Da expressão *che kuimba'e*, por exemplo, que literalmente significava “sou homem”, Montoya fez derivar o significado de “sou homem valente”. De igual modo *kuimba'ehápe* (entre homens) e *kuimba'évo* (assumir-se como homem) foram promovidos pelo jesuíta a um *status* diametralmente oposto ao conferido ao termo *kuña*, passando a significar “varonilmente” e “triunfo” ou “troféu”, respectivamente. O missionário-lingüista chega mesmo a usar o termo *'kuimba'* e “com o significado de virtude cristã, mantendo

assim a lógica da língua latina, na qual *vir/viris* significa “homem, varão constante e reto, homem de distinção”, *virilis/virile* “próprio de homem” e *virtus/virtutis* “virtude”. Assim, nos léxicos de Montoya, “o bom cristão triunfa (*oñemokuimba'évo*) sobre o demônio vencendo-o”, “Jesus nosso Senhor triunfou (*oñemokuimba'évo*) sobre a morte”, os cristãos são admoestados a se tornarem homens (*chañemokuimba'e*)⁵, no sentido de serem pacientes, nas dificuldades (Ruiz de Montoya, 1879, 105)⁶. O termo “homem” se desdobra, deste modo, em “valentia”, “coragem” e “vitória”; “tornar-se homem” é vencer a morte, “ser ressuscitado”.

É interessante ainda observar o caráter inclusivo dos dois termos. *Kuña* qualifica negativamente tanto homens como mulheres, do mesmo modo que *kuimba'e* serve para descrever o lado positivo de ambos os sexos. Cabe lembrar que, no medievo tardio, ainda sobrevivia a teoria de que a mulher, para se tornar cristã e espiritualmente igual ao homem, tinha que alcançar a perfeição varonil⁷.

Vemos que Montoya, sob o imperativo de traduzir o ideário da sua época, acabou falsificando o sentido das palavras. A moral cristã da época orientou sua criatividade e o levou a aparentar, na língua indígena, a “mulher” com o “pecado” e o “homem” com a “virtude”, procedimento que favoreceu a implantação da “nova vida política e humana”. Nesse sentido, interessa vasculhar que imagens do âmbito da linguagem foram transplantados da Europa para a colônia.

5. Verifique-se, no exemplo acima, a flexão verbal de primeira pessoa do plural, *cha*, traduzido que significa “nós inclusivo”, que inclui a segunda pessoa.
6. Não só no âmbito do humano, mas também no das plantas e das coisas o termo *kuimba'e* (homem) é usado pelo jesuíta para expressar qualidades positivas. Assim, uma planta, uma madeira ou uma corda se tornam homens (masculinos) (*oñemokuimba'e*) quando são fortes e aptas para o trabalho.
7. A mesma consistia em evitar a maternidade e resistir aos desejos da sexualidade.

3. A Matriz Européia Dessa Forma de Representação

Embora nascido no Peru, Ruiz de Montoya, como homem de sua época, bebeu das águas do pensamento colonial europeu. No que diz respeito ao “ser homem” e “ser mulher” e aos exemplos aqui comentados, deixam relativamente claro as idéias predominantes no imaginário do conquistador espiritual. Ele projetou sobre os indígenas e sua língua duas imagens, a da “bruxa”, para a mulher, e a do “cavalheiro”, para o homem, o que podemos verificar consultando alguns léxicos que documentaram o pensamento da época.

Entre os dicionários que Montoya pôde ter conhecido, estão os bilíngües de latim e espanhol, de Elio Antonio de Nebrija (1495?), que, nos séculos XVI e XVII, foram usados como modelo para escrever léxicos e gramáticas na língua quechua (Dietrich, 1995, p. 290). No seu *Vocabulario de Romance en Latín*, Nebrija dá preferência às informações sobre o aspecto físico do homem e sua habilidade no manejo das armas, ademais de registrar que a imperícia pode conduzir o homem à criminalidade (Nebrija, 1973, p. 145). O pecado carnal lhe é adjudicado através do adjetivo *mulierosus*, dado a mulheres (Nebrija, 1973, p. 139).

A partir do *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611), de Sebastián de Covarrubias Orozco, pode se dizer que os atributos prediletos na época para o “homem” eram: “valor, prudência e fortaleza”, como nos exemplos a seguir: “Não sereis homens para me enfrentar”, chamando alguém de covarde; “não tenho homem”, significando não tenho quem me favoreça e me dê a mão; “não há homem com homem”, para dizer que reina desentendimento; muitas vezes, o homem leva para casa motivos para chorar, porque onde há mulher ou filhas não se pode confiar completamente na familiaridade (Dietrich, 1995, p. 641).

Ao considerar o termo “mulher”, Covarrubias se limitou a transcrever considerações dos clássi-

cos. Segundo ele, Demócrito afirmou ter escolhido dos males o menor, referindo-se a sua esposa, de ínfima estatura. Platão teria decifrado o hieróglifo da mulher em Atenas (“M.M.M.M.”) escrevendo ao pé das letras “Mulier mala mors mariti”⁸ (a mulher má é a morte do marido). Com São Máximo Covarrubias acorda que “a mulher má é tormento da casa, embaraço do sossego, cativo da vida, dano contínuo, guerra na certa, fera doméstica, disfarçado veneno e mal necessário”. Conforme o mesmo Santo, uma mulher teria testemunhado que suas congêneres eram “muito pobres para dar conselhos, para acarretar danos e desditas poderosíssimas e na fábrica de um engano grandes artífices” (Dietrich, 1995, p. 767).

O *Diccionario de frases de los antiguos clásicos españoles*, do Pe. Juan Mir y Nogueira (1942, p. 658) e o *Diccionario de Autoridades* [1734] (1964, IV, p.168-9, 626-7) trazem exemplos semelhantes. Assim, “é homem” indica a grandeza de uma pessoa; “ser muito homem”, que alguém é esforçado, valoroso, bizarro, “ser pouco homem” é ser covarde, sem qualidade para um ofício ou um cargo. Por outro lado, a mulher é destacada como ser descontrolado, que deve ser sujeitada. Nesse sentido, “mulher da sua casa” se refere à que cuida de sua família com muita exatidão e diligência, “à mulher brava dê-lhe a corda longa” aconselha que se dissimule com prudência o que não se pode remediar rapidamente, aguardando ocasião para repreendê-lo e castigá-lo, “à mulher casada marido lhe basta” prescreve que a boa mulher não deve dar gosto senão a seu homem, “a mulher má pouco aproveita os cuidados” adverte que às que têm má inclinação, por mais diligência que se façam, é dificultoso sacarlhes da situação. Sua periculosidade para o homem foi imortalizada em frases como estas: “faz de um homem o que quer”, “em amores usam nicromâncias e feitiços”, “fizeram com os feiti-

8. É curioso que Platão tenha descifrado um enigma escrito em grego não em grego senão em latim.

ços os mesmos efeitos que com o veneno”, “por parte do diabo fazem grave mal e dano”⁹.

Semelhantemente, autores como Tirso de Molina, Lope de Vega e Calderón de la Barca apresentaram uma mulher coquete, faceira, hipócrita, desleal, adúltera e despojada de qualquer virtude. Considerada física e moralmente mais diabólica que o homem, a mulher era supostamente vítima fácil das tentações. Com sua astúcia demoníaca, ela tentava seduzir e desviar os homens da virtude. Sua suposta cumplicidade com o diabo estava associada à sua luxúria, carnalidade e natural insubordinação, que despertavam medo e temor nos homens. Por essa razão, “seu outro” é a morte, o que pode admirar-se numa gravura anônima, *Miroir de la Vie et la Mort*, na Biblioteca Nacional de Paris, e nos escritos do dominicano John Broomyard, que representa a mulher como uma lápide pintada sobre um cadáver em decomposição. Uma outra gravura, *Vraye femme*, desvela seu vínculo com o diabo, ao representá-la como um monstro de duas cabeças, que é anjo na igreja e diabo em casa. O temor diante da morte e do diabo suscitou perseguição, tortura e silenciamento, que, do século XIV ao XVII, vitimou centenas de milhares de mulheres bruxas, na Europa, alcançando as “novas terras”, na sua fase posterior.

9. O curioso é que em dicionários atuais de espanhol e português permanece idêntico padrão semântico. O termo homem não é registrado pejorativamente a não ser numa frase, para dizer que ele vive licenciosamente, constante nas demais frases como “protetor”, “independente” e valente, no *Diccionario de la lengua española* (1992, p. 789). Por outro lado, a mulher aparece na mesma fonte sobretudo como perdida, de pouca estima, mundana, ramera, pública, de má vida, fatal – no sentido de uma atração amorosa que ela exerce acarretar fim desgraçado a si mesma e aos que são atraídos por ela (p. 1001). O *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, por sua vez, preponderam exemplos da fala e da literatura onde o termo mulher enfatiza o ser mulher como alguém frágil, fútil, superficial, dependente e interesseiro. Para a mulher prostituída constam 20 expressões diferentes (1986, p. 1167-8); o termo homem, ao contrário, aparece repetidas vezes como homem de lei, de bem, de Deus, do mundo, de trabalho, de dons, de ação e apenas uma vez no sentido despectivo, como afeminado (“mulherengo”) (p. 903).

4. *Jasuka*: A Mulher não Reduzida

Gostaria de encerrar esta pequena contribuição, chamando a atenção para a conotação que o termo *kuña* adquiriu entre os indígenas e confrontando a tradução feita pelo missionário com um termo, *Jasuka/Jasukávy*, que ele não chegou a conhecer. Com esse termo, os Guarani conservaram um significado inteiramente distinto ao que Montoya dera à mulher.

Via de regra, às comunidades indígenas atuais, que experimentam uma relação marginal com o cristianismo, lhes é estranha a associação entre “pecado e mulher” e “virtude e homem” feita por Montoya. Nos mitos da queda e nos da salvação, homens e mulheres se revezam no protagonismo tanto do bem como do mal¹⁰. Para esses indígenas, a história bíblica das origens – cuja interpretação está na base do “ser homem” e do “ser mulher” transplantados para as Américas – não desempenha nenhum papel¹¹. A decisão de Eva não poderia ser interpretada pelos indígenas como auto-elevação humana por cima dos limites do seu ser finito nem poderia provocar a ira divina, pois, para os Guarani, ao contrário do desenlace da saga bíblica, Deus não castiga os que alcançam grandeza de coração (*py'a guasu* “saber-doria”), os que conhecem seu tempo-espaço (*arakuaa*), mas os recebe na morada incor-

10. Uma das personagens femininas é “Nossa Avó”, que com seu rejuvenescimento inaugurou a salvação de seu grupo (Cadogan, 1971, p. 65), entre os homens figura Kapitã Chiku, que alcançara a plenitude através de orção e jejum (Cadogan, 1959, p. 143s). Somente quando os indígenas precisam criar neologismos, o termo “mulher” (*kuña*) pode aparecer com significação negativa. Assim, para traduzir a expressão “doenças venêreas” ou “doenças do sexo”, os Mbyá dizem “*teko achy jajopýva'e avakue kuñanguéreve*”, ou seja “doença que os homens adquirem das mulheres” (*Discussões sobre a situação de saúde dos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul*, 1998, p. 16), entenda-se dos homens guarani das mulheres “brancas”.

11. Em muitos léxicos bíblicos modernos a alegação através da qual o tentador “teria iludido” a mulher a desejar ser igual a Deus e como ele conhecer o bem e o mal (Gên. 3:5) ainda é interpretada como “ímpia aspiração”, “o mais blasfemo dos assaltos contra a integridade divina” (Douglas III, 1979, p. 1235).

ruptível, cujos umbrais já foram transpostos por inúmeras mulheres. Por isso, os indígenas sobreviventes à conquista espiritual falam da *Jasuka* como porção da sabedoria divina, uma espécie de “princípio ativo do universo”, cuja representação é uma das principais forças cósmicas, a água, a que em alguns relatos assume a forma de imagens arquetípicas, de mãe universal (a grande avó) ou de árvore da vida. Personificada na mãe, ela aparece nos mitos como uma mulher de cujos seios (*poty*)¹² o criador se alimenta para poder criar o mundo (Cadogan, 1962, p. 47).

Jasuka é explicada não só como fonte de onde se originaram os principais elementos da natureza na história primordial, mas também como interioridade de todos os seres. Vários grupos se filiam à *Jasuka* ao dizer que emergiram do interior da terra, seguindo o curso de uma bela corrente de água. Dela nascem as primeiras sementes de vida e as formas evolutivas, a lagenária e o bambu, plantas das quais evoluiu a humanidade. Nela sobrevivem imagens primordiais de uma natureza em íntima relação com os seres humanos e de uma sociedade igualitária. Ela é um dos nomes sagrados para a mulher e faz parte do nome divino (*itupārera*) de muitas mulheres, ainda hoje. O prestígio de *Jasuka* na sociedade guarani é incomparável com a posição que lhe foi dada ao termo “*kuña*” nas missões. Longe de ser considerada símbolo do mal, *Jasuka* vincula o feminino e a mulher com o sagrado e dota a todos e a tudo de uma profundidade que deve ser cultivada e renovada constantemente.

Por esta compreensão quase esotérica do termo “mulher”, conservada pelos indígenas, e pela semelhança entre o padrão de descrição e de significado, utilizado por Montoya para os termos “homem” e “mulher”, e o utilizado por autores de outros dicionários do século XV ao XVIII, pode-se afirmar que a tradução do missionário dependeu completamente da ideologia

cristã e da cultura que a conquista espiritual quis implantar. Parafraseando Orlandi (1990, p. 88-89), pode-se dizer que a tradução simula aquilo que a língua dos índios não precisava dizer e intervém nela a partir da concepção européia. No que diz respeito à religião e à história das mulheres, os dicionários de Montoya não são definitivamente depósito do que se dizia na sociedade indígena, mas a matriz para o que se devia dizer.

Bibliografia

- CADOGAN, León. Aporte a la etnografía de los Guaraní del amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, 10 (1-2):43-91, 1962.
- _____. Ayvu rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, 5, 1959.
- _____. Yvyra ñe'ëry; fluye del árbol la palabra. Asunción, CEADUC, 1971.
- CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo, Sinodal, 1998, 234p.
- _____. Expresiones del erotismo y de la sexualidad guaraní en la obra lingüística de Antonio Ruiz de Montoya. *Suplemento Antropológico* 33 (2). Asunción, CEADUC, 1998.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611]. Madrid, 1995.
- DE ANDREA; Juan Pedro. *Diccionario Manual Latino-Castellano*. Buenos Aires, Sopena, 1960.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES. Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Madrid, 1734, t. 4. (1964).
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. 21a. ed. Madrid, Real Academia de la Lengua Española, 1992.
- DIETRICH, Wolf. La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya para el estudio comparativo de las lenguas tupí-guaraníes de hoy. *Amerindia* 19/20, 1995 (Actes du Colloque “La ‘découverte’ des langues et écritures d’Amérique”. Paris 7-11 sept. 1993, 287-299.
- DISCUSSÕES SOBRE A SITUAÇÃO DE SAÚDE DOS MBYÁ-GUARANI NO RIO GRANDE DO SUL. Trad. Ivori Garlet. Ministério de Saúde, Coordenação Nacional DST e AIDS, 1998.
- DOUGLAS, J. D. (ed. Org.) *O Novo Dicionário da Bíblia*. 3. ed. São Paulo, Vida Nova, 1979.

12. *Poty* quer dizer “flor” e é o termo sagrado para designar o seio materno.

- DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *Histoire des femmes en Occident*, 3, XVIème-XVIIIème siècle, Plon, 1991.
- HOLANDA FERREIRA. Aurélio Buarque. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª. Ed. 31ª- impressão. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.
- MELIÀ, Bartomeu. *La lengua guaraní del Paraguay: historia, sociedad y literatura*. Madrid, Mafre. 1992. 338p.
- MIR Y NOGUEIRA, Juan. *Diccionario de frase de los antiguos clásicos españoles*. Buenos Aires, Joaquim Gill, 1942.
- NEBRIJA, Antonio. *Vocabulario de Romance en Latín*. Transcripción crítica de la ed. rev. por el autor (Sevilla, 1516), con introducción de Gerald J. Macdonald. Madrid, Castalia, 1973.
- ORLANDI, ENI PULCINELLI. *Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez, Campinas : Editora da Unicamp. 1990.
- RUIZ DE MONTROYA, Antonio. *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en guaraní [1651]*. Lima/Asunción; Centro Amazónico de Anmtropología y Aplicación Práctica/Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch". 1996.
- _____. *Bocabulario de la lengua guarani [1640]*. Leipzig, Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876.
- _____. *Tesoro de la lengua guarani [1639]*. Leipzig, Oficina y Fundería de W. Drugulín, 1876.