

# NÓS (JESUÍTAS) E OS OUTROS (GUARANI): A REDUÇÃO JESUITICA COMO UM POSSÍVEL ESPAÇO DE INTERCULTURALIDADE

Berenice Schelbauer do Prado<sup>49</sup>

## RESUMO

Este trabalho apresenta a parte inicial do levantamento das fontes documentais: Crônicas de Descobertas e Viagens, Documentos Missionários e Literatura Antropológica, que pretende analisar o contexto histórico e sociocultural da presença indígena nas Reduções Jesuíticas do Guairá. Considerando que a pesquisa está, ainda, em sua fase inicial, optou-se por apresentar neste artigo, alguns elementos significativos das práticas culturais dos guarani, presentes na Obra Conquista Espiritual, de autoria do padre jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, publicado em Madri no ano de 1639, para procurar entender o encontro entre duas culturas, totalmente distintas e, de épocas históricas diferentes. Analisam-se as práticas culturais dos indígenas da etnia guarani que viviam na Província do Guairá entre os anos de 1608 e 1630 e far-se-á uma tentativa de descrever como que, determinadas práticas culturais do Tekoha - modo de ser Guarani - como o nimongarai, a poligamia, a couvade e outros ritos são descritos por Montoya na sua obra. É um encontro entre um estrangeiro com o “outro”, o nativo, ambos distanciados em tempos e culturas distintas que transformaram a redução em um espaço singular. Como expectativa, este trabalho almeja aprofundar as questões pontuadas, buscando preencher uma lacuna existente em termos de pesquisa etno-histórica sobre as Reduções Jesuíticas inseridas no contexto da sociedade colonial, durante o período em que a maior parte da região onde hoje se situa, o Estado do Paraná, fazia parte da América Espanhola e, principalmente, dar visibilidade à cultura guarani, na sua permanência e significância histórica.

**Palavras Chave:** Reduções, Práticas Culturais, Guarani

## 1 Enquanto os indígenas não contarem a sua história, ela será sempre a história do colonizador<sup>50</sup>.

A narrativa aqui produzida fará uma incursão pelo mundo Guarani<sup>51</sup>, a partir das fontes existentes privilegiando aquelas existentes no livro Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape e sua relação com o Tekoa, modo de ser guarani, a simbiose entre dois mundos, o encontro entre duas culturas, que consiste em perceber historicidades diferentes, para desconstruir uma relação

---

<sup>49</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Orientador: Prof Dr Arno Alvarez Kern. e-mail: beliz05@yahoo.com.br—berenice.prado@unila.edu.br

<sup>50</sup> Este trocadilho feito com o provérbio africano: “Enquanto os leões não começarem a escrever sua própria história, a história continuará a ser a história dos caçadores”, é uma “provocação” para a discussão que este artigo propõe: uma tentativa de trazer a público o que a narrativa produzida nos séculos XVII, XVIII e XIX não trouxe.

<sup>51</sup> Para construção deste texto sobre etnia existente no Guairá, se privilegiará o elemento Guarani, haja vista o resultado das pesquisas arqueológicas que comprovam que a cultura material ali existente faz parte da cosmologia desse povo (Chmyz, 2008, em entrevista ao diretor do Museu Paranaense durante o Seminário Espanhós e Jesuitas no Guairá-CD room).

historiográfica que, no ato de sua produção e geração, enfatiza apenas uma ação colonizadora. (KERN, 1982, p.47)

Para (MÉLIA 1991, p 10) a história Guarani não pode ser elaborada sem uma referência à história colonial, mesmo que não seja mais que por contraste, e pelos conflitos que com ela teve, porém não se limita a ela.

Os textos jesuíticos produzidos na época colonial nos apresentam as narrativas Guarani que atravessaram os tempos, que sobreviveram ao contato com o não-índio. Elas são evidências da permanência da cultura Guarani. Insistir no discurso de que a cultura Guarani foi destruída com o contato com o europeu é afundar a “canoa do tempo”<sup>52</sup>. Tentar perceber o mundo na perspectiva Guarani é conhecer a sua história, é aprender a riqueza de sua cultura.

Portanto, busca-se evidências das permanências culturais do Guarani no contato com os jesuítas, lembrando que se trata da história de um povo, sem escrita. É possível retratá-la na medida em que se captura das fontes a presença de um sentido de mundo indígena que tem uma historicidade própria.

Assim, procurar-se-á por meio das fontes históricas oriundas dos textos missionários retratar a cultura guarani e suas representações no espaço reducional o estudo de diferentes culturas, diferentes historicidades, no sentido de dar visibilidade e provocar discussões a cujos temas como, as práticas culturais dos guarani, e outros que as sociedades não tem em comum<sup>53</sup>.

## **2 Nós (Os Jesuítas) e os Outros (Indígenas)**

Certeau, (2010) afirma que a cultura no singular impõe sempre a lei de um poder. “A expansão de uma força que unifica colonizando e que nega ao mesmo tempo seu limite e os outros, deve se opor uma resistência. Há uma relação necessária de cada produção cultural com a morte que a limita e com a luta que a defende”. A cultura no plural exige incessantemente uma luta. (CERTEAU, 2010 p. 242).

Nesse sentido, a redução constituiu-se em uma experiência singular que resultou em um encontro plural entre os padres jesuítas e os indígenas que seriam reduzidos e, se dá por volta de 1610 quando o provincial Diogo de Torres enviou os Padres José Cataldino e Simão Masseta

---

<sup>52</sup> De acordo com Freire, (2008) a permanência da cultura Guarani se dá por meio da língua que permanece: “os Guarani só podem se deslocar do tempo presente para o passado porque conservam a canoa do tempo, que é a língua Guarani”. (Freire, 2008 p. 44).

<sup>53</sup> Não há povo sem história ou que possa ser compreendido sem ela. Sua história, como a nossa, é incompreensível fora de sua inserção em um mundo mais amplo (que se tornou limítrofe do globo habitado) e, certamente, no último meio milênio, não pode ser entendida exceto por meio das interseções de diferentes tipos de organização social, cada um modificado por interação com os demais.” (HOBBSBAWM, 2008, p. 186)

à Ciudad Real del Guairá, local de referência para a criação das primeiras reduções na província de mesmo nome<sup>54</sup>. Na cidade colonial de Guairá e em seguida na de Villa Rica exerceram suas funções de sacerdotes entre os espanhóis e retomando a função a que estavam destinados foram ao encontro do indígena para serem convertidos. Partiram navegando pelo rio Paranapanema e nas proximidades da foz do rio Pirapó, fundaram a primeira redução, denominada de Nossa Senhora de Loreto. Sobre a chegada dos padres a essa região Montoya assim a descreve:

Depois de haverem cumprido com a sua missão entre os espanhóis, os padres colocaram a sua mira na conversão dos índios, a quem haviam sido enviados. E, ainda que naquelas regiões houvesse muitas províncias dispostas na aparência para o Evangelho, guiou-os, contudo o céu por um rio chamado Parapê, que quer dizer rio desditoso e sem ventura. Foi de fato desdita para o demônio e dita para o céu, pois naquela província registrou-se pelo batismo um grande tesouro de almas para o céu.

Nessa empresa acompanhou aos padres um vizinho de Guairá a título de "linguaraz" ou seja intérprete, como homem desejoso de fazer o bem. Navegaram eles por esse rio acima dez ou onze dias, estando suas margens despovoadas de todo, mas, por fim, deram num "pueblo" situado à beira do mesmo rio, sendo que por um lado o cercava um grande arroio, de nome Pírapó. Nele viviam cerca de 200 índios, que recepcionaram com muito amor os padres. Ali levantaram estes o estandarte da cruz, construíram uma pequena choça para servir de igreja e lhe deram por título o de Nossa Senhora de Loreto. Lá fizeram alto por alguns dias.

Tidos, porém, informes sobre a existência de gente ao longo daqueles rios, juntos partiram os dois padres com o seu companheiro. Era para que essa gente, como foi dito em passo anterior, que vivia esparramada em lugarejos, se reunisse em povoações grandes. Acharam 25 aldeiazinhas e também algumas povoações com um número razoável de pessoas. (MONTROYA, 1985, p. 38).

Estabelecido em Loreto, Montoya e os outros dois padres, faziam incursões pelos sertões do Guairá em busca de indígenas para a conversão. Em relação à Redução de Santo Inácio, não fica claro no texto, como se deu a sua criação. Montoya apenas relata que: “desceu [...] à redução que havíamos chamado de Santo Inácio e que se achava a cargo do Pe. Simão Masseta”. É provável que a região onde foram encontradas as 25 aldeiazinhas se transformou na Redução de Santo Inácio, pois ao longo do texto, percebe-se nos vários relatos, certa uniformidade para a criação das reduções: incursão, contato, estabelecimento da redução e

---

<sup>54</sup>O território do Guairá, que compreendia quase todo o Paraná, foi local de trânsito de portugueses e espanhóis que iam e vinham de Assunção em direção às vilas do litoral brasileiro e palco de guerras variadas e constantes. (WACHOWICZ, 1950, p 15)

nominação. Essa uniformidade da ação missionária é percebida na criação da redução de São Francisco Xavier<sup>55</sup> e na incursão por terras da Província de Tayati e Taioba.

Ao justificar, perante o Rei, sua presença na Espanha, Montoya descreve o resultado do trabalho missionário desenvolvido nas reduções do Guairá:

Porque, ainda que aqueles índios que viviam de acordo com seus costumes antigos em serras, campos, selvas e povoados, dos quais cada um contava de cinco a seis casas, já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho. (MONTROYA, 1985, p. 20)

Montoya viveu na região do Guairá por aproximadamente um quarto de século e se justifica perante o rei dizendo que, os anos em que ficou no “deserto e na solidão” fez dele um “homem quase rústico e alheio à cortesia da linguagem”.

Nos oitenta capítulos que compõe a obra original de 1639, Montoya sintetiza a sua estada no sul da América espanhola e dedica grande parte dele a descrever o processo de conversão dos guarani. Esse processo se dá justamente no sentido de obter uma cultura singular, cujo pertencimento era a Coroa Espanhola e a Igreja Católica, pois o Tekoha, no imaginário da igreja era pagão e repleto de heresias e era sobre esse modo de ser, fora do modelo cristão, europeizante e civilizado, onde o evangelho precisava ser pregado, resultando em um duelo entre “bestas” e “santos” que precisava ser convertido em uma “Cidade de Deus”, do ponto de vista do escritor e sob o referendo da Igreja<sup>56</sup>.

Antagonismos como: inferno e o paraíso, pecado e absolvição, bestas-feras e ovelhas mansas, pecado e virtude, permeiam o texto num constante ir e vir entre o universo jesuíta e o guarani. É uma narrativa mesclada de ficção e de fatos ocorridos, como assim o comprovam pesquisas arqueológicas, históricas e antropológicas.

O tempo de Montoya é o tempo da Igreja, alicerçada na Contra Reforma, um tempo impreciso e ritmado pelas horas canônicas.

Enfatizava que à Companhia de Jesus coube levar o Evangelho ao gentio, para retirá-los dos costumes que entendia como pagãos como a poligamia, a antropofagia e o xamanismo e transportá-los para o modelo Cristão. E para que esse intento tivesse êxito era necessário

---

<sup>55</sup> “Entraram em terras de gentios, dando a estes aviso de nossos desejos e da determinação de entrarmos em seu território, para anunciar-lhes o Evangelho. [...] Demos ali princípio a uma redução, que chamamos São Francisco Xavier. Alcançou ela em questão de poucos meses 1.500 vizinhos.” (Montoya, 1985 p. 83-84)

<sup>56</sup> Ao aprovar a publicação dos escritos de Montoya, em 1639, o Arcebispo Dom Lorenzo de Mendoza enfatiza que os mesmos são importantes, pois além de não conter nada que desabone a santa fé e os bons costumes da igreja, Deus perseverou o trabalho dos jesuítas, na domesticação, redução e conversão naquelas províncias de muitos bárbaros gentios, fundando primitivas igrejas que o lobo do inferno queria destruir, juntando as feras humanas tentadas a comer-se umas às outras. (Montoya, 1639).

ganhar terra e almas para o céu e, para isso, precisaria a conversão do gentio. Essa convicção arraigada e a exposição de sua própria vida, ao perigo, revelam a obstinação dos jesuítas pela conversão do “outro”.

O contato entre os jesuítas e as lideranças indígenas não foi um contato homogêneo e amistoso. Há no relato de Montoya, um misto de alianças e conflitos, sobretudo quando esse contato se dava com os pajés.

Em algumas partes relata que durante sua peregrinação eram os próprios indígenas que pediam para serem aldeados.

Em relação à cultura indígena, Montoya, assim se manifesta:

Nunca tiveram eles ídolos embora o demônio já lhes estava impondo a idéia de venerarem os ossos de alguns índios, que em vida haviam sido magos famosos. Nunca fizeram sacrifícios ao verdadeiro Deus, nem disso tiveram mais do que um simples conhecimento. [...] 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. (MONTROYA, 1985, p.52-53).

O rito do nascimento, do batismo, da antropofagia e da poligamia é assim relatado:

O homem dando à luz qualquer uma de suas mulheres jejuava com grande rigor por quinze dias. Fazia-o sem comer carne e, ainda que a caça aparecesse à sua frente, não a matava. Guardava todo esse tempo um recolhimento e uma clausura muito grandes porque disso dependia a saúde e a criação do bebê. Usam eles uma espécie de batismo ou modo de por-lhe o nome. Ao cativo colhido em guerra engordam-no, dando-lhe liberdade quanto a comidas e mulheres, que escolhe a seu gosto. Já estando gordo, matam-no com muita solenidade. Todos tocam com a mão nesse corpo morto ou, dando-lhe alguma batida com um pau, dá-se cada qual a si o seu nome. Pela comarca repartem porções desse corpo. Cada pedaço vem a cozinhar-se em muita água. Fazem disso uma papa ou mingau. As mulheres dão a seus filhinhos de peito um pouquinho dessa massa, e comum isso lhe põem o nome. Trata-se de uma festa muito especial para os guaranis, que eles fazem com muitas cerimônias.

Conhecemos a alguns caciques, que possuíam até 15, 20 e 30 mulheres. (MONTROYA, 1985, p.50)

Sobre o uso das ervas medicinais e do xamanismo escreve o jesuíta:

Usam os índios muitos remédios e ervas (medicinais), que lá a natureza tem produzido. A pedra de São Paulo é de ajuda comprovada; são-no também os alhos esmagados ingeridos o remédio como bebida, a pedra bezoar e outras ervas (medicinais). Mas, mais caseiro é o fogo, queimando-se com uma faca em brasa a parte ferida pulverizada com enxofre. É conhecido este remédio e, acudindo-se a tempo, gente picada por tais cobras está fora de perigo. Os fígados da víbora, sendo ingeridos com alimento, usam-nos como remédio.

- As superstições dos feiticeiros baseiam-se em adivinhações por meio dos cantos das aves: do que inventaram a não poucas fábulas relativas a medicar e isto com embustes, chupando, por exemplo, ao enfermo as partes lesadas e tirando o feiticeiro da boca objetos que nela leva ocultos ou escondidos, e mostrando que ele, com sua virtude, lhe tinha tirado aquilo que lhe causava

a doença, assim como uma espinha de peixe, um carvão ou coisa semelhante. [...] às vezes enterram sapos atravessados com alguma espinha de peixe: com o que se vai enfraquecendo aquele que querem matar e este, sem outro acidente, morre. (MONTROYA, 1985, p.25 e 54)

Com exceção da poligamia, da antropofagia e do xamanismo, os outros ritos, como a couvade e o batismo, não são mais descritos.

O rito de passagem<sup>57</sup> da menina indígena para a fase adulta e assim descrito na publicação de 1639:

Al primer menstruo mugeril en empeçando ponen a la moça que lo padece en su hamaca o red y alli la cosen al modo que se amortaja el cadauer, dexando solamente por donde pueda respirar danle a comer muy poco, y dura este trabajo dos, y tres, días, esos pasados la entregan a una muger muy trabajadora, y recia, la qual la exercita en trabajar en la casa en cosas de peso, trabajo, y cansancio, en que la éxercita muy bien. El fin de aquello es que se haga trabajadora, y no fea delicada, anda suzia, y afanada estos dias, que comúnmente son ocho, aquí conocen si ha de ser muger de valor, y de trabajo. Passado esto se cortan el cabello al modo que a nosotros, vistenla, y arreanla con lo mejor que tienen, que son cuentas açules, y otros dixes y ya entonces puede conocer varón; (MONTROYA 1639. p 14)

Em relação à Poligamia, Montoya relata que esta questão foi tratada com certo cuidado para não afugentar os indígenas da igreja, ficando quase dois anos sem citar o sexto mandamento. São várias as passagens no texto que descrevem o embate entre os jesuítas e as lideranças como no caso do cacique batizado Miguel Artiguaye que fazia um enfrentamento acirrado à proposta monogâmica defendida pelos padres em detrimento da cultura de seus antepassados indígenas.

Diz Miguel Artiguaye, no seu manifesto conclamando os seus pares:

Vós não sois sacerdotes enviados de Deus para nosso remédio (e bem)! Sois, pelo contrário, demônios do inferno, mandados de seu príncipe para a nossa perdição! Que espécie de doutrina é essa que nos trouxestes? Quando o descanso (e paz) e o contentamento? Nossos maiores viveram com liberdade, tendo para seu bem muitas mulheres que queriam, sem que ninguém nisso os estorvasse, com as quais viveram e passaram os seus dias com alegria. Vós, no entanto, quereis destruir as suas tradições e impor-nos uma carga tão pesada, como é a de atar-nos com uma mulher. Já não se pode agüentar a liberdade dos que, em nossas próprias terras, querem levar-nos a viver segundo sua ruim maneira de vida! Irmãos e filhos meus, já não mais é tempo de sofrermos tantos males e calamidades, como nos vêm através dos que chamamos padres. Encerram-nos eles numa casa – dir-se-ia igreja – e ali nos falam e dizem o contrário do que fizeram e nos ensinaram os nossos antepassados. Tiveram eles muitas mulheres, sendo que estes (padres) nô-las tiram e querem que apenas nos contentemos com uma. Isto não nos fica bem. Busquemos, pois o remédio de tais males! (MONTROYA, 1985 p. 64-65)

---

<sup>57</sup> Esta parte não está contemplada na edição brasileira de 1985. Para manter a originalidade do texto, optou-se por não traduzi-lo, adequando somente algumas letras do espanhol arcaico para melhor compreensão do leitor. As demais letras permanecem inalteradas para não descaracterizar a narrativa.

Montoya tem ajuda de outro cacique, Roque Maracanã, para despersuadir Miguel Artiguye, que acaba arrependido, aos olhos externos, mas na sua vida privada manteve a poligamia.

Ao descrever as práticas antropofágicas no Guairá, Montoya afirma ter comido carne humana, mas que pensava tratar-se de carne de caça<sup>58</sup>. Segundo o autor, os jesuítas não foram alvo da antropofagia, ao contrário, os índios evitaram comê-los, reservando esse destino aos neófitos. A intenção havia somente entre alguns pajés, como Guirabera, a quem Montoya nomina de “ignorante e “louco”: “Quem mais ardia em furor e desejo de devorar-me, era um mago chamado Guirabera. Fez-se chamar de Deus e, através de suas mentiras, ele se havia apoderado daquela gente. Era carne humana sua comida ordinária.” (MONTROYA, 1985, p. 137).

O embate entre o demônio, representado pelos pajés e, o Deus cristão, representado pelos jesuítas, teve várias passagens na obra de Montoya.

Em seu contato com Tayoba, este lhe narra que os pajés haviam descritos os jesuítas, também, como canibais: “Afirmam eles que sois diferentes dos homens, que vindes a ser monstros, que tendes chifres na cabeça, e que vossa crueldade é tamanha, que vosso sustento comum importe em carne humana. (MONTROYA, 2005, p. 115).

Em relação à Taubici, a adjetivação a ele dada é de: “um grande cacique, mago, feiticeiro e familiar do demônio”.

Chegamos a uma aldeia ou povo cujo chefe era um grande cacique. além de mago feiticeiro e, familiar do demônio. Chamava-se Taubici: o que quer dizer diabos em fila ou, fileira de demônios. Ele era muito cruel e, a partir de qualquer motivo de queixa, fazia matar a índios por mero capricho. [...] Quando ele queria falar com o demônio mandava que todos saíssem de sua casa e não ficassem em volta a não ser que a muitos passos de distância. Ficavam, no entanto, em sua companhia quatro das mancebas mais queridas. Ordenava descobrir alguma parte do telhado de sua casa e era lá por onde houvesse de entrar o mau espírito. Sobrevinham então a esse miserável determinados desmaios e as mulheres o ajudavam segurando-lhe os braços e a cabeça ao passo que ele, fazia trejeitos e meneios, ferozes. Com tais ações e embustes feitos, publicava ele depois não poucas mentiras relativas a coisas futuras, de que às vezes se seguiam efeitos [...]. (MONTROYA, 1985 p. 48-49).

Entre todas as lideranças que aparecem na obra de Montoya, Taubici, foi o mais aguerrido e resistente à conversão e, o que mais se utilizou dos ritos cristãos em benefício próprio, mas acabou morto por um “castigo de Deus”, por haver feito “burla e chacota” dos jesuítas, vencendo nesse embate o Evangelho.

---

<sup>58</sup> Diz Montoya: acharam os nossos índios amigos umas grandes panelas de carne cozida com milho, da qual me trouxeram um prato, pedindo-me que comesse. Comi daquilo, pensando tratar-se de carne de caça. Pouco a pouco, porém, tiraram das panelas a cabeça, os pés e as mãos cozinhados daquele menino, que me tinham aprisionado. (MONTROYA, 2005, p.118-119)

A tentativa de convencimento de Taubici junto aos demais indígenas, para a expulsão dos jesuítas, revela a não passividade das lideranças indígenas em aceitar a conquista espiritual.

### **3. Algumas Considerações**

Pode-se dizer parafraseando Todorov, que o encontro de Montoya com os indígenas foi um “encontro humano e não há razão para surpresa se os especialistas da comunicação levam a melhor” (TODOROV, 2010 p. 138.).

Mesmo assim, é perceptível nas narrativas de Montoya o encontro entre duas culturas, totalmente distintas, e o estranhamento do autor para com a cultura do “outro”. Não fazia parte do seu “olhar estrangeiro” “colocar-se” no lugar do guarani para tentar se entender a complexidade que determinados elementos, significativos para a cultura daquela etnia, não o era, para a cultura do padre jesuíta.

Mas, mesmo que a Conquista Espiritual seja uma obra escrita sob o olhar da Igreja Católica Apostólica Romana e auspícios da Coroa Espanhola e, como representante daquela, a Companhia de Jesus, Instituição que procurava seguir “rigorosamente” ou na medida do possível, o Currículo da Ratio Studiorum, é possível perceber uma visibilidade às práticas culturais milenares, que permanecem até hoje, mesmo que essa não fosse a intenção de Montoya.

O autor narra elementos significativos da cultura indígena (algumas não aparecem na tradução para o português, nem na edição espanhola de 1892) e para isso se apropria da memória oral dos indígenas e a transforma em uma memória escrita.

No contexto da pesquisa histórica e antropológica, penso que a obra de Montoya deve ser analisada em um contexto menos fatalista (opressor e oprimido, colonizador e colonizado), menos “jesuítico”, mas no sentido de um possível sincretismo religioso e das transformações e permanências que as relações, presente e passado, nos possibilitam e, perceber a experiência reducional enquanto processo que colocou em comunicação povos e práticas culturais, estabelecendo inter-relações que provocaram mudanças e permanências na sociedade colonial.

Atualmente temos uma tendência à homogeneização das culturas e, essa homogeneização, faz desaparecer elementos significativos da diversidade cultural como, por exemplo, as línguas indígenas. Afinal, elas são a “canoa do tempo” e como tal, professadas pelos remanescentes dos povos indígenas, como os guarani.

## REFERÊNCIAS

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

FREIRE, José R. Bessa. *Cinco idéias equivocadas sobre o índio*. Manaus: Cenesch, 2000 (Série Conferências, Estudos e Palestras, n. 1).

GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário* IN *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História*. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HOBBSAWM, Eric *Sobre a História*. 2008, p. 186.

KERN, Arno Alvarez. JACKSON, Robert. *Missões Ibéricas e Coloniais: da Califórnia ao Prata*. Porto Alegre: Palier, 2006.

KERN, Arno A. *Missões: Uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia Histórica Missioneira*. Coleção Arqueologia, Porto Alegre, EDIPUCRS, nº 6, 1998.

MARTINS, Romário. *História do Paraná*. Curitiba Editora Guaira 1939

MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní Conquistado y Reduzido: ensayos de etnohistoria*. 3ª Ed. Asunción: CEADUC, 1993.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual feita pelos religiosos a Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Trad. Arnaldo Bruxel e apres. e notas Arthur Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

\_\_\_\_\_. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid, 1639. Disponível em [www.brasiliana.usp.br](http://www.brasiliana.usp.br) Consulta em 08/10/2013.

PARELLADA, Claudia Inês. *Villa Rica del Espiritu Santo: ruínas de uma cidade colonial espanhola no interior do Paraná*. Arquivos do Museu Paranaense, nova série arqueologia, n.8, 58 p., 1993.

TEODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América. A questão do outro*. São Paulo. São Paulo: Martins Fontes, 2005

WACHOWICZ, Ruy Christovam. *História do Paraná*. Curitiba, Gráfica Vicentina, 1988.