

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**ENTRE A GRAÇA E A AMEAÇA – UM ESTUDO DAS  
REPRESENTAÇÕES DE DEUS NAS CARTAS ANUAS DA  
PROVÍNCIA JESUÍTICA DO PARAGUAI (1609 – 1637)**

ANTONIO DARI RAMOS

ORIENTADORA: PROF<sup>A</sup>. DOUTORA ELIANE CRISTINA DECKMANN FLECK

São Leopoldo/RS, 2001.

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

ANTONIO DARI RAMOS

**ENTRE A GRAÇA E A AMEAÇA – UM ESTUDO DAS  
REPRESENTAÇÕES DE DEUS NAS CARTAS ANUAS DA  
PROVÍNCIA JESUÍTICA DO PARAGUAI (1609 – 1637)**

DISSERTAÇÃO APRESENTADA COMO REQUISITO PARCIAL À  
OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE.  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA,  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS,  
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS.

ORIENTADORA:  
PROF<sup>A</sup>. DOUTORA ELIANE CRISTINA DECKMANN FLECK

SÃO LEOPOLDO/RS, 2001.

ANTONIO DARI RAMOS

**ENTRE A GRAÇA E A AMEAÇA – UM ESTUDO DAS  
REPRESENTAÇÕES DE DEUS NAS CARTAS ANUAS DA  
PROVÍNCIA JESUÍTICA DO PARAGUAI (1609 – 1637)**

DISSERTAÇÃO APROVADA COMO REQUISITO PARCIAL PARA A  
OBTENÇÃO DE GRAU DE MESTRE DO PROGRAMA DE PÓS-  
GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS,  
DA UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS, PELA BANCA  
EXAMINADORA FORMADA PELOS PROFESSORES:

ORIENTADORA:

PROF.<sup>A</sup>. DOUTORA ELIANE CRISTINA DECKMANN FLECK  
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS,  
SÃO LEOPOLDO/RS

PROF. DOUTOR LÉO ZENO KONZEN  
UNIVERSIDADE REGIONAL INTEGRADA DO ALTO URUGUAI  
E DAS MISSÕES, SANTO ÂNGELO/RS

PROF.<sup>A</sup>. DOUTORA MARIA CRISTINA BOHN MARTINS  
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS,  
SÃO LEOPOLDO/RS

SÃO LEOPOLDO/RS, 2001

## **DEDICATÓRIA**

Aos meus familiares, especialmente minha esposa Marisa e meu filho Daniel, pelo entendimento da dedicação quase que exclusiva a este estudo.

## **AGRADECIMENTOS**

À orientadora Professora Doutora Eliane Deckmann Fleck, pela boa orientação e paciente acolhida de minhas idéias; à Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus de Santo Ângelo, pelo incentivo; à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), por ter me acolhido em seu Programa de Pós-Graduação em História; à Secretaria do PPGH, na pessoa da Janaína, pelos lembretes e dicas; ao Instituto Anchieta de Pesquisa (IAP), pela cedência de materiais para pesquisa; ao Centro de Cultura Missioneira (CCM) e ao Instituto Missionero de Teologia (IMT), pelo empréstimo de materiais para pesquisa e pela docilidade da acolhida; aos professores doutores Marcos J. Tramontini, Beatriz Franzen, Ieda Gutfreind; Maria Cristina B. Martins e Paula Caleffi, pelas aulas ministradas em Santo Ângelo; ao Coordenador de Pós-Graduação em História da Unisinos, Dr. Arthur B. Rambo, pela confiança; ao Chefe do Departamento de Ciências Humanas e Sociais da URI, Prof. Ms. Cênio B. Weyh, pela amizade e incentivo e ao Ir. Bruno Klein, pela correção final do texto.

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar a prática missionária jesuítica, privilegiando o estudo das representações de Deus, através das recorrências de duas imagens nas Cartas Ânuaas, a de benevolente e de castigador, com o fim de subsidiar a discussão sobre o medo desencadeado pelas ameaças de castigos físicos e divinos, enquanto um dos instrumentos utilizados na civilização e cristianização dos Guarani. O recorte espaço-temporal tomado são as reduções da Província Jesuítica do Paraguai, Frentes Missionárias do Paraná, Uruguai, Paraguai e Tape, no período fundacional, de 1609 a 1637. A análise do discurso jesuítico possibilitou reconhecer a inseparabilidade das imagens de um Deus ao mesmo tempo benevolente e castigador, próprias do ideal católico salvacionista do período.

## SUMÁRIO

RESUMO.....	vii
INTRODUÇÃO.....	1
1 - ELEMENTOS PARA COMPREENDER O IMAGINÁRIO EUROPEU DOS SÉCULOS XVI E XVII.....	18
2 - TEOLOGIA RENASCENTISTA TRIDENTINA CATÓLICA.....	39
3 - CIVILIZANDO E CRISTIANIZANDO O GUARANI.....	59
4 - UM DEUS BENEVOLENTE E CASTIGADOR NO PARAGUAI – O MEDO SUSCITADO PELOS CASTIGOS.....	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	176
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	184



## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo analisar a prática missionária jesuítica, privilegiando o estudo das representações de Deus, através das recorrências de duas imagens nas Cartas Ânua<sup>1</sup>, a de benevolente e de castigador, com o fim de subsidiar a discussão sobre o medo desencadeado pelas ameaças de castigos físicos e divinos, enquanto um dos instrumentos utilizados na civilização e cristianização dos Guarani. O recorte espaço-temporal tomado são as reduções da Província Jesuítica do Paraguai<sup>2</sup>, Frentes Missionárias do Paraná, Uruguai, Paraguai e Tape<sup>3</sup>, no período fundacional,

---

<sup>1</sup> Cartas Ânua eram correspondências escritas pelos padres em missão ao Conselho Provincial e deste ao Superior Geral da Companhia de Jesus, em Roma, as quais tinham a função de relatar resumidamente os acontecimentos mais importantes do ano, colocando também dúvidas, dificuldades e necessidades a serem respondidas.

<sup>2</sup> Os primeiros jesuítas chegaram à América em 1549, acompanhando o primeiro Governador - Geral do Brasil, Tomé de Souza. A América Espanhola somente recebeu jesuítas após a aprovação pelo Conselho das Índias, acontecido em 1588. A Província Jesuítica do Paraguai, reunindo as regiões do Rio da Prata, Tucumã e Chile, foi fundada em 1601, após desmembramento da Província do Peru. Em 1609 e 1610, o primeiro Provincial, Padre Diego de Torres Bollo, definiu as diretrizes para a nova província.

<sup>3</sup> Ítala Becker situa espaço-temporalmente as frentes missionárias: a frente Missionária do Uruguai abrangia as margens do Rio Uruguai. Na margem ocidental, as reduções ocupavam parte das atuais províncias argentinas de Corrientes e Misiones, delimitadas pelos rios Uruguai a leste e Paraná a oeste. Na margem oriental, localizavam-se no que hoje corresponde ao Estado do Rio Grande do Sul, entre os rios Ibicuí, Piratini e Ijuí. Compreendiam, na época em estudo (1609 – 1637), as reduções de San Ignacio Mini (fundada em 1611 no Guairá e transferida em 1631), Nuestra Señora del Loreto (fundada no Guairá em 1611 e transferida em 1631), Concepción (1619), Santa María la Mayor (Fundada em 1619 no Alto Paraná e transferida em 1633), Yapeyú (1626), Nuestra Señora de la Candelaria (fundada na margem esquerda do Uruguai em 1616-1627 e transferida em 1637), La Cruz (1628), San Javier (1629), San Carlos del Caapí (fundada em 1631 na margem esquerda), Santo Tomás (fundada na margem esquerda em 1632), San Nicolás (1626), Candelária del Piratini (fundada na margem esquerda em 1626-1627, transferida em 1637 para a margem direita), Todos los Santos del Caaró (1628), San Carlos Borromeu (1637), Apóstoles (1631 ou 1633), San Miguel Arcanjo (1632); A Frente Missionária do Tape ocupava as bacias do Alto Rio Ibicuí e Jacuí, no território onde

1609 a 1637.<sup>4</sup>

Uma vez que nossa análise se concentrará na experiência reducional, convém que explicitemos o que entendemos por redução. Utilizaremos, inicialmente, o conceito formulado pelo Padre Antonio Ruiz de Montoya, o qual servirá de base para os estudos posteriores a respeito:

*Llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, entre tres, cuatro o seis casas solas, separadas a legua, dos, tres y más unos dos otros, los redujo la diligencia de los Padres, a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón com que se vistan, porque comunmente vivían en desnudez, aún sin cubrir lo que la naturaleza ocultó.*<sup>5</sup>

Na mesma linha de pensamento, Branislava Susnik percebe que a redução buscava “*reunir el gentio en pueblos grandes y reeducarlo a través de la vida comunitária en la nueva realidad de la civilización cristiana*”.<sup>6</sup>

De opinião semelhante é Bartomeu Meliá, para quem a redução é um espaço cultural criado com a finalidade de inserir o indígena no modo cristão

---

atualmente é o Rio Grande do Sul. Na época em estudo existiam as seguintes reduções: Nuestra Señora de la Candelaria (1626 – com o mesmo nome surge em 1628 nova redução na Frente Missionária do Uruguay, a qual é transferida para a margem ocidental do Uruguay em 1637), Santo Tomás ou Santo Tomé (1632), San José (1632). San Miguel (1632), San Cosme e Damián (1632), Santa Tereza (1632), Santa Ana (1633), San Joaquin (1633), Jesús María (1633), San Cristóbal (1634); O território da Frente Missionária do Paraguay corresponderia à porção de terra entre as margens oriental do Rio Paraguay e a margem ocidental do Rio Paraná. Seus limites seriam, então, ao norte o Rio Icará e o Rio Jejuiguaçu, ao sul o Rio Paraná inferior até a confluência do Rio Paraguay. Na época de estudo, eram as seguintes as reduções nesta frente missionária: San Ignacio Guaçu (1609), Nuestra Señora de la Encarnación del Itapua (1615), Guarambaré (1614 ou 1615), Nuestra Señora de la Natividad del Acaray (1618 ou 1619). (BECKER, Ítala I. B. Lideranças indígenas no começo das Reduções Jesuíticas da Província do Paraguai. In: **Pesquisas**, Antropologia, n.º 47, São Leopoldo: IAP, 1992. p. 12).

<sup>4</sup> O recorte temporal não é arbitrário, porém, optou-se por ele, pois o período de interesse era o inaugural. Para defini-lo, o critério utilizado foi a época da fundação das reduções nas frentes missionárias expostas até a invasão bandeirante. Entretanto, este recorte temporal, por sua brevidade, não permite formular uma teoria sobre todo o processo de expansão das três frentes missionárias em questão, não constituindo, portanto, pretensão de universalização das categorias utilizadas.

<sup>5</sup> MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Uruguai e Tape**. Estudio preliminar y notas del Dr. J. A. Maeder. Rosario, 1985 (Original de 1639). p. 58.

<sup>6</sup> SUSNIK, Branislava. **Los aborígenes de Paraguay II. Etnohistoria de los Guaraníes – época colonial**. Asuncion, Paraguay: Museo Etnografico Andres Barbero, 1979-1980. p. 108.

ocidental. Ao mesmo tempo que é empresa religiosa, a redução é uma realização sociocultural. Por se constituir num projeto global, afetava praticamente a totalidade da cultura Guarani – habitação, atividades de subsistência, sistema de parentesco, organização social, formas de governo.<sup>7</sup>

Em se tratando da implantação do projeto reducional na Província Jesuítica do Paraguai, cabe observar que o mesmo é fruto da política indigenista de Hernandarias e sua preocupação com a integração socioeconômica dos Guarani no mundo colonial espanhol.

*Hernandarias veía la solución provincial e indigenista en el separatismo residencial de los Guaraníes a través de los 'táva-publos' que el nuevo orden 'cristiano' que ofreciera al Guaraní la necesaria protección y el suficiente adoctrinamiento religioso, pero el 'táva' a la vez constituiría una poderosa célula económica de la provincia. En el mismo sentido Hernandarias favorecía la política pacificadora mediante las 'reducciones de los indios', llamando para tal fin a los jesuitas en vista de la escasez de los curas doctrineros en la provincia.<sup>8</sup>*

Deve-se, no entanto, chamar a atenção que nem o termo, nem o processo de redução é invenção dos jesuítas. Cronologicamente falando, tem-se um longo processo até a instalação das reduções na Província Jesuítica do Paraguay. Em 1503, já havia instruções reais (decretos assinados em Alcalá de Henares) enviadas aos governadores e oficiais da América espanhola para a formação de reduções ou povoados. Em 1512, as Leis de Burgos estabeleciam as reduções como método fundamental de colonização. Semelhante insistência havia em 1516, nas instruções entregues aos padres Jerônimos. Em 1519, o padre Bartolomeu de las Casas consegue aprovação real para a fundação de “povoados de índios livres”. Em 1536, o bispo do México Frei João de Zumárraga insiste na necessidade de concentrar índios em povoados para evangelizá-los. Em 1531, o bispo Vasco de Quiroga lança suas idéias reducionistas em carta ao Conselho das Índias. Em 1537-1539, las Casas tem êxito na primeira missão, Verapaz. Nesse período outras

---

<sup>7</sup> MELIÁ, Bartolomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**. Asunción, Paraguay: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986. p. 98-118.

<sup>8</sup> SUSNIK, Branislava. **Los aborígenes de Paraguay II. Etnohistoria de los Guaraníes** –

experiências foram feitas em várias partes do território americano. Em 1570, Francisco de Toledo, vice-rei do Peru, apóia a política de redução dos indígenas, com a fundação de Santiago (Lima).

Já, na região costeira do Atlântico sul, a idéia de reduzir os índios Guarani data de 1538, na qual os freis Bernardo de Armenta e Alonso Lebrón chegam à ilha de Santa Catarina e entram em contato com os indígenas do lugar. A partir de 1575, com a chegada de Luís Bolaños e Alonso de San Buenaventura no Paraguai, inicia-se a evangelização dos Guarani de forma sistemática e estável. As primeiras reduções Guarani datam de 1580. A partir de 1609, com os jesuítas, a pedido do governador Hernando Arias de Saavedra (Hernandarias), tem-se a fundação de várias reduções no Paraguai, sem a presença de encomendeiros espanhóis. Igualmente se desligam da encomienda particular a partir desta data as franciscanas, porém, não o conseguem as jesuíticas Santa Maria da Fé, Santo Inácio Guaçu e Santiago.<sup>9</sup>

A produção historiográfica existente sobre o período fundacional das reduções jesuítico-guaranis na Província do Paraguai é vasta e apresenta enfoques múltiplos. A maioria, no entanto, segue uma linha basicamente factual e política, como pode ser observado, dentre outras, nas obras de Pablo Pastells, Pablo Hernández e Guillermo Furlong. Pablo Pastells, em “Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, según los documentos originales del Archivo General de Indias” (1912), recolhe inúmeros documentos relativos à antiga Província Jesuítica do Paraguai. Pablo Hernández, no livro “Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús” (s.d.), apesar de demasiadamente apologético aos jesuítas, traz também inúmeros documentos sobre o processo missional. Guillermo Furlong, em “Misiones y sus pueblos de guaraníes” (1962), apresenta inúmeros dados

---

**epoca colonial.** Asuncion, Paraguay: Museo Etnografico Andres Barbero, 1979-1980. p. 62.

<sup>9</sup> ESTRAGÓ, Margarida Durán. *As reduções*. In DUSSEL, Enrique. Op. cit., 1992, p. 514 – 523. Uma vez que os indígenas reduzidos eram encomendados diretamente à Coroa, este foi o principal motivo das desavenças entre os colonos espanhóis e os missionários. Os colonos viam nos jesuítas um entrave para a exploração da mão-de-obra indígena.

sobre as reduções. É talvez uma das obras mais completas em termos de informações sobre as missões.

Numa abordagem social e cultural sobre os Guarani, destacamos os estudos de León Cadogan, Egon Schaden, Branislava Susnik e Bartomeu Meliá. De Cadogan, destacamos, dentre sua extensa produção, “Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá” (1992), obra que apresenta inúmeros cantos sagrados dos Mbyá-Guarani atuais, com aprofundada discussão. De Schaden, ressaltamos “Aspectos fundamentais da cultura guaraní” (1974), que traz um completo apanhado da cultura guarani e que nos serviu para estabelecermos comparações com os dados apresentados pela documentação analisada. Do abundante trabalho de Branislava Susnik, enfatizamos “Los aborígenes del Paraguay. II. Etnohistória de los Guaraníes. Época colonial” (1979), que trata dos hábitos, costumes, crenças dos Guarani. De Meliá, chamamos a atenção para sua também abundante produção na linha da etnologia, em especial os estudos realizados sobre a linguagem, os sonhos, a religiosidade guarani. Destacamos “El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria” (1986).

Nos últimos anos inúmeros trabalhos acadêmicos têm se debruçado sobre o estudo da cultura guarani. Destacamos os trabalhos realizados no Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS, em especial as teses de doutorado de Antônio Brand (“O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá-Guarani: os difíceis caminhos da palavra” [1997]), de Maria Cristina Bohn Martins (“A festa Guarani nas reduções: perdas, permanências e recriações” [1999]) e de Eliane Cristina Deckmann Fleck (“Sentir, adoecer e morrer – sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII” [1999]) e as dissertações de mestrado de Beatriz dos Santos Landa (“A mulher Guarani: atividades e cultura material” [1985]) e de Ivori José Garlet (“Mobilidade Mbyá: História e Significação” [1997]). Do Programa de Pós-Graduação em História da Unisinos, destacamos as dissertações de Eliane Cristina Deckmann (“O imaginário dos séculos XVI e XVII – suas

manifestações e alterações na prática missionária jesuítica” [1991]), de Cândida Graciela Chamorro Arguello (“Kurusu Ñe’engatu ou palavras que a história não poderia esquecer” [1994]) e de Neli Teresinha Galarce Machado (“A redução Nossa Senhora da Candelária do Caaçapamini [1627-1636] – o impacto da missão sobre a população indígena” [1997]). Destacamos ainda as pesquisas realizadas por Paula Callefi sobre o encontro da cultura Guarani com a cristã ocidental, em especial seu trabalho acadêmico sobre o traçado das reduções jesuíticas e a transformação de conceitos culturais (1992).

Especificamente sobre a utilização do recurso do medo pelos jesuítas no processo evangélico-civilizador dos indígenas, destacamos a tese de doutorado de Eliane Cristina Deckmann Fleck, já referida, talvez o trabalho mais completo sobre o assunto, e as obras de Moacyr Flores (“Reduções Jesuíticas dos Guaranis” [1997]<sup>10</sup>) e de Monica P. Martini (“Los Guaranies y los sacramentos – Conversión y malas interpretaciones -1537 – 1567” [1987]<sup>11</sup>), nas quais ambos os autores apontam para o tema.

As fontes documentais impressas referentes ao período mencionado que utilizaremos neste trabalho serão as Cartas Ânua da Província Jesuítica do Paraguai (referentes ao período de 1609 a 1637) e as crônicas jesuíticas, em especial a obra “Conquista Espiritual”, do Pe. Antonio Ruiz de Montoya.

Este trabalho, apesar de não ser conclusivo sobre a temática, se propõe a abordar aspectos pouco enfatizados como referido por Meliá, pois, segundo ele, *“los investigadores se han limitado generalmente a repetir y comentar las descripciones de los cronistas de la época, sin profundizar demasiado las*

<sup>10</sup> Como exemplo veja-se: “*Outra técnica para que os índios se aplicassem no catecismo e mais brevemente recebessem a comunhão, era de visitar os enfermos com palavras sobre o paraíso celeste e as terríveis torturas eternas do fogo do inferno*”. (FLORES, Moacyr. **Reduções Jesuíticas dos Guaranis**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 106).

<sup>11</sup> Da obra da autora tome-se a passagem, quando discute a questão da infantilidade indígena: *“justifica el empleo de una serie de metodos entre los que se cuentan la atracción por dádivas, el empleo de prácticas de presión social, el uso de la pedagogia del temor y la explotación de la importancia atribuida por el indio a los valores afectivos”* [sem grifo no original]. (MARTINI, Mónica P. *Los Guaranies y los sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 – 1567)*. **Teologia**. Buenos Aires, T. XXIV, n. 50, 1987. p. 184).

*cuestiones teológicas, litúrgicas e pastorales que subyacen en tal modo de vida – la vida específicamente religiosa de las Reducciones”*<sup>12</sup>, motivo pelo qual centralizaremos nossa atenção no cenário teológico sob o qual se processou a evangelização dos Guarani reduzidos.<sup>13</sup>

O nosso trabalho tem respaldo nas discussões efetuadas até o presente sobre o que é ou não pertinente ao ofício do historiador. Quanto a isto, nos aproximamos do movimento dos *Annales*, pela possibilidade que ofereceu ao fazer histórico com maior liberdade teórica. Geoffrey Barraclough afirma que o grupo dos *Annales* “convidava os historiadores a que mudassem seus modos de trabalhar e seus métodos [...] não os amarrava a uma teoria rígida, mas sim abria-lhes novos horizontes”.<sup>14</sup> Para Tânia Navarro Swain, novas abordagens históricas não eram passíveis de serem feitas sob o imperialismo da racionalidade. Porém, com o estudo das partículas na Física, as fronteiras entre o material e o imaterial tornaram-se tênues; com a noção de inconsciente na Psicanálise, abriram-se novas dimensões do ser individual e coletivo à pesquisa das Ciências Sociais.<sup>15</sup> Estes fatos possibilitaram que pensadores como Foucault trabalhasse sobre o poder, ou que Delumeau estudasse o medo<sup>16</sup>, passando tais temas a fazer parte da gama dos objetos de estudo também dos historiadores, dentro daquilo que se convencionou chamar de História Cultural. Aliás, o próprio Lucien Febvre (1947), fazendo eco a Lefebvre, o qual escreveu em 1932 uma obra sobre o Grande Medo de 1789, teria feito

<sup>12</sup> MELIÁ, Bartomeu & NAGEL, Liane. **Guaraníes y jesuítas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica**. Santo Ângelo, RS: URI, Centro de Cultura Misioneira; Asunción: CEPAG, 1995. p. 107.

<sup>13</sup> Sobre uma proposta de construção de uma teologia ameríndia, ver CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade guarani: uma Teologia ameríndia da palavra**. São Leopoldo: Sinodal, 1998. (Vol. 10. Teses e dissertações). Nesta obra, Graciela Chamorro desenvolve a tentativa de construir uma teologia indígena, a partir do Cristianismo, ao passo que nos propomos utilizar a Teologia enquanto corpo de conhecimento que permite entender o processo histórico da civilização e evangelização dos Guarani.

<sup>14</sup> BARRACLOUGH, Geoffrey. Apud CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 7.

<sup>15</sup> SWAIN, Tânia Navarro. *Você disse imaginário?* In SWAIN, Tânia Navarro (org.) **História no plural**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994. p. 44.

<sup>16</sup> Sobre o assunto, ver DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300 - 1800, uma cidade sitiada**. (Tradução Maria Lúcia Machado, tradução das notas Heloísa Jahn). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, na qual o autor faz um estudo aprofundado do imaginário europeu na passagem da Idade Média para a Moderna.

enorme esforço para que os historiadores dessem o devido valor a temas dentro do mundo da cultura.

Mas, foi a partir de 1960 que muitos temas de ordem cultural passaram a ser definitivamente planteados pelos historiadores. Josep Fontana considera este ano o marco do deslocamento da História Social para a Cultural.<sup>17</sup>

Como este trabalho está inserido na História Cultural<sup>18</sup>, é necessário que explicitemos o que entendemos por cultura. Tomamos aqui o conceito de cultura visto na sua perspectiva dinâmica, que naturalmente se modifica ao longo do tempo. Manuela Carneiro da Cunha trabalha bastante bem esta idéia afirmando que *“a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados”*.<sup>19</sup> A despeito disso, a transformação de uma cultura, a assimilação de novos elementos, demanda sempre certo tempo até que alcance o inconsciente coletivo, o que não quer dizer que se negue a sua dinamicidade.

Para este estudo, consideramos também importante o conceito de cultura apresentado por Gruzinski e que se aproxima do conceito de Manuela Carneiro por não desconsiderar a sua dinamicidade:

---

<sup>17</sup> FONTANA, Josep. **História depois do fim da História** (Tradução de Antonio Penalves Rocha). Bauru, SP: EDUSC, 1998. p. 9. Essa passagem de um modelo historiográfico a outro volta a atenção para a forma através da qual todos os aspectos da cultura se afetam mutuamente. (DEL PRIORI, Mary. *A História Cultural entre monstros e maravilhas*. In SWAIN, Tânia Navarro (org.). Op. cit., 1994. p. 71).

<sup>18</sup> Roger Chartier percebe que a História Cultural *“tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”*. (CHARTIER, Roger. **A História Cultural. Entre práticas e Representações**. Rio de Janeiro: DIFEL/ Bertrand Brasil, 1990. p. 17).

<sup>19</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil – mito, história, etnicidade**. 2ª ed. Brasília: Editora Brasiliense, 1987. p. 101. A mudança não nega a continuidade, pois *“aquilo que predomina em toda a mudança é a persistência da substância antiga: a desconsideração que se tem pelo passado é apenas relativa. É por esta razão que o princípio da mudança se baseia no princípio da continuidade”*. (SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987. p. 190). O Cristianismo que se gestou nas reduções jesuíticas não é nem a religião européia, nem uma religião indígena. Na



*Por cultura entendemos el conjunto – más o menos coherente y estable – de los modos de representación, de los ordenamientos y las lógicas simbólicas, los modelos de conducta, los sistemas de defensa y de adaptación a los cuales los individuos y los grupos sociales, según su posición y los objetivos que persiguen, pueden tener (o no) acceso.”<sup>20</sup>*

Considerando que a cultura guarani é ágrafa<sup>21</sup>, julgamos pertinentes as observações feitas por Serge Gruzinski: “¿Como aprender una cultura cuya esencia, en la mayor parte de los casos, es la de ser oral y que sólo subsiste a través del filtro de las clases dominantes, del punto de vista de los observadores letrados, los hueces, los cronistas?”<sup>22</sup> Nesse sentido, é importante considerar também o que alguns historiadores afirmam sobre a história da cultura, defendendo “que essa empresa é impossível devido à falta ou não-confiabilidade dos documentos, contaminados como estão por mal-entendidos ou finalidades propagandísticas para determinadas causas”.<sup>23</sup>

Na perspectiva da História Cultural, intentamos discutir o tema das representações de Deus presentes nos registros dos missionários jesuítas. Reconhecemos que semelhante trabalho é passível de problematização e crítica, pois, como afirma François Dosse, este tipo de estudo pode se constituir em “*história em migalhas*”<sup>24</sup>, levando a que o próprio historiador perca sua identidade. Temos bem presente também a discussão em torno das tendências que os *Annales* acabaram por determinar nos últimos tempos, a

---

verdade é um terceiro modelo, com características tanto da religiosidade Guarani quanto do Cristianismo europeu, amalgamados num processo de bricolagem.

<sup>20</sup> GRUZINSKI, Serge. **El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española**. (trad. Philippe Cheron) México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988. p. 9.

<sup>21</sup> Este estudo, apesar de não centralizar-se na cultura guarani, a toma como preocupação maior do trabalho missionário jesuítico. Ela será estudada na medida em que, na tentativa de ser mudada pelo jesuíta (e este processo fica registrado na documentação), possibilita esclarecer as intenções da prática missionária e justifica as estratégias utilizadas.

<sup>22</sup> GRUZINSKI, Serge. Op. cit., 1988, p. 11-12. Segundo Vainfas, o olhar com que o indígena foi visto é um olhar deformativo. “O olhar que deformou o ameríndio foi o do colonialismo eurocêntrico, mas seria ainda o olhar tridentino da Contra-Reforma, o mesmo que simultaneamente deplorava as condições em que viviam os fiéis da velha cristandade, afastados de Deus, próximos do inferno”. (VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados- moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio: Campus, 1989. p. 25).

<sup>23</sup> BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 103.

<sup>24</sup> DOSSE, François. **A História em Migalhas - dos Annales à Nova História** (Tradução de Dulce A. Silva Ramos). 3ª ed. São Paulo: Ensaio, 1994. p. 258.

multiplicidade de enfoques pelos quais enveredou a ciência histórica, as críticas que muitos autores tecem em relação a este movimento historiográfico.

Não será objetivo deste trabalho fazer a análise das Cartas Ânua, exclusivamente, segundo as técnicas e a metodologia proposta pela semiótica textual ou de discurso, nem uma análise semântica, apesar de refletirmos sobre alguns conceitos operativos a partir da Análise do Discurso.

Deve-se salientar que a definição de discurso não é unívoca, uma vez que pode ser entendido

*como sinônimo de fala (uso contingente da língua) em oposição à língua (sistema estruturado de signos); como unidade lingüística maior do que a frase – torna-se então sinônimo de mensagem ou enunciado; como conjunto de regras de encadeamento das frases ou grupos de frases que compõem um enunciado; ou como o enunciado visto a partir das condições de produção – lingüísticas e sociais – que o geraram.*<sup>25</sup>

Eni Puccinelli Orlandi acrescenta que o conceito de discurso mais fecundo para a análise é aquele que desloca a noção de linguagem enquanto informação e o considera como efeito de sentido entre locutores. “O *discurso se coloca, então, como um lugar particular entre língua e fala: é o lugar do social, histórico e não-abstrato.*”<sup>26</sup> Para Orlandi, a ênfase na análise do discurso deve considerar o contexto no sentido mais amplo, ou seja, o sócio-histórico ou ideológico, sem deixar de lado as outras espécies de contexto.

O discurso pode ser entendido ainda como o elo de ligação entre o homem e o mundo externo, a realidade com a qual se relaciona. Ele é um todo articulado, com sentido e inteligibilidade, sendo historicamente construído pelas

<sup>25</sup> CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo. *História e Análise de Textos* In: CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1997. p. 377.

<sup>26</sup> ORLANDI, Eni Puccinelli. *Mito e Discurso: Observação ao pé da página*. **Revista de Antropologia**, (27/280). São Paulo: 1984/1985. p. 264-265. A linguagem “*não aparece apenas como instrumento de comunicação ou transmissão de informação, ou suporte de pensamento, mas como lugar de conflito, de confronto ideológico, e em que a significação se apresenta em toda sua complexificidade*”. (ORLANDI, Eni Puccinelli. **A linguagem e seu funcionamento – As formas do Discurso**. Campinas: Pontes, 1987. p. 83).

diversas facções que compõem um grupo social.<sup>27</sup> Nesse sentido, lembramos a contribuição da História Cultural que busca decifrar as representações do mundo social feitas por diferentes grupos em diferentes épocas. Por esse motivo, a articulação texto e contexto torna-se imprescindível, pois cada símbolo cultural está inserido numa “teia de significados”, numa construção social bem mais ampla.

Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas afirmam que “a *história é sempre texto, ou mais amplamente, discurso, seja ele escrito, iconográfico, gestual etc., de sorte que somente através da decifração dos discursos que exprimem ou contêm a história poderá o historiador realizar o seu trabalho*”.<sup>28</sup> Clifford Geertz vai mais longe, alargando a noção de texto. Para o autor, ela ultrapassa o material escrito e o material verbal. A própria cultura é um conjunto de textos plenos de significados.<sup>29</sup>

Ler e reler, entretanto, o discurso<sup>30</sup> jesuítico nas Cartas Ânuaas não asseguram a apreensão de toda a realidade reducional. Atentamos, por isso, para a necessidade de considerarmos a existência daquilo que Michel de Certeau designou de “*falhas na sintaxe construída*”.<sup>31</sup> Estas falhas, esquecimentos detectáveis no discurso do Jesuíta, podem sinalizar para possíveis emergências da “*memória subterrânea*”<sup>32</sup> Guarani, além do esboço, consciente ou inconsciente, da mentalidade cristã-ocidental da qual o jesuíta é

<sup>27</sup> FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Sentir, adoecer e morrer – sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII.** (Tese de Doutorado). Porto Alegre: PUCRS, 1999. p. 176ss. “O texto, visto na perspectiva do discurso, não é uma unidade fechada – embora, como unidade inteira – pois ele tem relação com outros textos (existentes, possíveis ou imaginários), com suas condições de produção (os sujeitos e a situação), com o que chamamos sua exterioridade constitutiva (o interdiscurso): a memória do dizer”. (ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação – A autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996. p. 54).

<sup>28</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (org.). Op. cit., 1997, p. 377.

<sup>29</sup> GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 316.

<sup>30</sup> Estamos utilizando este termo como sinônimo de texto.

<sup>31</sup> DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História** (tradução de Maria de Lourdes de Menezes). Rio: Forense Universitária, 1992. p. 13.

<sup>32</sup> POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. In Estudos Históricas. São Paulo: Cpdoc/FGV, 1989. p. 6). Michel Pollak chama a atenção para a memória das culturas minoritárias ou dominadas, as quais, apesar de muitas vezes não entrarem na memória coletiva, continuam subterraneamente fecundas.

fruto, do uso de categorias de sua cultura para criar e recriar a experiência da redução em tom edificante. Saliente-se aqui a preocupação central da documentação com a edificação, expressa na I Instrução do Padre Diego de Torres Bollo aos missionários, em 1609-1610, e que pautará do início ao fim as Cartas Ânua: *“Tenham o cuidado de ir apontando tudo quanto for de edificação no que suceder, para escrevê-lo ao Superior de Assunção (do Paraguai) e a mim”*.<sup>33</sup>

É neste sentido que destacamos o pensamento de Tânia Navarro Swain, para quem *“a vida social produz, além de bens materiais, bens simbólicos e imateriais, um conjunto de representações, cujo domínio é a comunicação, expressas em diferentes tipos de linguagem, discursos que se materializam em textos ‘imagéticos’, iconográficos, impressos, orais, gestuais, etc.”*<sup>34</sup>, nos quais o imaginário tem enorme força.

Para definir imaginário, nos valem de Bronislaw Baczko, que o percebe como a forma a partir da qual a sociedade organiza o conjunto de suas representações.<sup>35</sup> Na verdade, *“O imaginário social torna-se inteligível e comunicável através da produção dos ‘discursos’ nos quais e pelos quais se efectua a reunião das representações colectivas numa linguagem”*. Tal linguagem é construída *“a partir da experiência dos agentes sociais, mas também a partir de seus desejos, aspirações e motivações”*. Nesse sentido, é importante lembrar que o *“imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intervém eficazmente nos processos da sua interiorização pelos indivíduos,*

<sup>33</sup> In: RABUSKE, Arthur. *A Carta Magna das Reduções do Paraguai. Estudos Leopoldenses*. Vol. 14, n. 47, 1978. p. 23.

<sup>34</sup> SWAIN, Tânia Navarro. *Você disse imaginário?* In SWAIN, Tânia Navarro (org.) **História no plural**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994. p. 46.

<sup>35</sup> BACZKO, Bronislaw. **Los imaginários Sociales. Memórias y esperanzas coletivas**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991. p. 18). Igualmente válida é a definição de imaginário contida no Dicionário Novo Aurélio da Língua Portuguesa. O verbete significa nele *‘b conjunto de símbolos e atributos de um povo ou determinado grupo social’*. (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 1077).

*modelando os comportamentos, arrastando os indivíduos para uma acção comum.*<sup>36</sup>

Neste trabalho, é de vital importância discutirmos a categoria analítica da representação, pois “*o imaginário é sempre representação e não existe sem interpretação*”.<sup>37</sup>

Leandro Karnal, em seu livro “Teatro da fé – Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI”, apresenta as dificuldades inerentes à opção pelo conceito de representação. Segundo ele, representação, num sentido amplo, é um conceito estritamente filosófico, além de poder ser visto como sinônimo de ‘fingimento’. A exemplo do autor, tomamos o conceito de representação ampliado pelos estudos da Antropologia Estruturalista do século XX e da Nova História Cultural, associando a abstração filosófica à manifestação sensível. Dessa forma, “*A Representação, assim, não é apenas um reflexo, imagem distorcida ou ‘fingimento’ sobre uma pretensa base real, ela é parte do real, criada e criadora do mundo ibero-americano do século XVI*”.<sup>38</sup>

Quanto às representações coletivas, Émile Durkheim salienta que elas “*son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no sólo en el espacio sino en tiempo; para producirlas, una multitud de espíritus diversos asociaron, mezclaron, combinaron sus ideas y sentimientos, largas series de generaciones acumularon aquí su experiencia y su saber.*”<sup>39</sup>

<sup>36</sup> BACZKO, Bronislaw. *Imaginação Social*. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopédia Einaudi**, v. 5, Lisboa Imprensa Nacional, 1985. p. 297.

<sup>37</sup> FLECK, Eliane C. D. **Sentir, adoecer e morrer – sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII**. (Tese de Doutorado). Porto Alegre: PUCRS, 1999. p. 185,

<sup>38</sup> KARNAL, Leandro. **Teatro da fé – Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI**. São Paulo: HUCITEC, 1998. p. 221. No Dicionário Aurélio, representação significa “*conteúdo concreto apreendido pelos sentidos, pela imaginação, pela memória e pensamento; reprodução daquilo que se pensa*”. (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Op. cit., 1999. p. 1747).

<sup>39</sup> DURKHEIM, E. **Formas elementares de la vida religiosa**. Madrid: Alianza Editorial, 1993. p. 22-23.

Chamamos a atenção também para os estudos de Sandra Pesavento, para quem as representações coletivas são compostas de imagens e discursos e são geradoras de práticas sociais. Segundo a autora, o imaginário social nada mais é do que tradução mental e visual de uma realidade exterior percebida, quer dizer, representação. A significação de um texto, por conseguinte, não estaria restrita somente às palavras que o compõem, mas também às imagens que o acompanham.<sup>40</sup>

Salientamos, ainda, a preocupação de Charthier, para quem se deve atentar, na análise dos discursos, ao fato de que as representações são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam.<sup>41</sup>

O imaginário cristão expresso nas Cartas Ânuaas referente às reduções jesuíticas é determinado pelo filtro ideológico dominante, o catolicismo reformado. Fazemos também nossa a preocupação de Charthier ao ressaltar que, quando a única fonte de pesquisa é um texto escrito, ao relacioná-lo e interpretá-lo, o historiador fica dependente de um relatório que já foi feito e de um texto que existe antecipadamente, que já passou pelo crivo de alguém, a partir de seus objetivos específicos.<sup>42</sup>

O discurso jesuítico que nos propomos analisar é um texto que foi selecionado primeiramente pelos religiosos em missão, tendo passado, após, por nova seleção do Padre Provincial, até que chegasse ao Superior Geral do Ordem, em Roma.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> PESAVENTO, Sandra J. *Imagens da nação, do progresso e da tecnologia: a Exposição Universal de Filadélfia de 1876*. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Ser. v. 2, jan/dez/1994. P. 151.

<sup>41</sup> CHARTHIER, Roger. Op. cit., p. 17.

<sup>42</sup> CHARTHIER, Roger. *Texto, símbolos e o Espírito francês*. **História: Questões e debates**. Curitiba, v. 13, n. 24, jul./dez. 1996b. p. 11. Todo o discurso se articula dentro de um regime de verdade. Fazemos aqui uma aproximação com a relação estabelecida por Foucault entre a verdade e o poder. O texto expresso pelo jesuíta é para ele a mais pura verdade. Talvez para o Guarani a verdade seja diversa. Entretanto, de posse do poder, a historiografia consagrou a versão do Jesuíta. (FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1995).

<sup>43</sup> "Los jesuítas que escriben sobre los Guaraní están actuando existencial y ideologicamente en un proceso de 'reducción a la vida política y humana' del indio guaraní, como condición para

Em termos religiosos, Mircea Eliade propõe o conceito de representação como a qualidade que os objetos possuem de “*representar o sagrado, ser hierofânico, ser o que o homem não é*”.<sup>44</sup> Quer dizer, possuir significados outros, dados a eles historicamente, além dos simples elementos sensíveis, agregação de significados, de novas qualidades. A cruz, por exemplo, para o Guarani cristão pode significar um objeto mágico de identificação com a Igreja. Já, para os demais Guarani, pode ter um significado diverso. Os sacramentos e seus elementos sensíveis (água benta, sal, óleo, hóstia, vinho) podem ser enquadrados nesta mesma aproximação.

Um outro conceito a ser considerado neste trabalho é o de sensibilidade. Eliane Fleck, valendo-se da definição proposta por José Pedro Barran<sup>45</sup>, o qual atribui à palavra o significado de faculdade de sentir, de perceber prazer e dor, que cada cultura tem, chama a atenção que é desta ‘faculdade de sentir’ que resultam as impressões, as imagens e as representações, que tanto podem ser manifestas através do discurso, quanto das práticas sociais. Para ela, é esta mesma faculdade de sentir que permite que sentimentos como a alegria, prazer, dor e medo integrem as expressões humanas, mobilizando os homens para a sua disponibilidade ou retração nas relações sociais.<sup>46</sup>

Considerando estas discussões em torno dos referenciais teórico-metodológicos, procedemos a revisão bibliográfica e dividimos o presente trabalho em quatro capítulos. No primeiro é tratado sobre o imaginário europeu dos séculos XIV a XVII, enfatizando os elementos que foram transpostos para a América, a saber, os medos (das epidemias, dos hereges e infiéis, da fome,

---

*la reducción a la fe y vida cristiana*”. (MELIÁ, Bartomeu. Op. cit., 1986. p. 97).

<sup>44</sup> ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 18.

<sup>45</sup> Barran entende sensibilidade como a “*facultad de sentir, de percibir placer y dolor, que cada cultura tiene y su relación a que la tiene*”.(BARRAN, José Pedro. **História de la sensibilidad en Uruguay**. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990. Tomo 1. La Cultura “bárbara”: 1800-1860. p. 11).

<sup>46</sup> FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Op. cit., 1999, p. 24. O termo sensibilidade em Psicologia é tido como a “*função pela qual o sujeito experimenta impressões ou sensações*” (RUSS, Jacqueline. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Scipione, 1994. p. 262). Em Filosofia, tomamos a definição dada por Kant, para quem sensibilidade é a capacidade de receber representações, graças à maneira pela qual os objetos nos afetam . (RUSS, Jacqueline. Op. cit., 1994, p. 262).

do fim do mundo, do demônio e de seus sequazes e da mulher) e a piedade católica, o que fica fartamente registrado na documentação analisada.

O segundo capítulo trata da Teologia Tridentina. Pensamos ser impossível entender a evangelização da América feita por diversas ordens religiosas, e em específico pelos jesuítas, se, ao nos aproximarmos do período em estudo não entendermos a ideologia da época, constatação que nos leva a buscar a reconstituição do cenário teológico sobre o qual se efetivou a chamada “conquista espiritual”. Simultaneamente às grandes descobertas acontecia a Reforma Católica, sendo que o Concílio de Trento será a sua materialização teológica. Embora tenhamos consciência que a evangelização dos Guarani não se deu de forma linear e absoluta, pois houve inúmeros movimentos de resistência que denotam as opções pela não-assimilação do Cristianismo por parte dos indígenas, ou então pela “conjugação de acervos culturais”<sup>47</sup>, a documentação analisada insiste em nos apresentar o processo como resultante das definições de Trento que foram postas em prática e que surtiram grandes resultados.

No terceiro capítulo será abordado o processo evangélico-civilizador do guarani, com a finalidade de compreender a dinâmica do impacto da cultura cristã sobre a indígena. Na época, era inquestionável que, para proceder a passagem da barbárie à civilização, um dos pré-requisitos era a evangelização. Isto é observável na referência à organização da vida reducional aos moldes urbanos europeus do século XVII, considerada como a única forma de viver a civilidade. Ademais, a barbárie condenável e a verdadeira cultura – civilização – são expressões que aparecem constantemente na documentação em estudo.

<sup>47</sup> *“Não resta dúvida de que a garantia das condições mínimas de sobrevivência que as reduções ofereciam, era condição que assegurava a continuidade das suas experiências com o sagrado.*

*Somos, por isso levados a reconhecer que as reduções jesuítico-guaranis se constituíram em espaço privilegiado para o exercício da resignificação das representações e práticas culturais, tanto por parte dos missionários, quanto por parte dos indígenas”.* (FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Op. cit., 1999, p. 315).



No capítulo quatro será analisada a documentação jesuítica, buscando, no estudo das representações de Deus contidas na documentação jesuítica, através das recorrências de duas imagens - benevolente e castigador –, avaliar o impacto dos ensinamentos cristãos nas manifestações da sensibilidade dos indígenas face às desgraças que se abatiam sobre a redução, situando, ao mesmo tempo, e de forma central, o relato sobre o processo evangélico-civilizatório dos Guarani no panorama teológico da época.

## 1 - ELEMENTOS PARA COMPREENDER O IMAGINÁRIO EUROPEU DOS SÉCULOS XIV A XVII.

Este capítulo trata do imaginário europeu dos séculos XIV a XVII, dando ênfase aos elementos que acreditamos serem importantes para o estudo do encontro da cosmovisão europeia com a Guarani, uma vez que a leitura feita sobre a América pelos europeus foi condicionada pela leitura de mundo que estes possuíam.<sup>1</sup> Priorizaremos, no estudo do imaginário religioso europeu, a piedade católica e o sentimento do medo, pois os consideramos centrais para entender o processo evangélico-civilizador do Guarani.<sup>2</sup>

A passagem da Idade Média para a Moderna, na Europa, foi um momento de intensas crises. O feudalismo dava lugar ao mercantilismo; os questionamentos que eram feitos à Roma católica tornavam próximo o fenômeno de rompimento designado como Reforma Religiosa; acontecia a Guerra dos Cem Anos e o Grande Cisma.

---

<sup>1</sup> Na visão de Laura de Mello e Souza, “o novo mundo deveria muito aos elementos do imaginário europeu, sob cujo signo se constituiu” (SOUZA, Laura Mello e. **O diabo na Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia das Letras, 1993. p. 22).

<sup>2</sup> “Sentimentos humanos como o medo, em especial, o medo da doença, o medo da morte, foram habilmente utilizados e instrumentalizados pela Igreja Católica, neste período de ‘mudança de sensibilidades’ e de reorientação das condutas religiosas e morais, a ponto de assumirem proporções consideráveis e interferirem nas formas de sentir, pensar, agir e construir a História”. (FLECK, Eliane C. D. **Sentir, adoecer e morrer – sensibilidade e devoção no discurso missionário psíquico do século XVII**. Porto Alegre, 1999. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. p. 4).

No mesmo período, houve grande desenvolvimento do comércio e um gradativo domínio dos mares, levando o europeu ao contato com outros povos. A Renascença, com seu humanismo, a partir da redescoberta dos clássicos greco-romanos, possibilitou ao europeu pensar-se como o centro do mundo. Com isso, o pensamento universalista da Igreja Católica<sup>3</sup> fortaleceu-se e, junto dos navios, ingressou em novos mundos com todo o seu aparato dogmático. Embora este fosse um período rico de descobertas, a insegurança e o medo faziam parte da existência do homem europeu.

O período de tempo compreendido entre os séculos XV e XVII é marcado *“pela interpretação mítico-profética da natureza e pela visão ficcionista que se cristalizou, com o passar dos anos, em imagens e símbolos mediados pela Igreja”*.<sup>4</sup> Nesse momento, mitos como o do Paraíso Terrestre e o da Idade do Ouro ganhavam importância enquanto o homem europeu buscava saídas para os momentos de incerteza pelos quais passava.<sup>5</sup> O contato com o Novo Mundo possibilitou que o europeu projetasse nele a possibilidade de reencontrar o que há muito tempo o Velho Continente havia perdido. O Jardim do Éden e o Paraíso Terrestre passaram a ser buscados geograficamente nos planaltos africanos, no reino do Preste João, na Índia e na América.<sup>6</sup> Porém, à medida que as navegações se desenvolveram em direção ao Oceano Atlântico, a partir do pressuposto de que o globo terrestre era redondo, a possibilidade de encontrar-se um paraíso na Terra foi destruída.<sup>7</sup> O Brasil, como de resto a América, após conhecido e devassado, se desencantava, perdendo força o mito paradisíaco, pois existiam na terra

---

<sup>3</sup> O termo católico já exprime idéia de universalidade, num claro sentido de que há somente uma religião verdadeira: aquela que segue a Jesus Cristo, sugerida como meio de salvação para toda a humanidade, sem distinção de culturas, protagonizada pela Igreja Católica Apostólica Romana.

<sup>4</sup> DECKMANN, Eliane Cristina. **O imaginário dos séculos XVI e XVIII – suas manifestações e alterações na prática missionária jesuítica**. São Leopoldo/RS, 1991. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale dos Sinos – UNISINOS. p. 37.

<sup>5</sup> *“A inquietação e a sensação de mal-estar geral motivou a disseminação de mitos que buscavam a pureza e a ausência de pecados, característicos do Éden celeste”*. (DECKMANN, op. cit., 1991. p. 39).

<sup>6</sup> DUBOIS, Claude-Gilbert. **O imaginário da Renascença**. (Trad. Sérgio Bath) Brasília: Editora UnB, 1995. p. 160, 161

<sup>7</sup> DECKMANN, Eliane Cristina. Op. cit., 1991, p. 47.

chuvaradas, ventos fortes, vícios, guerras.<sup>8</sup> Com o passar do tempo, a América foi vista como inferno e purgatório. “*O Novo Mundo era inferno sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, e era purgatório sobretudo por sua condição colonial*”.<sup>9</sup>

Na Europa, na passagem da Idade Média para a Moderna, o medo rondava a todos.<sup>10</sup> Temia-se a peste e seus contágios, os infiéis e os hereges, a fome, as rebeliões, o fim do mundo, os reformadores, os contra-reformadores, os cometas e os eclipses, o mar e seus monstros, a feitiçaria, a mulher, o demônio.<sup>11</sup> Analisaremos detidamente cada um desses medos com a finalidade de compreender o imaginário trasladado pelo europeu para a América.

As pestes, na Europa, sucediam-se em intervalos muito próximos um do outro, gerando aquilo que Delumeau designou de “*episódios de pânico coletivo*”<sup>12</sup>, seja pelo cenário de horror criado pelo número de óbitos e pela quantidade de cadáveres abandonados até mesmo nas ruas, seja pela possibilidade de que, uma vez controlados, os surtos voltassem a suceder-se, pois os registros mostram que aconteciam no mínimo a cada década.

Nos períodos de epidemias o pavor era tamanho que as pessoas perdiam inclusive a noção de humanidade. Costumes como o de atender os doentes e enterrar os mortos eram, na ânsia de fuga cética, esquecidos. “*Em período de peste [...] o fim dos homens se desenrolava [...] em condições insustentáveis de horror, de anarquia e de abandono dos costumes mais*

<sup>8</sup> SOUZA, Laura Mello e. Op. cit., 1993, p. 43.

<sup>9</sup> Idem, p. 77.

<sup>10</sup> O medo é geralmente apresentado como um sentimento negativo. Jean Delumeau acena para um outro sentido. O medo pode ajudar os seres vivos a se preservarem. Ele é “*uma defesa essencial, uma garantia contra os perigos, um reflexo indispensável que permite ao organismo escapar provisoriamente à morte*”. (DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente (1300 – 1800) – uma cidade sitiada**. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 19).

<sup>11</sup> Neste estudo não é interesse mapear todos os medos do período, mas tomar aqueles que julgamos centrais e que podem estar relacionados com os medos transpostos do Velho para o Novo Mundo.

<sup>12</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1999, p. 107.

*profundamente enraizados no inconsciente coletivo. Era em primeiro lugar a abolição da morte personalizada*".<sup>13</sup>

O abandono dos ritos fúnebres, nos períodos das pestes, caracterizava um certo abandono das noções de humanidade até então construídas pela civilização ocidental. Os rituais fúnebres, enquanto despedida do morto e momento para que os participantes externassem sua reverência à morte como fim inevitável do ser humano, foram tidos pelo Cristianismo como sinal de consciência da finitude humana. O costume de velar o defunto, passar a seu lado em vigília um certo período de tempo, carregá-lo até o local definitivo de sepultamento, o falar baixo, as orações, os adereços fúnebres, Morin os define como as pompas da morte, as quais *"aterrorizam mais do que a própria morte. Mas essas pompas provém do próprio terror"*.<sup>14</sup> O medo causado pelas epidemias era também o medo do sofrimento humano, mas principalmente o medo da própria morte. Para Huizinga, *"Em nenhuma outra época como na do declínio da Idade Média se atribuiu tanto valor ao pensamento da morte"*.<sup>15</sup>

Apesar do humanismo ter dado impulso a estudos mais sistemáticos sobre as possíveis causas naturais das epidemias, a ciência da época ainda as atribuía, aproximando-se muito da astrologia,

*à poluição do ar, ela própria ocasionada seja por funestas conjunções astrais, seja por emanações pútridas vindas do solo ou do subsolo. Daí as precauções, aos nossos olhos inúteis, quando se aspergia com vinagre cartas e moedas, quando se acendiam fogueiras purificadoras nas encruzilhadas de uma cidade contaminada, quando se desinfetavam, roupas velhas e casas por meio de perfumes violentos e de enxofre, quando se saía para a rua em período de contágio com uma máscara em forma de cabeça de pássaro cujo bico era enchido com substâncias odoríficas.*<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Idem , p. 123. A morte, enquanto fim inevitável, fragiliza o ser humano. Daí tamanha reverência individualizada a ela.

<sup>14</sup> MORIN, Edgar. **La soledad de los moribundos**. Mem-Martins: Publicações Europa América, 1988. p. 26.

<sup>15</sup> HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. Lisboa: Editora Olisséia, 1924. p. 143.

<sup>16</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1999, p. 110.

A Igreja, por sua vez, propunha como causa das pestes a resposta de um Deus encolerizado que castigava a humanidade pecadora. Não bastasse o medo da morte física, ao homem do período foi apresentado um outro ainda maior, o da morte eterna. Nesse contexto, os castigos divinos foram apresentados com a finalidade de, ao mesmo tempo que lembrá-lo, distanciá-lo desta morte eterna, tendo sempre, ao final, um aspecto positivo, o de reconduzir a humanidade ao caminho da virtude, à conversão. Mário Jorge da Mota Bastos argumenta que o Cristianismo apresenta um Deus que pune a humanidade mas que ao mesmo tempo a acolhe, pois o fim último das desgraças, como a peste, é reintroduzir o homem no caminho da salvação.<sup>17</sup> Isso fica patente na documentação analisada e acena para as imagens de um Deus ao mesmo tempo benevolente e castigador a ser discutido no capítulo 4.

Em tempos de epidemias, ritos, sacrifícios, confissões, penitências eram utilizados para aplacar a fúria divina, pois

*Havia a idéia de que a doença era uma presença estranha no corpo, precisando ser esconjurada ou exorcizada. Havia também a crença de que a linguagem possuía um caráter místico, passível de ser empregado para finalidades práticas. [...] Assim, os três componentes da cura primitiva encontram-se presentes num ou noutro momento: a firula encantatória, o medicamento e a condição especial do praticante.*<sup>18</sup>

A busca da cura representava não somente um caráter de restabelecimento da saúde corporal, mas um reencontro com o Criador, sinal de que o pecado havia sido apagado e a aliança Deus-humanidade selada no início dos tempos continuava valendo.

---

<sup>17</sup> “Na constante véspera do apocalipse, as pestes são, além de um sinal do final dos tempos, a demonstração do poder punitivo de Deus, a realização de sua justiça, castigo resgate de sua comunidade dispersa, reintroduzida no caminho da salvação”. (BASTOS, Mário Jorge da Mota. *Pecado, castigo e redenção: a peste como elemento do proselitismo (Portugal, séc. XIV/XVI)*, **Tempo**, Rio de Janeiro, n. 3, 1997, p. 187). Na verdade, já no tempo de Jesus acreditava-se que “a doença era provocada ou pela ira de Deus diante do pecado, ou pelos espíritos que agiam em quem tinha se afastado de Deus”. (SCHIAVO, Luís & SILVA, Valmir da. **Jesus, milagreiro e exorcista**. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 47). Essa idéia ultrapassa os séculos e chega até a atualidade com vigor.

<sup>18</sup> THOMAS, Keith. **Religião e declínio da Magia**. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 387.

*Configurada como castigo, fundada na resposta divina ao afastamento humano, à ruptura dos laços, a cura pressupunha a purificação, o apagamento do pecado (e da culpa) [...] a redenção da coletividade no reencontro com o criador. Exigia ritos ‘consumados através de um cerimonial puramente exterior (sacrifícios) ou parcialmente interiorizado (confissões, penitências)’. Arrependam-se, penitenciem-se, para aplacar a fúria de Deus irado é a mensagem básica da prédica cristã favorecida pelo ‘tempo da doença’.*<sup>19</sup>

Como remédio para muitas enfermidades, tanto a tradição popular quanto a eclesiástica acreditavam na intercessão dos santos. São Roque, por exemplo, era um dos santos mais populares nos períodos de epidemias, pois era tido como o protetor contra a peste. Acreditava-se que as imagens e as relíquias dos santos possuíam poderes mágicos de cura e proteção.<sup>20</sup>

Ao lado do medo da morte, o medo dos mortos também era uma realidade. A partir do século XII espalhou-se pela Europa a crença de que os mortos poderiam causar o mal aos vivos, tal era a idéia de que “os mortos que sofrem no Além podiam muito legitimamente voltar para suplicar aos familiares que rezassem por eles, que mandassem dizer missas, que fizessem oferendas, a fim de aliviar e abreviar as suas provações no purgatório”.<sup>21</sup> A Igreja Católica alimentou até certo ponto essa crença ao estabelecer a doutrina do Purgatório<sup>22</sup>, enquanto lugar de purificação das almas. Os vivos podiam ajudá-las através de missas, sacrifícios, oferendas.

As autoridades – médicos, juristas, religiosos - procuravam os culpados das epidemias. Potencialmente eram considerados culpados os pobres, os estrangeiros, os viajantes, os marginais e todos aqueles que não estavam bem integrados a uma comunidade, seja porque não queriam aceitar suas crenças –

<sup>19</sup> BASTOS, Mário Jorge da Mota, op. cit., 1997, p. 200. A ausência dos sacramentos poria em risco o destino da alma, conforme mentalidade da época. A Igreja Católica como detentora da administração dos sacramentos possuía a função de facilitar a salvação da humanidade.

<sup>20</sup> HUIZINGA, Johan. Op. cit., 1924, p. 173. Este mesmo fenômeno da busca de relíquias de santos para amenizar enfermidades será encontrado na piedade católica reducional.

<sup>21</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **História das superstições**. Portugal: Publicações Europa-América, 1997. p. 135.

<sup>22</sup> A doutrina da fé relativa ao purgatório foi formulada pelos concílios de Florença e Trento. Fazendo referência a Mt 12, 31, a tradição da Igreja Católica fala de um fogo purificador. A prática da oração pelos mortos ancora-se em 2Mc 12, 46. (CATECISMO DA IGREJA

é o caso dos judeus -, seja porque foi preciso, por evidentes razões, isolá-los para a periferia do grupo – como os leprosos -, seja porque vinham de outros lugares e por esse motivo eram em alguma medida suspeitos.<sup>23</sup> Com isso, o medo do outro tomou forma e passou a fazer parte também do universo mental das pessoas. Talvez a razão do medo esteja aqui associada à questão do desconhecido e da insegurança por ele gerada.<sup>24</sup>

Com a crescente projeção do mundo islâmico, a Europa cristã passou a sentir-se ainda mais insegura. Quando em 1389 e em 1396 os cristãos sofreram derrotas respectivamente em Kosovo e Nicópolis, o perigo colocou-se bem próximo do centro da Europa. Sucessivamente, em 1453 Constantinopla foi tomada, em 1461 tem fim o pequeno império grego de Trebizonda, em 1517 o Egito é conquistado, em 1521 Belgrado é ocupada. Igualmente preocupante é o domínio dos Bálcãs e praticamente toda a região da Hungria, Transilvânia, Moldávia e Valáquia que estão sob o domínio do sultão muçulmano. As populações cristãs e seus líderes temiam o encontro hostil com os islâmicos, porém mais temeroso ainda era o sistema de cooptação empregado pelo islamismo que levava muitos a renegarem a fé cristã e converterem-se ao Islão. A Igreja Católica perdia com isso grande massa de fiéis. Contam as crônicas dessa época que muitos cristãos renegados teriam inclusive entrado para o exército turco e que teriam posteriormente lutado contra os demais cristãos.

Será o espírito cruzadista que fará surgir no seio dos impérios cristãos o desejo de reconquistar para o catolicismo as áreas ocupadas pelos turcos e

---

CATÓLICA. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; Brasil: Editora Vozes, Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993. p. 247-248).

<sup>23</sup> BASTOS, Mário Jorge da Mota, op. cit., 1997, p. 140.

<sup>24</sup> Para este estudo, o medo do outro assume relevância ao considerarmos o encontro entre europeus e indígenas na América e as hostilidades recíprocas que existiram entre eles. Exemplifique-se com o medo que muitos jesuítas manifestaram nos primeiros contatos com os Guarani, como a passagem que foi registrada na Segunda Carta Anua em que o Padre Lorenzana levou junto consigo, em uma entrada junto aos indígenas não-cristãos, um língua, o Padre Francisco de San Martin (Franciscano) e alguns caciques cristãos a fim de ajudá-lo a convencer os “pagãos” e dar certa segurança ao empreendimento, na esperança que os indígenas neles se reconhecessem. (SEGUNDA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, 1610.



berberes. Na Península Ibérica, por ordem governamental, os mouros foram convertidos pela imposição da lei, após as Guerras de Reconquista. Mas, apesar de oficialmente serem cristãos, pelo batismo, os neo-convertidos celebravam seus cultos clandestinamente e mantinham muitos de seus costumes, como o de não casar com pessoas não-islâmicas e não beber vinho. Mais tarde, em 1568, ocorreram lutas entre os neófitos e os antigos cristãos, demonstrando que a insatisfação ainda se fazia presente no seio da sociedade espanhola, e, portanto, continuava causando pavor.<sup>25</sup>

O clero, ao longo do combate contra os turcos, em seus sermões, incitava o fiel católico ao ódio contra os “infiéis”, alimentando contra eles também o medo. As orações, por exemplo, consistiam na súplica que Deus salvasse a cristandade da invasão pagã. Citando Daniel e Ezequiel, anunciava-se o fim do mundo pelas mãos dos turcos, além de criticar-se publicamente suas doutrinas, uma vez que o Alcorão estava traduzido para o latim, portanto ao alcance de todos.<sup>26</sup> A exploração teológica que se fazia do fato, tanto pelos católicos quanto pelos protestantes, era que o perigo otomano constituía-se num castigo divino decorrente dos pecados cometidos pelos fiéis contra o Cristianismo.

Ao lado do perigo externo que os “infiéis” representavam à Igreja Católica, internamente também eram temíveis os hereges, acusados de dar ouvidos ao demônio e de perverter a doutrina. Gnósticos, arianos, pelagianos, cátaros, borboritas, hidraparastatos, tascodrogitas, batracitos, entacristos, apotacitos, sacóforos, além de pessoas isoladas, ofereciam perigo à universalidade doutrinária arvorada pela Igreja Católica. Muito mais que uma questão interpretativa, as heresias eram vistas como obra do demônio que queria dividir a Igreja, maculando a pureza dogmática e dispersando os fiéis,

---

In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 44).

<sup>25</sup> O confronto entre cristãos e islâmicos na Europa é importante para nosso estudo, pois os missionários jesuítas, em suas crônicas, repetidas vezes o transportam para o mundo indígena, tanto é que na documentação o termo “infiel” é usado para designar o Guarani não-cristão.

<sup>26</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1999, p. 275.

com o objetivo de dificultar-lhes a salvação. Conforme mentalidade da época, fora da Igreja Romana, única e indivisa, não havia salvação. Este tema será retomado nos capítulos 3 e 4.

Junto desses tantos temores elencados, havia ainda o medo do mar. Jean Delumeau mostra através de provérbios da época esse sentimento: “*Louvai o mar, mas conservai-vos na margem*’[...] *‘Mais vale estar na charneca de uma velha carroça do que no mar num navio novo*’[...] *‘Quem não sabe rezar deve ir para o mar*”.<sup>27</sup> Não bastassem o perigo das tempestades em alto mar, a falta de água potável, a deterioração dos alimentos nas embarcações, a crença da época povoava o oceano com monstros devoradores de homens. Os cronistas exageravam na descrição de monstros marinhos encontrados nas viagens: sereias, homens, serpentes, todos assustadores, identificados por isso como parecidos ou sendo o próprio demônio.<sup>28</sup> Esses relatos de viagens amedrontavam ainda mais os já temerosos espíritos: O mar era visto como “*Lugar do medo, da morte e da demência, abismo onde vivem Satã, os demônios e os monstros*”<sup>29</sup>.

Ao mesmo tempo, “*abrindo para o distante, o mar desembocava outrora em países insólitos onde tudo era possível e onde o estranho era a regra – um estranho muitas vezes assustador*”.<sup>30</sup> No entanto, após vencidas as dificuldades impostas pelo mar amedrontador, os navegadores chegavam a terras onde o estranho não se manifestava. As pessoas encontradas nesses lugares em nada diferiam do homem europeu, exceto nos costumes. Fisicamente não eram monstros que faziam as habitações nas cavernas e se alimentam de serpentes e que não tinham o uso da fala como se pensava.<sup>31</sup> Da

---

<sup>27</sup> Idem, p. 41.

<sup>28</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Op. cit., 1993, p. 51-52.

<sup>29</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1999, p. 50.

<sup>30</sup> Idem, p. 52. Era imagem por demais aceita na Europa, na época dos descobrimentos, a partir da leitura do *Imago Mundi* do cardeal D’Ailly, que as extremidades da terra eram habitadas por monstros, homens com a aparência disforme (SOUZA, Laura Mello e. Op. cit., 1993, p. 50).

<sup>31</sup> DIAS, J. S. da Silva. **Os Descobrimientos e a Problemática cultural do século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, 1982. p. 362-363. Na chegada à América Colombo não encontrou

mesma forma, a zona tórrida era uma região com vida vegetal, animal e humana e a Europa não era o único mundo existente.<sup>32</sup>

No período em estudo, medo igualmente válido era o da fome. A dieta alimentar do europeu entre os séculos XV e XVIII era composta basicamente por cereais. O pão era o alimento-símbolo, tanto é que a sociedade era estratificada pela cor do pão que consumia, indo do mais claro ao mais escuro. Entretanto, as constantes crises econômicas, motivadas pelas guerras, más colheitas, aumento populacional sem o correspondente na produção alimentar, faziam o pão escassear e levavam milhares de pessoas a mendigá-lo para não morrerem de fome, o que comumente acontecia. Os meses de entressafra, em que a quantidade de cereais disponíveis diminuía e o preço do pão aumentava, eram aqueles cruciais em termos de violência, saques, procura de culpados da situação. Quem mais sofria eram os pobres, os pequenos proprietários, os diaristas e os biscateiros, porém a insegurança estendia-se a todos, principalmente aos padeiros, moleiros e comerciantes, acusados de esconder o alimento e lucrar indevidamente com a desgraça da maioria. Eles corriam perigo de vida.<sup>33</sup>

Relacionados com os períodos de intensa subalimentação estão o aparecimento de pestes, agravadas por organismos debilitados, os constantes saques a padarias, casas de comércio e a transportadores de cereais, além das revoltas de pobres, pedintes de pão, e do aparecimento de práticas antropofágicas com a finalidade de matar a fome, num explícito fenômeno de volta à barbárie. A inquietação era generalizada, “*se produzia especialmente entre as mulheres, e passava-se de apreensões justificadas a medos excessivos e a condutas de violência*”.<sup>34</sup>

---

monstros, mas apenas homens selvagens, de caráter humano, apontando para a unidade do gênero humano (SOUZA, Laura Mello e. Op. cit., 1993, p. 54).

<sup>32</sup> DECKMANN, Eliane. Op. cit., 1991, p. 50.

<sup>33</sup> Idem, p. 170-174.

<sup>34</sup> Idem, p. 173.

A Europa, a partir do século XIV, assistiu também a volta aos medos escatológicos. O fim do mundo era crença aceita tanto nos círculos eclesiásticos quanto nos laicos. A leitura que se fazia da situação de crise generalizada pela qual passava a Europa era de que o final dos tempos estava próximo.

*A visão apocalíptica reveste-se freqüentemente do caráter fantasmagórico de uma morte e de um renascimento projetado sobre a coletividade; da idéia de uma decadência do “mundo” e das instituições levada ao grau supremo de prescrição pelo ‘reinado do Anticristo’. E, ao mesmo tempo, da idéia de uma revelação, reservada geralmente a alguns eleitos que constituem o núcleo do grupo ideológico, e de uma transformação geral da situação, com o retorno do Messias ou o início da era do espírito.*<sup>35</sup>

Dentro desta disseminada visão apocalíptica está a idéia do milenarismo, o período final que antecede o fim propriamente dito. Provindo de uma crença popular cristã, embora não seja exclusividade da tradição cristã, alimentava em grupos populares cristãos, durante a Idade Média, os quais se embasavam em profecias dos profetas Daniel e Isaías, no Apocalipse de João e nas predições de magos e sibilas, a espera da segunda vinda de Cristo para que *“combatesse os males – a peste, a fome, a guerra e a morte -, vencesse o demônio, encarnado num governante perverso, o Anti-Cristo, e instituísse o reino de Deus na Terra, com duração de mil anos de abundância, justiça e felicidade. Ao fim de mil anos, haveria a ressurreição dos mortos, o Juízo Final e o fim do mundo terreno.”*<sup>36</sup>

O medo do final dos tempos gerava um pessimismo generalizado sobre o futuro, fazendo multiplicarem-se as pregações do fim próximo, as quais,

*piadosas e pacíficas na origem, constituíram entretanto fermento de contestação. Os franciscanos ‘espirituais’[...] opuseram-se à riqueza e ao poder da Igreja e foram perseguidos pela hierarquia. Na Alemanha, nasceu e perdurou a crença de que Frederico II ia ressuscitar. [...] Os flagelantes revolucionários do século XIV, os extremistas de Tabor em 1420, os exaltados que seguiram Müntzer em 1515, os anabatistas que tomaram o poder de*

<sup>35</sup> HUIZINGA, Johan. Op. cit., 1924, p. 157, p. 34.

<sup>36</sup> CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. 4ª Ed. São Paulo: Ática, 1995. p. 303.

*Münster em 1534 eram [...] milenaristas que queriam a ferro e fogo apressar a vinda do reino de felicidade e de igualdade sobre a terra.*<sup>37</sup>

A presença da escatologia na história da Igreja vinha desde a morte de Cristo. Diversos grupos de seguidores já esperavam a sua segunda volta (parusia), a fim de se completarem os tempos, culminando com o fim do mundo. Porém, no início da Idade Moderna, essa crença ganhou sobrevivência. A espera do fim do mundo, a vivência intensa, seja no arrependimento ou no sentido de aproveitamento desregrado da vida, e da nova vinda de Cristo anunciada no Evangelho gerava temores confessos. Como o tempo final em que o demônio reinaria estava próximo, este não pouparia esforços para fazer mal ao homem, motivo pelo qual as pregações insistiam na retidão moral.<sup>38</sup>

O clero carregou suas pregações com o sentimento de temor em relação ao final dos tempos a fim de, com imagens fortes, sensibilizar os fiéis, mantê-los próximos à Igreja e moralmente corretos.

*A escatologia cristã, poderia fundamentar uma ética cuja atitude central fosse o entusiasmo, deixando fora o temor? [...] No entanto, o senso comum [...] ensina às autoridades eclesiais que, ainda que os santos possam controlar assim sua conduta moral, tão-só um temor, considerado prudente, pode evitar inumeráveis pecados e crimes.*<sup>39</sup>

Apesar do medo que pregações do tipo milenarista geram na humanidade, elas podem ser vistas sob um ângulo positivo, pois os 'mil anos de felicidade' eram esperados por muitos com ansiedade, e até mesmo se tentava antecipá-los com vivências ascéticas. Por seu turno, a idéia de Juízo Final era drástica, pois supunha o final dos tempos em que Jesus Cristo voltaria para separar o bem do mal. As pestes, as guerras, os sofrimentos humanos, a instalação em Avignon de um papado moralmente suspeito, somados às pregações, davam a idéia de que o Juízo Final estaria próximo e que, como sinais de Deus que eram, avisavam aos homens que ainda era

<sup>37</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1999, p. 208.

<sup>38</sup> LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992. p. 329.

<sup>39</sup> SEGUNDO, Juan Luis. **O inferno como absoluto menos. Um diálogo com Karl Rahner**

tempo de conversão. Entretanto, o discurso do clero reforçava a idéia da drasticidade do final dos tempos. Pregadores ambulantes reuniam em torno de si grandes multidões e incitavam o fervor religioso juntamente com o medo da perdição eterna.

*As grandes angústias escatológicas não teriam podido marcar profundamente a mentalidade coletiva, em particular nas cidades, sem as grandes pregações populares às quais Vicent Ferrier, especialmente deu um novo estilo no começo do século XV. Monges mendicantes deslocam-se doravante de uma cidade a outra, por vezes detendo-se por muito tempo em uma delas para fazer uma série completa de sermões. Esses nômades do apostolado exortam antes de tudo à penitência, anunciando castigos próximos.*<sup>40</sup>

Além das pregações e do teatro religioso, desempenharam papel significativo a imprensa e a gravura como instrumentos difusores do medo do fim do mundo. A difusão e a popularização da imprensa possibilitou que grande parcela da população européia entrasse em contato não somente com as páginas impressas, mas especialmente, com as imagens que muitas vezes as acompanhavam, implicando tanto um aumento qualitativo quanto quantitativo do patrimônio das palavras e das imagens.<sup>41</sup>

A plasticidade concorreu enormemente para a difusão do medo principalmente entre as populações iletradas. O objetivo da Igreja medieval e renascentista, através de sermões, encenações de mistérios, vitrais, mosaicos, pinturas e esculturas, era instruir, explicar e fortalecer a fé.<sup>42</sup>

A busca de representação do pensamento religioso em imagens, como tendência da época, é também enfatizada por Huizinga: *“No fim da Idade Média dois fatores dominam a vida religiosa: a extrema tensão da atmosfera religiosa e a marcada tendência do pensamento a representar -se em imagens. [...] Há um enorme desdobramento da religião na vida diária”*.<sup>43</sup>

---

(trad. Magda F. Queiróz) São Paulo: Paulinas, 1998. p. 115. (Coleção : Teologia Atual)

<sup>40</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1999, p. 216.

<sup>41</sup> DECKMANN, Eliane Cristina. Op. cit., 1991, p. 44.

<sup>42</sup> LINK, Luther. **O diabo – máscara sem rosto**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.

43.

<sup>43</sup> HUIZINGA, Johan. Op. cit., 1924, p. 157.

Também Bidegáin, estudando este mesmo fenômeno, chega à conclusão que *“a arte dos séculos XV e XVI relata a vida de Jesus, da Virgem, dos santos e dos mártires com uma emoção crescente”*. A materialização da religião em símbolos dava a entender que as pessoas dessa época tinha *“necessidade de uma religião sensível ao coração e aos nervos do que uma religião concebida, antes de tudo, para o espírito”*. Este é um momento em que a religião está plena de sensibilidade, pois *“A piedade procura a dor e a ternura e se polariza em torno de Cristo, da paixão e da Virgem do Rosário. É nesse momento que aparecem novas devoções como o culto ardente às Cinco Chagas do Crucificado, a devoção ao coração coroado de espinhos, e triunfa especialmente o culto à Virgem da consolação e da misericórdia”*.<sup>44</sup>

Ligado ao clima de fim de mundo que a Europa do século XVI vivia, encontramos, especialmente na Alemanha, o movimento da Reforma protestante. A crença na finitude da Igreja Católica, associada à idéia tida por certa entre a população de encarnações sucessivas do Anticristo no Papado, só poderia ser um sinal de que a história humana aproximava-se de seu final. Renovar o Cristianismo para a vivência dos últimos tempos será a tônica das igrejas reformadas nascentes. Assim, o medo escatológico acelerou o processo de rompimento com a Igreja Católica, ao mesmo tempo em que se fortaleceu pelas pregações atemorizantes das Igrejas Protestantes.

Com a Reforma religiosa, protestantes e católicos passaram a temer-se mutuamente. Esse temor evoluiu, na Europa, para lutas religiosas. Não deixar os reformadores ganhar terreno e populações passou a ser o objetivo central

---

<sup>44</sup> BIDEGÁIN, Ana Maria. **História dos cristãos na América Latina**. (Trad. Jaime A. Clasen) Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 85. As pessoas do século XVI, na Europa, serão religiosas como seus antepassados. Ocorre nesta época, em praticamente toda a Europa, construção de inúmeras igrejas, oratórios isolados, capelas laterais, além da confecção de incontáveis estampas e gravações em madeira, missais, breviários, livros de horas, de orações, de relatos de milagres e parábolas de Jesus Cristo. A sensibilidade religiosa teria conhecido um grande crescimento, porém, *“a vida estava tão saturada de religião que o povo corria constantemente o risco de perder de vista a distinção entre o espiritual e o temporal. Se, por um lado, todos os pormenores da vida ordinária podem santificar-se, por outra parte tudo o que é sagrado cai na banalidade pelo fato de se misturar à vida cotidiana”*. (HUIZINGA, Johan. Op. cit., 1924, p. 145).

da Igreja Católica. As Igrejas Reformadas passaram a lutar pelo aumento do domínio religioso.

A fim de fortalecer-se internamente, a Igreja Católica procedeu a uma renovação, a Contra-Reforma. Para tanto teve de voltar-se para seus quadros, através do Concílio de Trento, priorizando a formação do clero, com a criação de seminários, repensando a sua prática, reafirmando suas convicções (dogmas) e unificando a liturgia com o objetivo de evitar possíveis distorções de doutrina e de culto.<sup>45</sup> Ao mesmo tempo em que buscava assegurar para si os católicos do Velho Mundo, buscava novos fiéis no Novo Mundo, através da aliança com os Estados Ibéricos, no regime conhecido como Padroado Régio.

Igualmente, e de forma central, este período será marcado pelo medo dos seres celestiais, bons ou maus. Todas as desgraças acontecidas eram atribuídas à ação do demônio ou ao castigo divino, levando a uma situação de medo generalizado. Quanto ao demônio, ao longo dos séculos, e muito fortemente na passagem da Idade Média para a Moderna, a Igreja Católica empenhou-se em dar-lhe existência concreta a fim de poder identificar suas ações e vencê-lo a partir de ações também concretas, pois enquanto ele permanecia no nível abstrato, derrotá-lo era tarefa quase impossível. O demônio era, nos meios eclesiásticos, o causador de quase todos os estragos no mundo e no seio da própria Igreja, muito embora somente ela pudesse desmascará-lo e barrar seus atos. *“Sin embargo, siempre se conservó de manera muy efectiva, una profunda confianza en el poder de la Iglesia contra el demonio y sus actos”*.<sup>46</sup>

O Ocidente viveria, em razão disso, uma verdadeira obsessão pelo demônio que ganhava duas formas essenciais, ambas refletidas na iconografia: um alucinante conjunto de imagens infernais e a idéia fixa das incontáveis armadilhas e tentações que o grande sedutor não cessava de inventar para

---

<sup>45</sup> As principais conclusões do Concílio Trento serão analisadas no capítulo 2.

<sup>46</sup> CERVANTES, Fernando. **El diablo en el nuevo mundo**. Barcelona: Herder, 1996. p. 35.



perder os homens.<sup>47</sup> As imagens exploravam sobremaneira um ambiente infernal amedrontador e as mazelas pelas quais o demônio seduzia o homem ao pecado e à perdição eterna. Ao contrário do que se pode pensar, *“foi [...] no início da época moderna, e não da Idade Média, que o inferno e seus habitantes tomaram conta da imaginação dos homens do ocidente. O apogeu da ciência demonológica situou-se por volta de 1600”*.<sup>48</sup>

Para aclarar estas crenças, é importante que se faça aqui a distinção entre a palavra “diabo” e “demônio”, pois, na literatura do período em estudo, estes termos aparecem muitas vezes com o mesmo significado. Para Karl Ketergele, embora “diabo” e “demônio” possam ser tidos como sinônimos, em linguagem corrente, é preciso que se vá à Bíblia para melhor defini-los. Nela, *“‘diabo’ e ‘demônios’ não são entidades rígidas, definidas [...] empregadas em toda parte de modo idêntico e unívoco”*. Na verdade, *“com o termo ‘diabo’, as traduções do Antigo Testamento e do Novo Testamento repropõem o grego diábolos [...] O sentido literal – em grego, ‘caluniador’, ‘semeador de discórdia’, ‘adversário’- concretiza-se na linguagem bíblica na função de ‘adversário’ na relação de Deus com o homem: o diabo é aquele que quer ‘dividir’ Deus do homem”*.<sup>49</sup> A atividade demoníaca pressupõe, por conseguinte, a relação do homem com Deus instaurada desde a criação.

Com o mesmo sentido, os escritos neotestamentários falam de “Satanás”. A associação de “diabo” a “demônios” é buscada em Mc 3, 22-27 onde os adversários de Jesus dão ao diabo o nome de “Belzebu” e o qualificam como “príncipe dos demônios”.<sup>50</sup>

Por o monoteísmo não admitir a idéia da pluralidade de figuras divinas, *“na cultura hebraica e, portanto, também na Bíblia, a idéia de um espírito mau*

<sup>47</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1999, p. 240.

<sup>48</sup> SOUZA, Laura Mello e. Op. cit., 1993. p. 139.

<sup>49</sup> KETERGELE, Karl. Diabo e Demônios, exorcismos em perspectiva bíblica. In: KASPER, Walter et alii. **Diabo, Demônios, possessão**. (trad. Silvino Arnhold) São Paulo: Ed. Loyola, 1992. p. 15.

<sup>50</sup> BÍBLIA SAGRADA – EDIÇÃO PASTORAL. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 1285.

ou demônio não existia, originalmente. [...] Essa idéia do ser demoníaco é posterior, no universo bíblico, e chegou por influência de outros povos e culturas”.<sup>51</sup> Há que se considerar, entretanto, que ao contato com outras culturas, a figura de Satanás começou a ser definida e associada ao mal. Assim,

*A palavra Satanás remete ao papel do adversário e vem da raiz stn que significa ‘um que é contra, obstrui ou age como adversário’, enquanto o termo grego diábolos, traduzido mais tarde como diabo ou demônio, significa literalmente ‘alguém que atira alguma coisa no caminho de alguém’.*<sup>52</sup>

A raiz da palavra “demônios” revela-nos como acreditava-se que agiam:

*Na concepção lingüística grega, originariamente, os demônios não sempre e necessariamente são poderes que operam de modo negativo, mas seres ‘divinos’ ambivalentes, que influenciam o destino do ser humano. [...] A impossibilidade de prever as suas manifestações e seu modo de agir foi sempre motivo para considerá-lo como espírito do mal e da desgraça, tal é também a posição que observamos no Novo Testamento.*<sup>53</sup>

Porém, o demônio<sup>54</sup>, enquanto criatura de Deus – e apesar de sua queda -, deveria logicamente ter suas ações já prescritas nos planos do Criador. O pensamento cristão coloca-o como um ser inferior e subordinado a Deus, porém com forças suficientes para atrapalhar a salvação humana.

*De hecho, un rasgo central e indispensable del demonio en el pensamiento cristiano es su completa subordinación a la voluntad de Dios. Desde los primeros tiempos, los teólogos cristianos hicieron repetido hincapié en esta cuestión. Hermas y Policarpo enseñaron que el demonio no tenía poder alguno sobre el alma humana; Justino, el Mártir, que el demonio era una criatura de Dios, poseedor de una naturaleza esencialmente buena que había sido deformada unicamente por su libre albedrío, Ireneo y Tertuliano que los poderes del demonio sobre los hombres eran limitados, ya que no podía obligarlos a pecar en contra su voluntad. La opinión de que el mal no era un principio independiente quedaria reforzada por los alejandrinos, particularmente Clemente y Orígenes, quienes fueron los primeros en afirmar que el mal no podía existir por sí mismo, y cuya doctrina prepararía a su vez el campo a la*

<sup>51</sup> SCHIAVO, Luís & SILVA, Valmir da. Op. cit., 2000, p. 53.

<sup>52</sup> Idem, p. 54 .

<sup>53</sup> KETERGELE, Karl, Op. cit., 1992, p. 17.

<sup>54</sup> Utilizaremos a partir daqui o termo demônio (no singular) enquanto sinônimo de Satanás e Diabo.

*definición clásica de san Agustín, la cual privaba al mal toda existencia ontológica.*<sup>55</sup>

Como entender que o demônio era, a um só tempo, uma criatura obediente a Deus e causadora do mal? Desta questão resultou um problema teológico longamente debatido no período e que não produziu respostas lógicas e definitivas que pusessem fim à discussão.

O homem ocidental possui uma visão maniqueísta do mundo: o bem está sempre em luta com o mal. Celestialmente “*existe um Deus responsável por tudo o que há de bom no mundo e um temível diabo responsável por todos os males*”.<sup>56</sup> O papel atribuído ao diabo é o de obstruidor da Providência Divina, o de tentador e corruptor dos homens. Ele perverte o ato jurídico da comunidade ao levar o homem a praticar ações malévolas contra a humanidade e a religião.<sup>57</sup>

Na visão da época, o demônio não agia sozinho. Ele se utilizava dos feiticeiros, dos reformadores, dos judeus, dos hereges, e, principalmente, da mulher para semear o mal. Como uma das respostas às questões do mundo e sua relação com a divindade, a Teologia dos séculos XIV- XVII elaborou, por isso, discursos antifeministas. As mulheres passaram a ser tidas como suspeitas, perigosas, venenosas e enganadoras, influenciando diretamente na representação simbólica, como se pode observar nas imagens que representavam os pecados capitais.<sup>58</sup>

Uma formulação teológica corrente entre o clero do século XVI é a de que o sexo era pecaminoso, validando-se a idéia de que virgindade e castidade povoariam os assentos do paraíso.<sup>59</sup> O sexo feminino, por ser a negação da possibilidade da vida casta, sempre fora visto com reservas pelos teólogos.

<sup>55</sup> CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 35.

<sup>56</sup> SCHIAVO, Luís & SILVA, Valmir da. Op. cit., 2000, p. 49.

<sup>57</sup> Sobre a associação da ação demoníaca à perversão das regras morais, ver KETERGELE, Karl, Op. cit., 1992, p. 25.

<sup>58</sup> DECKMANN, Eliane. Op. cit., 1991, p. 45.

<sup>59</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1999, p. 316.

Num contexto como esse, o medo do outro sexo, por representar “perigo” à castidade, evoluiu para a sua diabolização, sendo expressa através dos sermões, a partir do século XIII. Vale lembrar que, além de uma questão moral, “*é possível também que o controle da vida sexual se devesse às tensões demográficas que vinham emergindo nas sociedades européias em função de seu ingresso na modernidade e das transformações sócio-econômicas que vinham se processando*”.<sup>60</sup>

É impossível separar a “satanização” da mulher da idéia de fim do mundo. Segundo teoria aceita nos meios eclesiásticos, tudo teria iniciado com Eva, mulher-paradigma que, por fraqueza e por ter dado ouvidos ao demônio, deixou o pecado entrar na humanidade. A partir daí, segundo mentalidade difundida, a mulher tentava enredar de todas as formas o homem para levá-lo ao pecado, principalmente o da luxúria, pois ela era, por natureza, impura. O final dos tempos tinha a ver com período em que o pecado havia atingido níveis insuportáveis, causado inicialmente por uma mulher.

Se ser mulher já bastava para que fosse temida, ser feiticeira era duplo motivo para tanto. “*Para o redator do Malleus, ‘a experiência ensina’ que a perfídia (da feitiçaria) se encontra mais freqüentemente entre as mulheres do que entre os homens*”.<sup>61</sup> O estereótipo de que era por natureza crédula, impressionável, tagarela, inconstante, infantil, curiosa, tornava-a mais suscetível aos encantos demoníacos. Os manuais dos casuístas do século XVI estão repletos de enunciados como estes. A caça às feiticeiras foi tão mais intenso no começo da Idade Moderna, justamente quando o medo do final dos tempos atingia o seu ponto mais alto. A Inquisição irá ocupar grande parte de sua ação com a caça às feiticeiras.

A despeito do período histórico em questão, Luther Link questiona toda a ação das Igrejas Cristãs ao colocarem no demônio a culpa da presença do mal

---

<sup>60</sup> DECKMANN, Eliane Cristina. Op. cit., 1991, p. 45.

<sup>61</sup> Idem, p. 327.

na humanidade.<sup>62</sup> Governantes, juristas e povo em geral, ao darem forças ao diabo, existência real a ele, justificavam a existência do mal no mundo para não assumirem a responsabilidade pelos problemas existentes. Na mesma linha de raciocínio, Keith Thomas vê no demônio “*uma explicação conveniente para as doenças estranhas, os crimes sem motivo ou o sucesso incomum*”.<sup>63</sup>

Ao mesmo tempo que a Igreja Católica amedrontava seus fiéis, oferecia-se a eles como instituição de acolhida, segurança e resposta às questões existenciais.

Como forma de fuga aos problemas mundanos, o homem europeu do séculos XV a XVII lançou-se com fervor à religião, fenômeno que já vinha desde a Alta Idade Média. Os símbolos religiosos, nesse contexto, davam certa segurança aos fiéis, pois presentificavam o sagrado. Para Janice Theodoro da Silva, desde a Idade Média, a relação do crente com relíquias, por exemplo, caracterizava esta necessidade de materialização do universo religioso.<sup>64</sup> Esta materialização é também percebida por Prien, a partir da constatação de que “*En la península ibérica la religiosidad del siglo XVI se caracteriza por la ola que irrumpe de la mística, por la sólida devoción mariana, por la veneración de las beatas y una devoción eucarística en aumento*”.<sup>65</sup>

A busca por símbolos e ritos religiosos expressava a busca do céu. “*El fervor creyente lo esperaba todo del cielo. El más allá, com el cielo y el infierno, era la fuente de la máxima esperanza o del temor más profundo, pues no sólo determinaba el futuro, sino también la vida cotidiana en este valle de lágrimas*”.<sup>66</sup> Ao mesmo tempo que se temia a cólera divina em forma de seca e tempestades, de fome e de pestes, de guerras civis e de ataques inimigos, “*Se esperaba abundantes cosechas, salud y victorias sobre los musulmanes de la*

<sup>62</sup> LINK, Luther. Op. cit., 1998. p. 203ss . O problema do mal será tratado no capítulo 4.

<sup>63</sup> THOMAS, Keith. Op. cit., 1991, p. 387.

<sup>64</sup> SILVA, Janice Theodoro da. *O Paraíso Perdido: Descrição*. **Revista da USP**, São Paulo, n. 12, p. 20, 1992. O tema das relíquias será retomado no capítulo 3.

<sup>65</sup> PRIEN, Hans-Jürgen. **La historia del Cristianismo en America Latina**. Salamanca (España): Ediciones Sígueme, 1985. p. 57.

<sup>66</sup> Idem ibidem.

*gracia del Altísimo. Se aspiraba a ganar benevolencia divina com oraciones rituales, prácticas de piedad, construcción de templos, fundaciones piadosas o donaciones a las órdenes”.*<sup>67</sup>

O contato cultural dos europeus com os povos americanos devem ser entendidos a partir da projeção do imaginário aqui exposto. Acreditamos que muitos dos elementos aqui referidos penetraram na América juntamente com os colonizadores. Tais elementos, de uma forma ou de outra, moldaram a visão de mundo e as práticas culturais que foram implantadas na América. O processo de cristianização e civilização do Guarani, a ser discutido nos capítulos 3 e 4, refletirá muitos destes elementos.

---

<sup>67</sup> Idem, p. 58.

## 2 - TEOLOGIA RENASCENTISTA TRIDENTINA CATÓLICA

É objetivo, nesse capítulo, traçar um breve esboço da teologia renascentista e tridentina, naqueles elementos que julgamos centrais para entender a ideologia<sup>1</sup> sobre a qual se processou a evangelização americana e que condicionou a valorização de alguns elementos da doutrina católica em detrimento de outros, refletidos na documentação a ser analisada no capítulo 4. Iniciaremos com as tendências teológicas do período, sua contextualização, para, após, expormos o encaminhamento doutrinário tridentino, o qual se fará sentir em toda a Igreja Católica.

---

<sup>1</sup>“Pode-se considerar a ideologia como um sistema de interpretação do real, como um sistema de orientação da ação social, ou ainda como um sistema de dissimulação do real a serviço das classes dominantes”. (HAUBERT, Máxime (Prefácio) Apud GADELHA, Regina Maria. **Missões Jesuíticas do Itatim. Estrutura sócio-econômicas do Paraguai Colonial – séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. p. 19). Os inicianos dos primeiros tempos estavam moldados pela ideologia católica da Reconquista, da Contra-Reforma e dos descobrimentos, embora o terceiro conceito – sistema de dissimulação do real a serviço das classes dominantes - reconhecemos, a exemplo de Haubert, ser de difícil aplicação aos jesuítas do Paraguai. Iguamente válido é o conceito sociológico de ideologia proposto por Pedrinho Guareschi, para quem pode ter três sentidos: 1) O estudo das idéias (sentido etimológico); 2) Conjunto de idéias, valores, maneira de sentir e pensar de pessoas e grupos (sentido positivo); 3) Idéias erradas, incompletas, distorcidas, falsas sobre a realidade (sentido crítico, ou negativo). (GUARESCHI, Pedrinho. **Sociologia Crítica**. Porto Alegre: Mundo Jovem, 1988. p. 17). Neste trabalho tomamos o segundo conceito. Assim, a Teologia é o conjunto de idéias, valores, maneira de pensar e sentir da Igreja Católica que influenciou todo o processo de colonização da América, e junto dele o processo de evangelização. Para Manuela Carneiro da Cunha, a ideologia teria a função primeira de tornar “natural” o que é socialmente arquitetado. (CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil – mito, história, etnicidade**. 2ª ed. Brasília: Editora Brasiliense, 1987. p.104). A Teologia, como corpo de conhecimento historicamente construído, tencionava naturalizar uma visão de mundo e de divindade constituída a partir do Cristianismo.

Falar em uma teologia americana nos séculos XV e XVI significa tratar da teologia européia, apesar de que nesse período, a partir do contato da Igreja Católica com o Novo Mundo, começou a se gestar uma nova forma de conceber a relação homem-divindade. Na América, a preocupação teológica com a concretude da vida humana, iniciada com o discurso de Montesinos, passando por Bartolomeu de Las Casas, irá se constituir posteriormente na chamada Teologia da Libertação.<sup>2</sup>

Toda produção teológica está marcada pelo contexto, por isso tanto pode ajudar na libertação quanto na dominação.<sup>3</sup> A Teologia Tridentina, por estar condicionada pelo período histórico da Reforma Religiosa, possuía como preocupação primeira o fortalecimento da doutrina e principalmente da identidade da Igreja Católica. Há, no entanto, que se considerar que ao mesmo tempo em que acompanhou a colônização-conquista americana, a questionou.

---

<sup>2</sup> Para Dussel, “O contexto da história da teologia na América Latina é a história da teologia do ‘centro’ [...] A teologia latino-americana é filha da européia, mas é diferente; é outra; é um caminho diverso da mesma tradição porque surge num mundo ‘periférico’, dentro da época moderna primeiramente mercantil e depois imperial e monopolística. A teologia de um lado colonial ou neocolonial pode por um momento refletir a teologia do ‘centro’, mas, nos momentos criativos, produzirá nova teologia que se levantará contra a grande teologia tradicionalmente constituída”. (DUSSEL, Enrique. **Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação**. (Trad. José Carlos Barcellos). Tomo II. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 90). Dussel divide a teologia latino-americana em seis fases: Primeira - teologia profética diante da conquista e da evangelização (desde 1511); Segunda - a teologia da cristandade colonial (1553-1808); Terceira - a teologia prático-política diante da emancipação neocolonial das oligarquias ‘criollas’ (a partir de 1808); Quarta - a teologia neocolonial conservadora na defensiva (1831-1930); Quinta - a teologia da ‘nova-cristandade’(1930-1962); Sexta - a teologia da libertação latino-americana (desde 1962). (DUSSEL, Enrique. Op. cit., 1984). Desde o discurso de Montesinos, em 1511, uma teologia da libertação já estaria em gestação, vindo aparecer oficialmente a partir de 1962. Em nível de esclarecimentos, salientamos que as idéias dos teólogos utilizados neste capítulo, embora muitos deles sejam atuais, se referem ao período histórico em estudo, naquelas partes de suas obras em que estabelecem uma revisão histórica dos conceitos teológicos.

<sup>3</sup> MADURO, Otto. Apontamentos epistemológicos para uma história na América Latina. In.: PELAEZ, A. C. et alii. **História da Teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 16-18. A Teologia que chegou à América estaria com seus fundamentos condicionados pela conquista. Ela tinha dois caminhos: justificá-la, mesmo negando a humanidade aos povos subjugados, ou estabelecer um rompimento. Toda teologia estaria condicionada por um sistema interpretativo-prático, definido por Dussel como ideologia, por isso pode tanto ocultar a dominação quanto negá-la: “[...] trata-se de mostrar os condicionamentos que inclinam a reflexão teológica em certa direção encobridora, naquela direção que beneficia ou justifica a práxis do grupo, classe, nação ou cultura à qual serve de fundamento teórico”. ( DUSSEL, Enrique. Op. cit., 1984, p. 94-95).



Apesar do aparente dogmatismo da Igreja Católica, no final da Idade Média e no início da Moderna, Dreher vê nela certa indefinição teológica. Ele acena para a visão que se tinha de Deus e nela a questão da graça<sup>4</sup>:

*apesar das formulações de Agostinho relativas à graça, era exatamente na temática da graça que haviam indefinições. Ora, esses aspectos levaram, a seu turno, a visões distorcidas em relação aos meios da graça e preparam discussões em torno dos sacramentos, mormente em relação à Eucaristia e ao Batismo.*<sup>5</sup>

O Concílio de Trento (1545 – 1563) terá como objetivo unificar a doutrina, coibindo interpretações livres e excessos<sup>6</sup>.

No século XVI, a Teologia estava perpassada pelo Humanismo, corrente intelectual nascida numa época caracterizada pelo retorno à Antigüidade, dentro do fenômeno conhecido como Renascimento, que propunha a criação de uma nova realidade histórica e que negava todo o período histórico da Idade Média, considerada bárbara, eivada de ignorância e de trevas. Porém, o contato com o Humanismo não foi inicialmente bem aceito pelo Cristianismo, principalmente pelos valores pregados. Por sua vez, o Humanismo Renascentista possuía muitos pontos de encontro com o Cristianismo, o que os aproximava. Na verdade, o Humanismo Renascentista buscava uma religião que justificasse as modificações pelas quais a Europa passava.

*Em círculos intelectuais dos séculos XV e XVI procurava-se uma religião universal que soubesse valorizar o mundo natural que começava a descobrir, situando assim o homem diante de Deus de modo diferente. Essa nova consciência religiosa não se apresentava hostil ao Cristianismo, considerando até que, bem sucedido, o Cristianismo poderia corresponder à forma religiosa com a qual se sonhava.*<sup>7</sup>

<sup>4</sup> O problema da graça será tema do capítulo 4, quando discutiremos a questão das imagens de Deus, pois tal tema embasa a idéia da benevolência divina e subsidia a discussão dos elementos oferecidos pelas Cartas Anuais sobre o medo suscitado pelos castigos.

<sup>5</sup> DREHER, Martin N. **A crise e renovação da Igreja no período da Reforma**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1996. (Col. Hist. Da Igreja: Vol. 3). p. 19.

<sup>6</sup> Tais excessos tanto podem ser entendidos como os praticados pelos católicos, o que teria motivado os reformadores a romperem com a Igreja Católica ou, para a ortodoxia católica, aqueles cometidos pelos protestantes ao proporem novos horizontes para a interpretação doutrinária.

<sup>7</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. (Trad. Álvaro Cunha). Petrópolis: Vozes, 1981. p. 256.

Pelo exposto, vê-se que era muito mais fácil o Humanismo aceitar ao Cristianismo que seu contrário, principalmente porque, ao entender-se detentor da verdade, a religião cristã negava outras leituras sagradas do mundo, tendo-as como negação do Deus único.<sup>8</sup>

*Com o humanismo surgiu o materialismo peculiar, que prescindia praticamente do sobrenatural, como uma grande indiferença em relação à teologia e à Igreja; o Cristianismo diluiu-se numa filosofia moral da qual se esperava apenas um efeito moralizante e educativo. O Cristianismo foi para os humanistas uma doutrina, uma filosofia prática da vida conforme à razão. Como os humanistas tinham consciência de estarem contra a atitude e a tradição vigentes até então, acreditavam que eram chamados a apresentar positivamente novos programas para restaurar o Cristianismo, tal como eles achavam que deviam combater apaixonadamente seus adversários.<sup>9</sup>*

Os choques entre humanistas e cristãos foram aos poucos cessando, estabelecendo-se uma síntese, chegando-se ao Humanismo Cristão. São dos humanistas cristãos as idéias da colocação da autoridade do Concílio Ecumênico acima do Papa, o estudo, com métodos da crítica filológica, não apenas dos textos clássicos, mas também os dos Padres da Igreja e até da Sagrada Escritura. O maior representante dessa corrente de pensamento foi Erasmo.<sup>10</sup>

O Humanismo possui dois sentidos. Um sentido técnico, que se aplica a um técnico em humanidades (*Humaniores litterae*), definidas por uma escolha cultural em favor das obras antigas, e dos métodos de investigação e de interpretação dos textos, e um outro sentido, o que denota uma escolha ideológica, que prega que os fenômenos humanos dependem do homem.<sup>11</sup> Relacionando esse segundo sentido com o Cristianismo, a divindade não agiria

---

<sup>8</sup> Tal argumento é possível de ser inferido se se levar em consideração as origens do Cristianismo e as lutas empreendidas pelos cristãos para afirmá-lo como religião, inicialmente perante o judaísmo e após perante as demais culturas. O povo hebreu pensava-se escolhido por Deus, num regime de monoteísmo ético passado também para o Cristianismo.

<sup>9</sup> BIDEGÁIN, Ana Maria. **História dos cristãos na América Latina**. (Trad. Jaime A. Clasen) Tomo I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 87.

<sup>10</sup> Idem ibidem.

<sup>11</sup> DUBOIS, Claude-Gilbert. **O imaginário da Renascença**. (Trad. Sérgio Bath) Brasília: Editora UnB, 1995. p. 197.

contrariamente ao homem eticamente correto, ao justo, idéia bíblica a que muitas vezes recorria a Igreja Católica para negar a exploração humana.

A afirmação de que o homem é feito à imagem e sem elhança de Deus, e que por isso tem dignidade, era para os humanistas cristãos algo corrente. Era nisso que residia o fundamento da igualdade de direitos de todos, tenazmente defendida pela maioria dos teólogos e missionários.<sup>12</sup> Na América, Pedro de Córdoba, Bartolomeu de las Casas e D. Vasco de Quiroga, ouvinte da Audiência e bispo de Michoacán, podem ser considerados humanistas cristãos. A Bula *Sublimis Deus* é um exemplo típico desse tipo de teologia. Dentro do espírito humanista, las Casas conseguiu, em 1537, que Paulo III a publicasse, nos seguintes termos:

*Paulo, Bispo, servo dos servos de Deus, a todos os fiéis cristãos que tomarem ciência da presente Carta, saúde e bênção apostólica.*  
*Deus altíssimo de tal modo amou o gênero humano que criou o gênero humano não só capaz de participar dos bens como as demais criaturas mas até mesmo de alcançar o inacessível e invisível Sumo Bem e vê-lo face a face. Tendo sido criado, segundo o testemunho da Sagrada Escritura, para atingir a vida e felicidade eterna, e como ninguém pode chegar à vida e felicidade eterna senão pela fé em Nosso Senhor Jesus Cristo, é forçoso admitir que faz parte da condição e natureza humana poder receber a fé em Cristo, e que todo aquele que compartilha a natureza de homem haverá de ser apto a receber a mesma [fé]. Não cremos haja alguém tão insensato que julgue poder obter, ele mesmo, um fim quando não pode de modo algum conseguir o meio sumamente necessário.*  
*É neste sentido que entendemos ter, a própria Verdade, que não se engana nem pode enganar, dito, ao destinar pregadores da fé para o exercício da pregação: 'Ide, pois, ensinai todas as gentes'. Disse 'todas', sem nenhuma restrição, já que todas possuem a capacidade de [aprender] a doutrina da fé.<sup>13</sup>*

Esta Bula, entretanto, foi revogada, por exigência de Carlos I. Em 1541, Las Casas obteve nova vitória ao conseguir que Carlos I pusesse fim às

<sup>12</sup> REJÓN, Francisco Moreno. *Teologia e contexto histórico-cultural: alguns traços da teologia do século XVI*. In: FORNET – BETANCOURT, Raúl. **A Teologia na História Social e Cultural da América Latina**. Livro 2. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1996. p. 16.

<sup>13</sup> Apud DREHER, Martin N. **A Igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1999. (Col. Hist. Da Igreja: Vol. 4). p. 48. Nesta Bula papal não há negação da colonização ou qualquer restrição às Coroas ibéricas quanto à ocupação da América, senão quanto aos métodos utilizados com relação aos indígenas. Por aí vê-se o alcance do humanismo propagado.

*encomiendas* e proibisse a escravização de indígenas, lei também revogada em 1545.

É também forte nesse momento histórico a influência do nominalismo na Teologia. A preocupação com a concretude da vida, com a experiência humana, tinha implicações éticas sobre as quais muitas ciências se debruçaram. A idéia de que todos os temas podiam ser tratados teologicamente fez com que novos problemas, antes inexistentes para a Teologia - como inflação, valor de dinheiro e legitimidade – fossem, a partir da relação com a América, colocados, pois o avanço nas relações capitalistas trouxe consigo expressivas modificações na forma como o homem percebia a si, as relações sociais e a própria divindade.<sup>14</sup>

Qual passou a ser então a posição da Igreja Católica perante o capitalismo nascente? A burguesia do século XV, ansiosa de lucros, encontrava na Igreja acirrada oposição ao desejo ilimitado de riqueza, pois o juro e o empréstimo eram por ela considerados usura. O IV Concílio de Latrão já definira, em 1215, sob a égide da escolástica, o que deveria ser essencial ao homem para salvar-se. A felicidade humana fora posta em termos de visão da essência divina. Os bens terrenos foram tidos como meios de subsistência neste mundo, um mal necessário, e por isso deveriam ser buscados com moderação a fim de não atrapalhar a salvação.<sup>15</sup>

As grandes navegações e as descobertas, feitos humanos de grande impacto sobre as áreas implicadas – África, Índias, América e mesmo Europa – devem ser inseridos não somente na expansão econômica européia como possibilidade de diminuir a crise pela qual o mundo ocidental passava, mas na

---

<sup>14</sup> REJÓN, Francisco Moreno. Op. cit., 1996, p. 19-23. A descoberta da América questionou a maneira de pensar do europeu. *“A Renascença assistiu não apenas à descoberta da Antigüidade, mas a descoberta de novos mundos geográficos. É muito recomendável que tentemos imaginar que efeitos devem ter causado na mente do homem do século XV notícias como a descoberta da América. Ser geocêntrico, então, significava ser mais precisamente eurocêntrico, e as viagens à América e às Índias devem ter modificado muito a maneira de o homem ver o mundo”*. (CHASSOT, Attico. **A ciência através dos tempos**. São Paulo: Moderna, 1994. p. 88).

<sup>15</sup> BIDEGÁIN, Ana Maria. Op. cit., 1993, p. 90.

afirmação do homem ocidental, senhor da história, engrandecido pelo espírito renascentista, organizador do espaço a partir da enorme quantidade de conhecimentos construídos no período. Mesmo assim, as nações ibéricas não prescindiram da presença e acompanhamento da Igreja Católica em tais empreendimentos, mesmo porque se aproveitavam da força política que isso lhes dava.

Neste contexto, se torna fundamental abordar as principais decisões do Concílio de Trento, as quais terão incidência direta na Igreja da América Latina, como de resto no catolicismo mundial. Este concílio, ao visar a unificação doutrinária da Igreja Católica, estabeleceu certa fixidez em todos os âmbitos do cotidiano ocidental católico. Bidegáin, analisando o significado histórico-doutrinário de Trento, esclarece os principais pontos por ele definidos:

- a) A Tradição da Igreja foi considerada, junto com as Escrituras, fonte de Revelação.*
- b) A Vulgata foi escolhida como edição oficial da Bíblia.*
- c) Foi definida a doutrina da justificação. Teve grande importância para a vida moral do indivíduo o fato de se declarar que a vontade humana não é completamente privada de liberdade, nem que a justificação seja exclusivamente graça. A graça conservou e manteve seu valor e sua dignidade, pois foi declarada que é ela que tira o homem de sua passividade e o torna capaz de realizar boas obras.*
- d) Na doutrina sobre o pecado original, foi rejeitada a idéia de que ele seja a inclinação ao mal.[...]*
- e) Definiu-se a fundamentação teológica dos sete sacramentos. Foi definida a transubstanciação na Eucaristia. O sacramento do Matrimônio foi considerado nulo, quando feito em segredo, e ficou submetido de maneira mais clara e visível à competência da Igreja. O sacramento sagrado foi relacionado de maneira estreita com o sacrifício da missa, em contraposição com a idéias protestantes. Determinou-se a criação de seminários nas dioceses para a formação teológico-pastoral do clero.*
- f) A organização monárquica e universal da Igreja Católica Apostólica Romana foi reafirmada, confrontando-se assim com os interesses nacionais das Igrejas européias.*
- g) Consolidou-se o poder episcopal e a espiritualização do ministério.*
- h) O preceito de incardinação (fixação dos sacerdotes em uma diocese, sob a autoridade e responsabilidade do bispo) do clero secular fez desaparecer o 'clericus vagus'.<sup>16</sup>*

<sup>16</sup> BIDEGÁIN, Ana Maria. Op. cit., 1993, p. 98-99.

A discussão sobre o pecado é central em Trento, e nela a importância dos sacramentos para atenuar o malefício causado à alma.<sup>17</sup> Do pecado original, enquanto “*disposição hereditária, inerente à condição humana*”<sup>18</sup>, o homem poderia libertar-se “*pelo Batismo, símbolo da transição do estado natural, inimigo de Deus, para o estado divino*”.<sup>19</sup> Já, do pecado atual, o sacramento a ser utilizado deveria ser a penitência.<sup>20</sup>

Sobre o pecado original, o Concílio de Trento repetiu as principais afirmações dos Concílios de Cartago (418) e de Orange (429), acrescentando outros cânones para contrapor-se às teses de Lutero:

*a) pelo pecado, Adão perdeu a santidade e justiça originariamente devidas ao ser humano; b) a transgressão de Adão afetou a toda a sua descendência (culpa pessoal ‘non comissa, sed transmissa’) e é transmitida por geração (não por simples imitação); c) pelo pecado original o ser humano está condenado a morrer e a sofrer nas condições em que sofre e morre atualmente; d) trata-se de um ‘verum peccatum’, que só pode ser sanado pelo Batismo em Cristo; e) embora um na sua origem, o pecado se multiplica em cada novo nascimento; f) o Batismo in remissionem peccatorum é necessário também para as crianças; g) pelo Batismo o pecado é totalmente perdoado, mas sobram as conseqüências; h) o pecado original não se identifica com a concupiscência que permanece após o Batismo.*<sup>21</sup>

Saliente-se, nesta afirmação de Trento, duas questões que têm relação direta com a evangelização na América: a primeira refere-se ao que se entende por “pecado original”, como sendo uma culpa herdada por todos os seres

<sup>17</sup> Para Moser, “O pecado aparece como a violação de uma lei que não se funda propriamente num valor, mas numa interdição alimentada por uma tradição de ordem social e religiosa”. (MOSER, Antonio. **O pecado: do descrédito ao aprofundamento**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 39). Dessa forma, o que numa dada época pode ser entendido como pecado, posteriormente pode deixar de sê-lo. Tal observação é também válida para o caso americano. Aquilo que o missionário vê como pecado não necessariamente é percebido da mesma forma pelo indígena.

<sup>18</sup> MOSER, Antonio. Op. cit., 1996, p. 100.

<sup>19</sup> QUEVEDO, Júlio. **Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata**. Bauru, SP: Edusc, 2000. p. 31. O Batismo e a confirmação, enquanto sacramentos de iniciação são, na verdade, o centro da vida cristã. O Batismo apagaria o pecado original, as falhas que se tivesse cometido, a confirmação reafirmaria a ligação com Cristo, e, através da unção, a idéia de que todos os cristãos são enviados em missão. (TENA, P. e BOROBIO, D. Sacramentos de iniciação cristã: Batismo e Confirmação. Apud BOROBIO, Dionisio (Org.) **Sacramentos**. (trad. Luiz João Gaio). São Paulo: Loyola, 1993. p. 22ss).

<sup>20</sup> Por Penitência entende-se todo o sacramento de reconciliação com a divindade e não somente a reparação do pecado cometido como popularmente se tem difundido.

<sup>21</sup> MOSER, Antonio. Op. cit., 1996, p. 105.

humanos e que os levaria ao sofrimento terreno e à morte eterna; a segunda, o papel que a Igreja teria em saná-los, pelo batismo. De fato, o desejo incontido de “salvar almas” explica os inúmeros exemplos encontrados na documentação analisada nos quais os missionários batizavam os indígenas em *artículo mortis*, tema a ser aprofundado no capítulo 4.

Com relação à classificação dos pecados em mortal e venial, Juan Luís Segundo os diferencia da seguinte forma, idéia válida para o período em estudo: o pecado mortal é aquele que, “ao constituir o último e decisivo ato ou estado do homem, levaria à ‘morte eterna’”.<sup>22</sup> Se, no momento da morte, o ser humano estivesse em pecado grave, teria sua salvação impossibilitada, mas, caso tivesse se arrependido, a salvação estaria garantida, dependendo de uma opção feita em vida e não de um castigo divino. Por ‘pecado venial’ entende-se “aquele que, mesmo sendo mau (pecado) pode ser perdoado (venia=perdão)”.<sup>23</sup> No Concílio de Lyon (1245) já havia sido estabelecido que se alguém morresse em *pecado mortal*, sem penitência, sem dúvida alguma seria perpetuamente atormentado pelo fogo do inferno eterno<sup>24</sup>, por isso insistia-se no sacramento da reconciliação com a finalidade de arrependimento e como forma de livrar-se da perdição eterna. Essa doutrina não sofreu qualquer modificação até o Concílio Vaticano II, no século XX.

<sup>22</sup> SEGUNDO, Juan Luis. **O inferno como absoluto menos. Um diálogo com Karl Rahner.** (trad. Magda F. Queiróz) São Paulo: Paulinas, 1998. (Coleção : Teologia Atual). p. 94.

<sup>23</sup> SEGUNDO, Juan Luis. Op. cit., 1998, p. 96. Nesta mesma linha Ramos-Regidor define o pecado mortal como sendo a situação livremente escolhida de ruptura radical, total, e – na raiz – definitiva com Deus e com os outros. Por esta sua radicalidade, tal pecado teria pena eterna. Ao invés, o *pecado venial*, seria uma situação de oposição, de falta de empenho na resposta ao apelo de Deus, mas não de ruptura radical. O pecado venial teria, por isso, pena temporal. (RAMOS-REGIDOR, José. **Teologia do sacramento da Penitência.** (trad. Roque Frangiotti). São Paulo: Paulinas, 1989. p. 107-108). Ramos-Regidor, para melhor entendimento, conceitua o que entende por culpa e pena, termos que passamos a utilizar com o sentido proposto por ele. O “estado de afirmação desordenada de si e de oposição a Deus e aos outros, sendo causado e mantido cientemente pela livre escolha da pessoa: é isso que se chama *reatus culpae*.[...]Como situação de insucesso, de falha na realização de si, com o sofrimento e a conseqüente escravidão sob a força do pecado: é isso que se chama *reatus poenae*”. (RAMOS-REGIDOR, José. Op. cit., 1989, p. 107).

<sup>24</sup> SEGUNDO, Juan Luis. Op. cit., 1998, p. 94. Insistência idêntica possui a Constituição *Benedictus Deus* de S. S. Bento XII no ano de 1386: “Definimos, também, que, segundo o desígnio de Deus, as almas dos que saem deste mundo (= morrem) com pecado mortal atual,

Nos séculos XV e XVI, casuístas buscaram definir o que era o pecado venial e o pecado mortal. Santo Antonino, por exemplo, propõe cinco regras para distingui-los:

*1) se temos por uma criatura (que pode ser nós mesmos) um amor tão grande que ele se torna um fim exclusivo, a falta é mortal; 2) assim também quando cometemos uma ação que vai gravemente (notabiliter) contra o amor de Deus ou do próximo; 3) o não-respeito dos mandamentos cuja observância é necessária à salvação, que provêm de Deus, da Igreja, da natureza ou da autoridade constituída, é também pecado mortal; 4) é ainda o caso se nossa consciência, mesmo errada, nos apresenta um ato como um pecado mortal, e o praticamos assim mesmo; 5) quanto ao resto, se temos somente o pensamento de algo vergonhoso ou de mau sem nos comprazermos nem consentirmos nisso, não há falta ou ela é apenas venial. É o 'consentimento do ato' que constitui o pecado mortal.*<sup>25</sup>

Se, por um lado, a Igreja quis confortar os fiéis atestando-lhes o *perdão* divino, por outro, exigiu deles uma confissão explícita.<sup>26</sup> Para salvar-se, o pecador deveria, após verbalizar ao confessor o pecado cometido, satisfazê-lo. Para isso era necessária uma reparação, pois o pecado acarretava culpa e castigo. Assim, o castigo deveria ser assumido ou na terra ou no purgatório, para expiação.<sup>27</sup> Na terra, essa expiação somente era possível pela penitência, *"a pena eclesiástica por excelência"*.<sup>28</sup> No purgatório, através do sofrimento da alma e da ajuda dos vivos pela oração e sacrifícios oferecidos para este fim.

Em Trento, há não só a reafirmação da necessidade da penitência como também o enaltecimento de sua positividade.<sup>29</sup> Para isso, era necessário primeiro que o pecador abominasse o pecado cometido, numa clara expressão de arrependimento.

---

*imediatamente depois de sua morte, descem ao Inferno, onde são atormentados com penas infernais".* (Idem, p. 98).

<sup>25</sup> Apud DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII.** (Trad. Paulo Neves). São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 87-88.

<sup>26</sup> Idem, p. 7.

<sup>27</sup> DREHER, Martin N. Op. cit., 1996, p. 26.

<sup>28</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **História das superstições.** Portugal: Publicações Europa-América, 1997. p. 43.

<sup>29</sup> O texto de Concílio de Trento é claro sobre o assunto: *"Da Penitência, pode-se afirmar com verdade que, se suas raízes são amargas, seus frutos são muito doces [...]. Tal reconciliação é normalmente acompanhada, nas pessoas que recebem o sacramento com piedade e religião,*



Sobre a obrigatoriedade da confissão anual de todos os pecados, na forma auricular, estabelecida pelo IV Concílio de Latrão (1215), o Concílio de Trento é menos categórico, tornando obrigatória a confissão somente dos pecados mortais. *“Quanto aos pecados veniais que não excluem a graça de Deus e nos quais caímos com freqüência (ainda que sua confissão seja útil), eles podem ser omitidos sem falta e expiados por muitos outros remédios”*<sup>30</sup>, dizia o texto conciliar, porém aconselhava-se que fossem também confessados para evitar-se a morte em pecado. O Concílio parte para o casuísmo ao afirmar que *“devem ser confessados todos os pecados mortais segundo o número, as espécies e as circunstâncias que mudam a espécie”*.<sup>31</sup> Delumeau atribui tais decisões relativas ao pecado como uma decorrência da contraposição à doutrina protestante, numa tentativa de definição universal e, por isso, o posicionamento intermediário para abarcar ao máximo as diferenças.

*Intimado pelo ataque protestante a definir a doutrina católica, o concílio de Trento manteve-se em suas costumeiras posições intermediárias. Sustentou a confissão detalhada dos pecados a um padre, o valor fundamental da contrição motivada pelo amor a Deus e pela vergonha de ter pecado contra ele e enfim ‘essa contrição imperfeita que é chamada atrição porque nasce comumente da consideração de feiúra do pecado ou do temor das penas do inferno [...] Embora não possa, por si mesma, sem o sacramento da Penitência, conduzir o pecador até a justificação, ela o dispõe no entanto a obter a graça de Deus nos sacramentos.*<sup>32</sup>

Quanto a papel de confessor, o padre, qual médico, deveria tratar da alma doente e fazer uma espécie de “obstetrícia espiritual”. O teólogo espanhol Guy de Montrocher, em 1330, escreveu a obra *Manipulus Curatorum*, muito difundida e com várias edições até o final do século XVI, na qual explicita o tipo de discurso que o confessor deveria utilizar para conseguir que o penitente verbalizasse seus pecados, tomasse consciência deles, sendo que Trento o retoma em alguns pontos e o atualiza em outros:

---

*de uma enorme alegria interior e de um enorme repouso de consciência”.* (Apud DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1991, p. 39).

<sup>30</sup> Apud DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1991, p. 15.

<sup>31</sup> MOSER, Antonio. Op. cit., 1996, p. 38.

<sup>32</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1991, p. 46. Atrição é aqui entendida como *“lamento dos pecados por causa de sua feiúra e do medo do inferno”*. (Idem, p. 48).

*Com frases piedosas, doces e suaves, que ele incite o pecador ao arrependimento, lembrando-lhe a paixão de Cristo e os benefícios da redenção. Que lhe mostre que Jesus tem uma afeição particular pelos grandes pecadores que se arrependem, como David, Pedro, Paulo, Maria Madalena e o bom ladrão. Que lhe exponham a piedade, a misericórdia, a caridade e a mansuetude com que Cristo está pronto a receber os pecadores. Que persuada também o penitente a não ter vergonha de se confessar ao padre, que é tanto ou talvez mais pecador que ele e que preferirá antes se matar do que revelar os pecados que lhe tiverem sido confiados.*<sup>33</sup>

Após verbalizado, o pecado poderia ser absolvido ou não, dependendo do confessor, do pecado cometido, da situação. Nesse sentido, foi retomada a discussão sobre a questão da reparação do pecado já feita pelo *Decretum pro Armenis*, de 1439, no qual há referência às partes do sacramento da penitência:

*A sua matéria, por assim dizer, os atos do penitente, nos quais devem ser distinguidas três partes. Destas, a primeira é a contrição do coração; dela faz parte que se sinta dor pelo pecado cometido, juntamente com o propósito de doravante não mais pecar. A Segunda parte é a confissão oral; a ela pertence que o pecador confesse todos os pecados dos quais se lembre, a seu confessor. A terceira parte é a satisfação pelos pecados, segundo o arbítrio do sacerdote; ela é feita de maneira precípua através da oração, jejum e esmolas. O poder ativo (forma) do sacramento são as palavras de absolvição, que o sacerdote torna conhecidas, ao dizer: Eu te absolvo.[...]O efeito desse sacramento é a absolvição dos pecados.*<sup>34</sup>

Com relação à confissão e à absolvição, uma parcela da Igreja possuía discurso apaziguador, isto é, posicionava-se contrária à imputação de reparação ou favorável à reparações leves ao pecador, opinião não compartilhada pelos rigoristas, os quais acreditavam que um tratamento áspero era por vezes mais frutífero para distanciar o homem do pecado. Muitos jesuítas em missão, por distribuírem abundantes absolvições aos pecadores ameríndios, sofreram severas críticas e foram acusados de serem laxistas. “O discurso apaziguador da Igreja romana sobre a confissão expõe assim aos fiéis que Deus perdoa tudo, que o sacramento apaga todas as faltas e tantas vezes quanto isso for necessário”.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> In DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1991, p. 28.

<sup>34</sup> DREHER, Martin N. **A Igreja no mundo medieval**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1994. (Coleção História da Igreja). p. 44.

<sup>35</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1991, p. 35.

A discussão de tal matéria apontou para a necessidade de não se absolver logo o pecador, dependendo da circunstância, deixando-lhe certo tempo para que melhor refletisse sobre suas faltas. Apontou também para a idéia de que o pecador deveria comprometer-se em não mais pecar e, caso tivesse prejudicado o bem e a reputação do próximo, fazer reparação completa com relação a ele, para após ser absolvido.

Por conceber a distinção entre pecado mortal e venial, Trento afirmava a importância do sacramento da eucaristia, mediante o qual o homem se libertava das culpas cotidianas e era preservado dos pecados mortais, motivo pelo qual à Missa foi posto *“um valor propiciatório, em ordem aos pecados, às penas e às satisfações dos vivos e dos defuntos”*.<sup>36</sup> Da mesma forma, o sacramento da penitência era uma das condições que preparavam a eucaristia. Com isso ilustramos a relação recíproca que existe entre os diversos sacramentos proposta pela teologia católica.

Ainda quanto à salvação da alma, ressaltamos que as teologias católica e protestante chocavam-se em vários pontos. Para a protestante, um dos remédios oferecidos era a

*justificação pela simples fé: o homem pecador não pode ter méritos por si mesmo, mas já está salvo se crê na palavra de perdão de seu Salvador. Ao que Roma replicou: os méritos contam para a salvação. Mas é verdade que caímos com freqüência. Então recorramos aos sacramentos, especialmente à confissão. Ela está à nossa disposição quantas vezes for necessário. Uma teologia não era nova, evidentemente. Mas foi reafirmada pela Igreja tridentina com uma insistência não igualada até então.*<sup>37</sup>

No século XVI havia ênfase numa Teologia do Mérito, a qual *“passou a ser proposta para a Igreja Universal [...] através dos exercícios espirituais de santo Inácio”*.<sup>38</sup> Nessa teologia,

<sup>36</sup> RAMOS-REGIDOR, José. Op. cit., 1989, p. 264.

<sup>37</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1991, p. 37.

<sup>38</sup> AZZI, Riolando. A teologia no Brasil: considerações históricas. In. PELAEZ, A. C. et alii. Op. cit., 1981, p. 32. Os *Exercícios Espirituais* serão discutidos no capítulo 4, dentro da formação dos missionários. Por ora salientamos que estavam inseridos numa mentalidade de mortificação do corpo com a finalidade de conquista, por mérito, da salvação da alma.

*os valores terrenos continuam destituídos de sentido. O único valor verdadeiro é a salvação eterna [...]A salvação torna-se uma decorrência dos méritos adquiridos na terra. E os pecados aqui cometidos passam a constituir o verdadeiro obstáculo para o prêmio. Daí a importância do recurso à mediação sacramental da confissão para restabelecer o equilíbrio na balança do juízo.*<sup>39</sup>

No espírito de Restauração Católica, o sacramento da eucaristia foi posto em evidência. Historicamente, suas origens estariam na ceia pascal judaica, na última ceia de Cristo. Entretanto, o que antes era refeição completa vai se tornando símbolo, vai sofrendo modificações ao longo da história do Cristianismo. Apesar das mudanças ocorridas ao longo dos tempos, a eucaristia deve ser entendida como refeição sacralizada.<sup>40</sup>

Em Trento, tentou-se corrigir a postura dos reformadores em relação a este sacramento. Os reformadores puseram -se contra a reserva eucarística e o culto<sup>41</sup>; a validade das missas em que só o sacerdote comunga (defendiam a idéia de que todos devem comungar sob duas espécies, pois Cristo não estaria inteiro em cada uma); a prática de recitação do *cânon* em voz baixa. A esses pontos Trento responde afirmando que a presença de Cristo na hóstia permanecia após a celebração e por isso era possível prestar-lhe culto; que era desejável que todos comungassem, mas se não fosse possível, a eucaristia continuava válida; que os fiéis podiam comungar sob duas espécies, mas era falso que Cristo não estivesse inteiro em cada delas, que não havia porque condenar a oração eucarística em voz baixa. Os reformadores criticavam também a mistura da água ao vinho, a comunhão das crianças pequenas, o caráter sacrificial da eucaristia, levando Trento a ratificar o que a Igreja Católica já vinha tomando como verdade de fé.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> AZZI, Riolando. Op. cit., 1981, p. 33.

<sup>40</sup> Para os judeus, “o alimento é fonte de vida;[...] é também fonte de unidade comunitária; toda refeição religiosa tem relação a Deus; [...] as refeições sagradas dos judeus tinham em algumas ocasiões clara coloração escatológica”. (ALDAZÁBAL, J. A Eucaristia. Apud BOROPIO, Dionisio (Org.) Op. cit., 1993, p. 160-161. A passagem para a refeição simbólica teria ocorrido nas Primeiras Comunidades Cristãs.

<sup>41</sup> Por reserva eucarística entendase a permanência do Corpo e do Sangue de Cristo nas espécies consagradas.

<sup>42</sup> ALDAZÁBAL, J. Op. cit., 1993, p. 234-235.

Esta ênfase na eucaristia levou a expressivas modificações nos locais de culto.

*A piedade e a pregação pós-tridentina estiveram fortemente centradas na piedade eucarística. A fé na presença real de Jesus Cristo no sacramento da Eucaristia recebeu um impulso extraordinário. O Santíssimo foi trasladado da capelinha gótica do sacramento, situada na parte lateral do coro, para o centro da igreja, para o altar. Ali foi erguido um grande tabernáculo.*<sup>43</sup>

A centralização da piedade católica na eucaristia levou a que a adoração ao Santíssimo passasse a ser prática constante na Igreja Católica, que a festa de Corpus Christi se constituísse em uma das principais festas da cristandade e que a Primeira Comunhão fosse instituída às crianças.

Ao contrapor-se às doutrinas luteranas, o Concílio de Trento fortaleceu a religiosidade popular.

*La protesta de los reformadores contra los abusos de la religiosidad popular Trento no la supo acoger positivamente.[...] En una especie de reacción empecinada, subrayó que el católico se distingue especialmente por la participación en las procesiones, la veneración de los santos, la oración por las almas de purgatorio, las indulgencias, etc., de manera que como resultado de concilio prácticamente se llegó a una restauración de la religiosidad popular medieval.*<sup>44</sup>

No entanto, ao firmar o latim como língua litúrgica, o Concílio de Trento excluiu a grande massa de fiéis do entendimento das mensagens cristãs ao mesmo tempo em que exigiu deles a expressão exterior do Cristianismo.

*Este Concílio, na verdade, respondeu às graves e urgentes necessidades de sua época, e chega praticamente a abolir toda e qualquer particularidade litúrgica que caracterizava povos, culturas e regiões diversos, e determinava uma quase completa uniformidade de culto na inteira Igreja Romana.*<sup>45</sup>

Porém, “a partir do século XIV [...] vai ainda marcar a liturgia o aparecimento em muitos países da Europa do drama litúrgico, que em meio à

<sup>43</sup> BIDEGÁIN, Ana Maria. Op. cit., 1993, p. 102.

<sup>44</sup> PRIEN, Hans-Jürgen. Op. cit., 1985, p. 283.

<sup>45</sup> MELO, José Raimundo. Liturgia e inculturação: dos testemunhos da história aos atuais documentos do magistério universal. **Perspectiva Teológica**, nº 29, 1997. p. 300.

*grande ignorância da liturgia, garante de qualquer modo uma certa catequese ao povo*".<sup>46</sup>

No século XVII, com o surgimento do Barroco, cultura de exaltação da festa e do externalismo<sup>47</sup>, serão buscadas adaptações da liturgia às realidades locais, entretanto

*não representou tanto uma inculturação da liturgia em si, porque estamos em plena época de influxo tridentino, com uma liturgia oficial estruturada, protegida pela lei, imóvel, intocável, um verdadeiro 'monumento'. Apesar de todo este imobilismo litúrgico, o Barroco mostra a sua influência, se não na liturgia mesmo, onde encontramos o padre celebrando cada vez mais solitário, pelo menos em elementos mais periféricos, como os cantos, procissões, peregrinações, dramatizações, etc.*<sup>48</sup>

Nos séculos XVII e XVIII, o Jansenismo "apresentou uma certa retomada do conceito de assembléia e, entre outras coisas, lutou pelo uso da língua vernácula na liturgia"<sup>49</sup>, assunto que foi retomado e resolvido somente no Concílio Vaticano II.

Com relação ao tema da transubstanciação, este já havia sido considerado dogma pelo Concílio de Latrão (1215), renascendo enquanto discussão no período da Reforma Religiosa. À doutrina católica da transubstanciação, o protestantismo irá opor-se com a consubstanciação. A reafirmação da transformação do pão e do vinho eucarísticos em corpo e sangue de Cristo frente à agregação simbólica do Salvador, sem contanto mudar a essência dos dois alimentos rituais, será, a partir deste momento, diferença importante do catolicismo e do protestantismo. São deste período histórias fantásticas de fenômenos relacionados à hóstia consagrada, como sangramento, castigos divinos aos descrentes, milagres. Trento, mais que

<sup>46</sup> Idem, p. 309.

<sup>47</sup> O Barroco revela-se na solenização litúrgica, através das pompas e do movimento. Enquanto exteriorização do espírito de uma época, aponta para a grandiosidade da obra divina. (THEORODO, Janice. **O Barroco como conceito**. (mimeo). 1995. p. 12). O aprofundamento sobre o Barroco será feito no capítulo 3, dentro da discussão sobre a externalização da piedade reducional.

<sup>48</sup> MELO, José Raimundo. Op. cit., 1997, p. 310.

<sup>49</sup> Idem ibidem.

discutir o assunto, irá reafirmá-lo como verdade de fé, portanto, dogma inquestionável.

Sobre o sacramento do matrimônio, o Concílio de Trento irá posicionar-se reafirmando o papel legitimador da Igreja frente às uniões. Importante se faz aqui citar a evolução histórica deste sacramento. Até o século IV o casamento era considerado pelos cristãos como uma realidade terrena, submetida ao ordenamento jurídico da sociedade civil. Não se via a necessidade de adotar novas cerimônias sagradas.

Entre séculos IV e X ocorre a “liturgização” das uniões matrimoniais, com progressiva intervenção da Igreja na sua celebração. Gestos e ritos profanos (anel, arras, beijo dos noivos, união com festa familiar) passaram a fazer parte de uma liturgia nascente. A Igreja passou a exercer um controle normativo sobre o matrimônio, cobrando sua celebração *in facie ecclesiae* com o fim de validá-lo publicamente.

Entre os séculos XI e XIII, o problema maior residia na sacramentalidade do matrimônio, quando efetivamente ele era consumado, se no consentimento ou na união carnal. Em Trento haverá a valorização do caráter sobrenatural da união homem-mulher como sacramento, sua defesa pela Igreja ao determinar sobre impedimentos, a afirmação da indissolubilidade do casamento e a negação do divórcio, a valorização da virgindade e do celibato, contrapondo-se aos reformadores que valorizavam o estado matrimonial, embora que de forma dissolúvel. Esta posição dos reformadores devia-se ao fato de rejeitarem, a exemplo de sua posição em relação ao batismo e à eucaristia, que o matrimônio tivesse sido instituído por Cristo. Em razão disso, o percebiam como uma realidade puramente secular e terrena, cabendo somente ao Estado sua regularização.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> BOROBIO, A. *Matrimônio*. Apud BOROBIO, Dionisio (Org.). Op. cit., 1993, p. 443.

Em relação ao sacramento da extrema unção, contestando os Reformadores, o Concílio de Trento respondeu a seus questionamentos apresentando-o como “consumativo”, “auxílio poderoso” da penitência e da vida cristã, considerando-o como “remédio da salvação” para concluir o combate da vida. Também definiu a sacramentalidade da unção ao remontar à vontade de Cristo ao enviar em missão os doze discípulos para curar os doentes. O concílio evidencia que os *ministros* são os presbíteros da Igreja e fixa sua atenção nos enfermos, embora afirme que quem mais necessita são os moribundos. As funções do sacramento seriam o alívio e fortalecimento da alma do enfermo, perdão dos pecados e eliminação dos “resíduos do pecado”, a cura corporal, caso fosse conveniente para a cura da alma.<sup>51</sup>

O Cristianismo que aportou na América estava condicionado por todos estes elementos, a documentação analisada isso o demonstra. Analisando o contato do europeu com o indígena, Chamorro centraliza a discussão no tipo de religião apresentada ao indígena. Para ela, a exclusividade de um único Deus sacrifica os outros rostos de Deus, principalmente o da cultura subjugada. Nesse sentido, a diversidade religiosa guarani foi, embora poucos missionários o reconheceram, um questionamento teológico ao apontar para a necessidade do “diálogo inter-religioso”, do “monoteísmo inclusivo”.<sup>52</sup> Há que se considerar que “*O monoteísmo é apenas o cume religioso de uma ordem universal de dominação que subjuga povos estrangeiros, mulheres e a natureza e força sua dependência*”<sup>53</sup>, salienta o teólogo Jürgen Moltmann (1985), idéia de quem

<sup>51</sup> BOROBIO, D. *Unção dos Enfermos*. Apud BOROBIO, Dionisio (Org.). Op. cit., 1993, p. 555-556. Para os Reformadores, a extrema unção não era um sacramento instituído por Jesus, mas um rito recebido dos Padres, por corresponder, segundo fundamentação bíblica (Mc 6,13 e Tiago 5, 14-16) a um momento de curas carismáticas que desapareceu com a Igreja primitiva, não conferia graça, nem perdoava pecados, nem curava doentes, além, de que a Igreja romana não respeitava nem o rito nem o pensamento de Tiago ao reservá-lo aos moribundos e ao colocar como ministro da unção apenas o sacerdote, esquecendo-se que, em Tiago, são os “presbyteri”, anciãos da comunidade que a administrava.

<sup>52</sup> CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade guarani: uma Teologia ameríndia da palavra**. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 110-113. O monoteísmo ético herdado pelo Cristianismo do Judaísmo, sacrifica a crença em outras divindades em detrimento do “Deus Verdadeiro”. A exclusão a que Chamorro se refere tem a ver com a chamada “extirpação das idolatrias” que aconteceu em toda a América Colonial com a finalidade de implantar a crença no Deus único.

<sup>53</sup> MOLTSMANN Apud CHAMORRO, Graciela. Op. cit., 1998, p. 113. Salientamos que a disseminação do monoteísmo não aconteceu pacificamente. Na verdade, o monoteísmo suplantou o politeísmo através da subjugação de culturas politeístas por culturas monoteístas.



Chamorro utiliza ao defender a idéia de um monoteísmo que respeite as culturas diferentes, o que efetivamente não ocorreu no trabalho missionário americano.

Interessante também em relação a este aspecto é a análise feita por Gutierrez, para quem

*o encontro com o índio americano trouxe para a cristandade ocidental uma série de novos problemas, nos quais os elementos políticos e religiosos estavam fortemente intrincados. Esses problemas foram enfrentados com as velhas categorias da cristandade, mas o impacto desse 'outro' do mundo ocidental, o índio, deu lugar a práticas e reflexões que começaram a questionar a teologia dominante.*<sup>54</sup>

Deve-se ainda considerar que, pelo fato de nas colônias espanholas praticamente inexistir o perigo protestante, a recepção das determinações do Concílio na América será diferenciada daquela ocorrida na Europa, enfatizando-se as formas exteriores de religiosidade. Por isso

*Con la recepción de las disposiciones tridentinas por medio de las monarquías ibéricas, surgió en América latina una sociedad religiosamente más uniforme que la que había existido en la Europa medieval. Con la ausencia de herejías, se formó un catolicismo cultural, al que bastaba el mantenimiento de las formas exteriores de religiosidad. [sem grifo no original]*<sup>55</sup>

No catolicismo europeu, apesar da ênfase dada a estas mesmas formas exteriores de religiosidade, a fidelidade doutrinária foi bem mais cobrada. Nesse período, a Inquisição preocupava-se sobremaneira, na Europa, com o problema das heresias e, em menor grau, com a idolatria, ao passo que, na América, o problema da idolatria era central.<sup>56</sup> O corpus doutrinário definido por

<sup>54</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. cit., 1981, p. 270.

<sup>55</sup> PRIEN, Hans-Jürgen. **La historia del Cristianismo en America Latina**. Salamanca (España): Ediciones Sígueme, 1985. p. 248. As formas exteriores de religiosidade adotadas nas reduções jesuítico-guaranis serão melhor trabalhadas no capítulo 3, por ora serve para ilustrar o panorama teológico.

<sup>56</sup> Ronaldo Vainfas tipifica as idolatrias em ajustadas e insurgentes. No primeiro grupo estariam aquelas em que o indígena mostrava-se apegado ao passado e à tradição sem desafiar frontalmente a exploração colonial ou o primado do Cristianismo. No segundo grupo estariam aquelas animadas pela hostilidade ao europeu. (VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 33-34). Juan de la Peña associa a idolatria indígena à falta de razão própria do barbarismo. Segundo ele, o

Trento para a Igreja Católica não contemplava espaços para críticas. Elas eram tratadas como inclinação ao espírito reformista e passíveis de condenação sob o estigma de movimento herético, como o que ocorreu no caso de Molinos, condenado em 1685. Em casos dessa natureza, entrava em cena o “Tribunal da Santa Inquisição”, reativado pelo Concílio para redirecionar doutrinariamente os desvios.

Na América, a Inquisição agiu em alguns locais isolados, como em Querétano<sup>57</sup>, no julgamento de casos de mulheres que se diziam endemoniadas<sup>58</sup>, mormente em locais em que as pregações haviam carregado nas imagens e práticas da demonização.

A documentação analisada possibilita inferir que, ao mesmo tempo em que a doutrina se reflete no cotidiano americano, esta sofre também reformulações ao ser posta em prática, principalmente nas reduções, muito embora haja uma ênfase maior nos relatos que confirmam as decisões tomadas em Trento, pois o mundo católico estava sob seu influxo nessa época. Como consequência disso, nas reduções será valorizada a externalização da fé através das práticas de piedade e da participação nos sacramentos, o que será melhor analisado no capítulo 3.

---

termo bárbaro “*puede designar al que desconoce el idioma de uno, al que es analfabeto ou al que ‘carece de razón’*”. (LA PEÑA Apud BORGES, Pedro. **Misión y civilización en América**. Editorial Allambra, S. A. Madrid, España, 1986. p. 37).

<sup>57</sup> Um dos fatos aconteceu em 1691, quando, em uma missão franciscana, o Santo Ofício foi chamado para avaliar o grau de possessão demoníaca de uma tal Juana, a qual sofria de dores intensas, convulsões, e que ao final teria dado à luz a uma criança, o que teria desacreditado em muito o trabalho dos franciscanos e o próprio caso. Considera-se aqui a idéia corrente na Europa de que o demônio podia unir-se em termos carnis ao humanos e gerar filhos.

<sup>58</sup> Não é intuito mapear todos os casos em que o Tribunal da Inquisição agiu na América, mas, a título de exemplo, utilizar Querétano como paradigmático do transplante do imaginário europeu para a América no que tange à utilização de categorias e procedimentos de inquirição e condenação dos casos julgados. A discussão sobre a demonização da América será feita no capítulo 3.

### 3 - CIVILIZANDO E CRISTIANIZANDO O GUARANI

Embora o tema da civilização e cristianização do Guarani seja algo que a historiografia tenha trabalhado com insistência, julgamos necessário inserir aqui algumas reflexões resultantes destas discussões, pois o consideramos central para a compreensão dos desdobramentos do contato entre os europeus e os povos americanos ocorridos a partir do século XV. Civilização e cristianização são dois conceitos fundamentais que marcaram profundamente a colonização da América, estando associados aos processos de assimilação e de resistência do Guarani ao projeto missional, e que serão trabalhados ao final desse capítulo.

Para entender o processo de civilização e cristianização do Guarani é necessário que remetamos à época que circunscreve o nosso estudo, na qual o fator religioso perpassava toda a vida humana. O contato dos europeus com a América se dá sob essa maneira de ver o mundo. Civilização e cristianização são como que duas faces de um mesmo fenômeno, mediadas pelo espírito da Cristandade.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Em termos políticos, a união do Estado com a Religião foi oficializada com Henrique de Susa (+ 1271), quando o Papa passou a ser tido como vigário universal de Cristo, com poderes tanto sobre os fiéis quanto sobre os infiéis. O *Requerimiento*, típico documento desse período exemplifica esta união do poder espiritual com o temporal. (DREHER, Martin N. **A Igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1999. [Coleção História da Igreja: Vol. 4]. p. 34-370). O *Requerimiento* colocava o conquistador como apóstolo, certificava a posse da terra, justificava teologicamente a conquista. Para tanto, era regra que *“antes de comenzar a invadir las posiciones indígenas los conquistadores deberían dar a conocer una proclama en donde se anunciaba a los nativos algunas vagas nociones en torno a la creación del mundo, del hombre, de los derechos delegados por Dios al Papa y por éste a los reyes, et.*

Para o entendimento das características da implementação do processo missional americano tem igualmente importância a série de modificações culturais que a Europa assistiu na passagem da Idade Média para a Moderna, e que foram transpostas para o Novo Mundo. Valores e comportamentos que antes eram tidos como certos e inquestionáveis são revistos, novos padrões morais são definidos, procedendo-se, nesse ambiente, aquilo que Norbert Elias entende como um processo civilizador.

*O processo civilizador constitui uma mudança na conduta e sentimentos humanos [...] as atividades humanas mais animais (foram) progressivamente excluídas do palco da vida comunal e investidas de sentimento de vergonha [...] a regulação de toda vida instintiva e afetiva por um firme autocontrole se torna cada vez mais estável, uniforme, generalizada.*<sup>2</sup>

Para ele, civilização e controle das paixões andam juntos. “*A mudança no controle das paixões é a conduta que denominamos ‘civilização’*”.<sup>3</sup> Pessoa civilizada era aquela que apresentava uma conduta equilibrada, com autocontrole das emoções, enfim, com razão apurada.

O autocontrole das emoções tem a ver com a busca de diferenciação do homem em relação aos demais animais. Sobre isso, ilustrativa é a análise elaborada por Keith Thomas. Embora se refira à modificação da sensibilidade ocorrida na Inglaterra entre os séculos XVI e XVIII, serve-nos como aproximação ao processo de civilização do Guarani, a partir de suas categorias analíticas. Para o autor, nessa época, tinha-se

---

*Enseguida se exhortaba a los indios para que se hiciesen cristianos. Si esto no ocurría, naturalmente la guerra aparecía como justificada*”. (MIREs, Fernando. **La colonización de las almas: misión y conquista en Hispano-América**. San Jose, Costa Rica: DEI, 1987. p. 37).

<sup>2</sup> ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989. p. 193-194. “*A Europa moderna [...] foi marcada por grandes transformações operadas pelo avanço das relações capitalistas e pela formação dos Estados Nacionais absolutistas que implicaram um processo de revisão dos valores e dos comportamentos*”. (FLECK, Eliane C. D. **Sentir, adoecer e morrer – sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII**. Porto Alegre, 1999. Tese [Doutorado em História]. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. p. 26).

<sup>3</sup> ELIAS, Norbert. Op. cit., 1989, p. 54.

*como objetivo elevar os homens acima dos animais [...]. Uma vez que todas as funções físicas tinham associações animais indesejáveis, alguns comentadores consideravam ser a moderação do corpo, ainda mais que a razão, o que distingue os homens das bestas. [...] Nem todos atingiam um nível peculiar de autoconsciência. Mas a maioria das pessoas era ensinada a encarar seus impulsos físicos como impulsos ‘animais’, a exigir controle. O contrário significaria ser ‘animalesco’ ou ‘brutal’. A luxúria, em particular, era sinônimo de condição animal, pois as conotações sexuais de termos como ‘bruto’, ‘bestial’ e ‘animalesco’ eram então muito mais fortes do que hoje. [...] A higiene física era necessária [...] porque a sua falta ‘mais do que qualquer outra coisa, torna o homem bestial’. A nudez era bestial, pois as roupas, como o ato de cozinhar, constituíam um atributo humano exclusivo.<sup>4</sup>*

Nesse contexto, barbárie e animalidade são tidas muitas vezes como sinônimos.<sup>5</sup> Na documentação jesuítica do período inaugural aparecem diversas alusões ao modo “animalesco” como viviam os indígenas.<sup>6</sup> Maceta deixa muito claro a intenção dos missionários em primeiramente transformá-los em homens para, em seguida, cristianizá-los. Isso é esclarecido na afirmação “quanto aos que estamos encarregados de conquistar para Jesus Cristo [...] vamos trabalhar para destes fazermos homens e, em seguida, cristãos”.<sup>7</sup>

Na passagem da Idade Média para a Moderna, ocorreu a definição do que era um comportamento civilizado, sendo que a própria sociedade definiu o que era próprio e, portanto, mais acertado, para os diversos estratos que a compunham. Assim, a classe que se autoproclamava superior buscou reforçar o controle sobre o que julgava ser comportamento socialmente digno. Sobre este aspecto, nos valem das idéias de Elias, para quem

<sup>4</sup> THOMAS, Keith. **O homem e o Mundo Natural**. São Paulo: Cia das Letras, 1988. p. 44-46.

<sup>5</sup> A documentação trata os Guarani ora como bárbaros, ora como selvagens. Ronald Raminelli distingue a ambos os termos: “os selvagens caracterizavam-se por viverem isolados, solitários nas matas, nos desertos, sendo incapazes de conviverem com seus semelhantes. Os bárbaros viviam em espaços distantes e a sua presença provocava medo, suscitava o pavor apocalíptico”. (RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 35).

<sup>6</sup> Como exemplo veja-se: “porque los indios quando los recogem los P.<sup>es</sup> no descubren de hombres mas que la figura”. (DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURAN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 264-265). Essa idéia era também corrente entre os jesuítas da América Portuguesa. Os indígenas brasileiros, na visão do padre Simão de Vasconcelos, careciam igualmente de humanidade, pois neles a luz da razão há muito havia se extinguido, sendo ela na mesma proporção da encontrada entre as feras (RAMINELLI, Ronald. Op. cit., 1996, p. 37).

<sup>7</sup> MACETA Apud LUGON, C. **A República “Comunista” Cristã dos Guaranis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1949. p. 32.

*O esforço e o espírito de previsão necessários para manter a posição da classe superior manifestam-se nos contatos internos de seus membros entre si, no grau de supervisão recíproca que praticam, na estigma que impõem a seus membros que infringem o código comum que os distingue. O medo provocado pela situação de todo o grupo pela sua luta para manter o código de conduta, o cultivo do superego de seus membros [...] é convertido em ansiedade pessoal, no medo do indivíduo em degradar-se ou simplesmente perder o prestígio aos olhos dos demais, instilado sob a forma de vergonha seja no senso de honra, que garante a reprodução habitual da conduta característica, e como sua condição um rigoroso controle de pulsões em cada pessoa.*<sup>8</sup>

O controle de pulsões que Elias refere, quer dizer, a vergonha sentida pelos atos considerados impróprios para determinada classe social, assume importância no processo civilizador na medida que indica mudanças de atitudes e de valores. Tais mudanças estabelecidas pela classe alta européia atingiu também as classes populares, efetuando-se aquilo que Peter Burke denominou de “reforma da cultura popular”<sup>9</sup>. *“Essa tentativa de reforma ancorava-se tanto na mudança das sensibilidades do início do período moderno quanto da negação de antigos modelos comportamentais partilhados desde a Idade Média”*.<sup>10</sup>

Considerando a criação de um aparelho de regulação social do autocontrole, Elias adverte para a introjeção pessoal dos comportamentos socialmente aceitáveis, através da criação de medos profundamente arraigados, que agiam por força do hábito.<sup>11</sup> O sentimento de vergonha com relação a algumas parte do corpo e a própria demonização do sexo também fazem parte, de uma forma mais profunda, desta época. Essa constatação assume relevância na América ao considerar-se que novos padrões morais foram exigidos dos indígenas, e a questão sexual foi uma das centrais. Nisso, percebe-se a ligação entre os padrões morais e os teológicos. A sexualidade

<sup>8</sup> ELIAS, Norbert. Op. cit., 1989, p. 213.

<sup>9</sup> BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1989. Salientamos, no entanto, que não tomamos a cultura indígena no sentido de cultura popular tomado por Burke.

<sup>10</sup> SILVEIRA, Marco Antonio. **O universo indistinto. Estado e sociedade nas minas setecentistas (1735-1808)**. São Paulo: HUCITEC, 1997. p. 31-32.

<sup>11</sup> ELIAS, Norbert. Op. cit., 1989, p. 196.

não era matéria somente da moral, mas também da Teologia, pois a religião tem um peso significativo na formulação das condutas morais.<sup>12</sup>

Em um estudo exemplar, Pedro Borges discute demoradamente o “processo civilizador” da América. Para o autor, a civilização dos indígenas esteve sempre unida à cristianização<sup>13</sup>, ainda mais porque os missionários assumiram ambas as tarefas, embora este não tenha sido o seu papel inicial. Na verdade, a civilização era considerada um requisito para a cristianização. Ademais, o fato primeiro a ser discutido na América é que os europeus que aqui chegaram, vieram de regiões profundamente marcadas pelas cruzadas e pela idéia de reconquista, impregnados de um imaginário pautado pela luta entre cristãos e sarracenos. A intransigência religiosa e a excessiva valorização da religião aportadas na América tinham como embasamento a intenção difundida na Europa de levar o Evangelho a toda a terra habitada.

A forma de entendimento do processo civilizacional da América Espanhola e a utilização de determinados termos para expressá-lo, modificou-se com o passar dos séculos. Inicialmente tinha-se a idéia de hispanização. Após, de “policía”, passando por política, chegando à vida ou trato social.<sup>14</sup> No

<sup>12</sup> Huizinga percebe que, na Europa, tanto na Idade Média quanto na passagem para a Moderna, “a vida estava tão saturada de religião que o povo corria constantemente o risco de perder de vista a distinção entre o espiritual e o temporal. Se, por um lado, todos os pormenores da vida ordinária podem santificar-se, por outra parte tudo o que é sagrado cai na banalidade pelo fato de se misturar à vida cotidiana.” (HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. Lisboa: Editora Ulissea, 1924. p. 145). O Cristianismo que chegou à América está marcado por esta característica. Em virtude disso, os padrões morais advindos do catolicismo foram, especialmente no âmbito das reduções, superestimados.

<sup>13</sup> BORGES, Pedro. **Misión y civilización en América**. Madrid: Editorial Allambra, 1986. p. 4. Ao longo da obra, Borges utiliza, para referir-se aos religiosos em missão, o termo ‘misioneros-civilizadores’ num intuito explícito em demonstrar que é impossível dissociar o processo de civilização da cristianização. “O Cristianismo hispano-lusitano chegará determinado por longa história da Cristandade, permitindo que o processo de evangelização seja a um só tempo e equivocadamente civilizatório, ou seja: processo de aniquilação cultural e política dos povos ameríndios”. (DUSSEL, Enrique. **Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina**. (trad. Rezende Costa). São Paulo: Paulinas – Cehila, 1992. p. 9). Meliá percebe a cristianização da América num sentido totalizante: “Hacer misión era politizar, o sea cambiar las estructuras sociales y sobre todo las pautas culturales”. (MELIÁ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**. Ensaíos de Entnología. Asunción, Paraguay: CEADUC, 1986. p. 118).

<sup>14</sup> Para Pedro Borges, “El primer ideal del indio civilizado se hizo consistir en que viviera al estilo español, [...] teoría que se propugnó hasta la tercera década del siglo XVI [...] Hacia 1516 comienza ya a hablar de policía [...] pero desde mediado del siglo XVII aproximadamente

início da colonização, esperava-se que o indígena vivesse de acordo com o estilo espanhol: habitasse em povoados, morasse com sua mulher e filhos, cultivasse sua parcela, criasse seu próprio gado e respeitasse a propriedade alheia. Num segundo momento, esperava-se que “vivesse como homem”, segundo o conceito ocidental de humanidade: andar vestido, dormir em cama (policia individual), ser monogâmico e viver com a família (policia familiar), aprender ofícios manuais, guardar as ferramentas e administrar seus bens (policia laboral) e saber governar-se em povoados sem a presença espanhola (policia social). Após o I e o II Concílios de Lima, esboçou-se a idéia de policia religiosa. No I Concílio de Lima (1551) sugeria-se que os indígenas deviam rezar ao deitar-se e ao levantar-se, bendizer a comida e a bebida. No II Concílio (1567) colocava-se uma série de ações a serem cumpridas pelo homem civilizado: manter limpas as ruas e as praças, varrer a casa e ornamentá-la, não dormir no chão, obedecer aos chefes e saudar-se uns aos outros, bendizer a mesa e dar graças depois de comer, santificar-se e rezar ao ir dormir. A vida política referia-se à atualização da natureza social do homem, enquanto habitante de um povoado, no caso dos Guarani, da redução, onde se desenvolvia a vida ou o trato social, e se alcançava a condição de homens já civilizados.<sup>15</sup> Neste capítulo, interessa-nos discutir a “policia e política cristãs”, apesar de ser impossível dissociá-las da “policia e política civil”, pois há uma estreita relação entre ambas. Dessa forma, discutiremos o processo civilizacional que se processou dentro das reduções, sob o comando dos missionários jesuítas.

Para tanto, retomamos a discussão conceitual do termo redução, nos valendo da definição dada pelo Padre Antonio Ruiz de Montoya, que consideramos significativa. Para ele, reduções são

*los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, entre tres, cuatro o seis casas solas, separadas*

---

comenzó a predominar la palabra política. [...] desde mediado del siglo XVIII nos encontramos a los misioneros civilizadores utilizando al nuevo término de vida o trato social”. (BORGES, Pedro. Op. cit., 1986, p. 50).

<sup>15</sup> Idem, p. 51 -68.



*a legua, dos, tres y más unos dos otros, los redujo la diligencia de los Padres, a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón com que se vistan, porque comunmente vivían en desnudez, aún sin cubrir lo que la naturaleza ocultó.*<sup>16</sup>

Nessa definição de redução feita por Montoya aparecem alguns elementos importantes para a análise do processo de civilização do Guarani a que nos propomos. É dada grande importância à vida em povoados organizados e bem maiores do que aqueles em que os indígenas viviam anteriormente à chegada dos europeus. Exige-se que o antigo modo de vida indígena seja abandonado – ‘su antiga usanza’ – substituindo-o por uma vida política e humana, assim como o entendiam os europeus e à qual já nos referíamos. Uma das características de humanidade referida pela passagem consiste na insistência para que os indígenas reduzidos andassem vestidos.

Sobre esta insistência, Máxime Haubert chama a atenção para a necessidade que os primeiros missionários sentiram de assentar a sociedade nascente sobre um novo tipo de economia. Segundo ele, as necessidades eram imensas e só se fariam aumentar e diversificar-se à medida que os progressos da fé e da civilização se consolidassem. Cobrir a nudez dos índios com folhas ou pedaços de algodão só podia ser, para os jesuítas, um primeiro sinal de humanidade.<sup>17</sup> Como chave de leitura desta compreensão pelos missionários, remetemos ao “processo civilizador” acontecido na passagem da Idade Média para a Idade Moderna ao qual já fizemos menção anteriormente. Para Norbert Elias, nesse processo, as atividades humanas consideradas “animalescas” foram progressivamente sendo excluídas do palco da vida

<sup>16</sup> MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Uruguai e Tape.** Estudio preliminar y notas del Dr. J. A. Maeder. Rosario, 1985 (Original de 1639). p. 58.

<sup>17</sup> HAUBERT, Maxime. **Índios e Jesuítas no tempo das missões.** (Tradução de Maria Appenzeller) São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 77. A nudez estava associada à imoralidade. Os jesuítas brasileiros também tiveram a preocupação de vestir os indígenas. “Os habitantes nus do Brasil seiscentista causaram profundo desalento aos jesuítas, a começar por Nóbrega, que tudo fez para vesti-los desde que chegou à Bahia [...]. Era preciso ocultar-lhes o corpo, uma vez batizados: pela nudez em si, descabida em gente cristã, e pelo que essa nudez poderia incitar”. (VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos pecados – moral, sexualidade e inquisição no Brasil.** Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 22).

comunal e investidas de sentimento de vergonha.<sup>18</sup> O andar desnudo foi, sob essa ótica, visto como sinal de “animalidade”.

No início da vida reducional, a preocupação com a nudez indígena era tanta que os missionários barravam o ingresso na igreja e a participação da liturgia aos índios que não estivessem vestidos. Tome-se como exemplo um caso que aconteceu na missão do Paraná: *“Había cierto matrimonio, el cual al encontrar-se con uno de los padres, le interpelló diciendo: ¿Por qué pasas sin decir nada? Preguntóles el Padre, si eran cristianos bautizados. Dijeron que no, porque el Padre no quiere que vayamos a la iglesia, talvez por nuestra desnudez”*.<sup>19</sup> No final, vestem-se, participam da doutrina e recebem o batismo.

Nessa cena aparecem alguns elementos pitorescos. Se, por um lado, os indígenas, no discurso do missionário, desejam participar do culto na igreja, por outro, tem um impedimento, a nudez. Não basta, portanto, querer ser cristão, num movimento interno de manifestação de vontade, mas se deve demonstrar exteriormente, segundo padrões de correção moral, que são dignos de tal. O ser cristão passa aqui pela freqüência à igreja, enquanto espaço sagrado<sup>20</sup>, como um dos pressupostos para o recebimento dos sacramentos.

<sup>18</sup> ELIAS, Norbert. Op. cit., 1989, p. 193-194.

<sup>19</sup> SEXTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1614., PROVINCIA DEL PARAGUAY. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 467. Num jogo de palavras, Laura de Mello e Souza explicita a crença da época de que *“O ameríndio [...] quanto ao afastamento é monstro; no que diz respeito à nudez e à vida natural, é selvagem”* (SOUZA, Laura Mello e. **O diabo na Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia das Letras, 1993. p. 54).

<sup>20</sup> O espaço sagrado é aquele que *“a religião organiza [...] e lhe dá qualidades culturais, diversas das simples qualidades naturais”*. (CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 4ª Ed. São Paulo: Ática, 1995. p. 298). Emile Durkheim percebe que *“a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir nas mesmas unidades de tempo.”* (DURKHEIM, Emile. **Las formas elementares de la vida religiosa**. Madrid: Alianza Editorial, 1993. p. 371). O conceito de sagrado que adotamos neste trabalho é o tomado de Roger Caillois, para quem é uma *“categoria da sensibilidade”* sobre a qual se assenta *“a atitude religiosa”* que *“impõe ao fiel um sentimento de respeito particular”* resultante, *“simultaneamente do terror e da confiança”*. Ao mesmo tempo constitui-se em recurso *“para influenciar a vida real, para se garantir todos os efeitos desejáveis do favor divino.”* (CAILLOIS, Roger. **O homem e o Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1998. p. 20, 22 e 159).

Tanto a igreja quanto a praça serão bastante ressaltadas pela documentação analisada na medida em que se constituem em espaços para as manifestações do imaginário e da sensibilidade religiosa cristã, dentre as quais se destacaram as missas, as procissões, as festas e as penitências cristãs. Eliane Cristina D. Fleck vê na igreja e na praça dois espaços fundamentais para o êxito do projeto jesuítico, por reforçarem peculiaridades das expressões místicas dos Guarani e enquadrarem os indígenas num padrão civilizacional que previa a aceitação dos convertidos e a exclusão dos apegados ao “antigo modo de ser”, superando em muito sua condição de meros espaços inseridos num cenário deslumbrante.<sup>21</sup>

As reduções foram criadas com a finalidade de congregar determinadas populações em unidades territoriais bem definidas que possibilitassem um acompanhamento sistemático das atividades coordenadas pelos religiosos. Nas reduções jesuíticas, os missionários, além de cuidarem de sua própria formação fazendo os Exercícios Espirituais e a renovação de votos, tinham muito claro seu papel com relação àqueles que estavam sob sua responsabilidade, os indígenas, como fica demonstrado no dizer do padre Nicolás Mastrillo Durán, na Ânua de 1626, em que as idéias de civilização e cristianização são explicitadas:

*Con este concierto en las cosas de su espíritu juntan el temor que guardan en el gobierno y cultura de sus reducciones que consiste, no solamente en cuydar de las almas de los indios sino tambien (y no es el menor trabajo) de sus cuerpos, y de todo lo que pertence a la industria trato y policía humana.*<sup>22</sup>

O processo de civilização e cristianização dos Guarani estabeleceu uma ruptura em seu modo de ser ao mesmo tempo que possibilitou a incorporação de vários elementos da cultura ocidental cristã em sua espiritualidade.<sup>23</sup> O

<sup>21</sup> Sobre o papel atribuído à igreja e à praça pelo projeto reducional, ver FLECK, Eliane Cristina D. Op. cit., 1999. p. 267-270. Fleck chama a atenção que de meros espaços de encontro, a igreja e a praça foram transformadas em locais de demonstração da piedade cristã.

<sup>22</sup> DUODÉCIMA CARTA DEL P. NCOLAS MASTRILLO DURAN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 264-265.

<sup>23</sup> Para Bartomeu Meliá, “A redução representa um estado de crise para o Guarani [...] no campo do religioso, a redução opera em dois níveis diferentes: a religião Guarani nos seus ritos

choque produzido no século XVI não foi apenas entre culturas externas ou entre raças, ou entre “produtos históricos distintos”, dos mais “adiantados” contra os mais “retrógrados”, dos mais “civilizados” contra os “bárbaros”, mas essencialmente entre dois estados de consciência: um intuitivo, aberto à natureza e ao cosmo, comunitário, em que todo o visível é símbolo de uma realidade maior; e o outro, embasado no ego, na individualidade, no Cristianismo, com todas as implicações da época.<sup>24</sup>

É intuito nosso caracterizar o que consistiu, na prática, tal processo de encontro entre o Cristianismo ocidental e a cultura Guarani. A estratégia de castigos físicos e divinos assume importância nesse processo ao ser instrumento fundamental na internalização das condutas morais e religiosas pretendidas, tema que trataremos no capítulo 4.

Para os missionários, algumas práticas que integravam o antigo *modus vivendi* indígena deveriam ser suprimidas<sup>25</sup> para que fossem atingidos os objetivos evangélico-civilizatórios. Além da nudez, a poligamia, o seguimento ao xamã, a antropofagia, a família extensa, a “borracheira” eram práticas que, para efetivar a cristianização, deveriam ser destruídas. Antes, porém, de

---

*e nas suas crenças é simplesmente negada; a religiosidade, como forma de experiência, aparentemente permanece. Destarte o impossível diálogo entre jesuítas e Guarani em termos de ‘doutrina’ e de ‘superstição’ pode ter-se dado, de certa forma, no ‘espírito’.* (MELIÁ, Bartomeu. A linguagem de sonhos e visões na redução do índio Guarani. **Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Misionários**. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, Santa Rosa-RS, 1987. p. 13).

<sup>24</sup> SCHOBINGER, Juan. *As religiões ameríndias*. In DUSSEL, Enrique. Op. cit., 1992, p. 36. Decorridas quase duas décadas de evangelização junto aos indígenas, uma constatação feita pelos missionários é que a doutrina do céu amansava os rebeldes, conforme registro na 12ª Carta Ânua: “*Son los indios desta reducion los más esforçados y valientes y de más alentado corazon de todo el Parana y por tales reconocidos de todos los demas y esto encarece mucho el aver los P.<sup>es</sup> sugetado sus animos inquietos y ferozes no mas que com blandura de su trato y eficacia de la dotrina del cielo*”. (DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURAN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 270). A fama de violentos dos Paraná era conhecida pelas demais tribos, tanto é que este povo foi usado pelos padres nas entradas, servindo como escolta segura.

<sup>25</sup> Para Batalla, “*supressão é processo pelo qual o grupo dominante proíbe ou elimina espaços da cultura própria do grupo subalterno*”. (BATALLA, Guillermo B. *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*. **Anuário Antropológico**. Brasília: Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988. p. 36). A documentação analisada insiste no abandono da cultura ancestral pelos indígenas, no entanto, estudos atuais indicam que muitos elementos desta mesma cultura não desapareceram totalmente.

analisarmos cada uma delas, atentamos para um aspecto apontado por Egon Schaden que, embora veja dificuldade em estudar a cultura guarani monoliticamente devido às grandes variações entre um subgrupo e outro, reconhece que, *“acima dessas diferenças indiscutíveis, há um fundo comum de elementos idênticos ou semelhantes, em virtude do qual todos os bandos se apresentam como unidade em oposição a outras tribos”*.<sup>26</sup>

Um elemento da cultura guarani que se chocou com o projeto evangélico-civilizador da América foi a poligamia.

*Compartiendo un esquema común a toda América hispánica, la poligamia constituyó también en el área guaraní el más serio obstáculo para la evangelización de los principales. Considerado una verdadera institución, sustentada por valores de orden social, político y económico sólidamente relacionados, el sistema tendía en especial a asegurar al cacique local los medios necesarios par el cumplimiento de las obligaciones derivadas de su autoridad.*<sup>27</sup>

Como toda sociedade dita primitiva, a sociedade guarani, antes da chegada dos europeus à América, estruturava -se sobre a família extensa. Para as tribos de filiação Tupi-Guarani, a macrofamília patrilinear é a unidade mais característica.<sup>28</sup> Necker define o que seja a família extensa e as relações sociais aí travadas, suplantadas posteriormente pelo modelo cristão ocidental:

*La unidad socioeconómica de base era el teii, linaje o familia extensa, que comprende a los descendientes de un ancestro común, com sus mujeres. Estos vivían en un gran casa, que probablemente podía contener hasta doscientas personas. A la cabeza de cada linaje estaba un jefe. La actividad económica se efetuaba principalmente en el marco de dicha unidad. La pertenencia a un teii significaba para todos los miembros de este la obligación y el derecho de ayuda mutua en la caza, la pesca y sobretodo en el trabajo de desbrozar la selva [...]. Los miembros del linaje se debían socorro mutuo en las*

<sup>26</sup> SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: EDUSP, 1974. p. 14.

<sup>27</sup> MARTINI, Mónica P. *Los Guaranies y los sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 - 1567)*. **Teologia**. Buenos Aires, T. XXIV, n. 50, 1987. p. 10. Tanto para o missionário quanto para o indígena, *“La poligamia [...] aparece [...] como la más tradicional de sus estructuras fundamentales”*. (MELIÁ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 109).

<sup>28</sup> METRAUX apud: SUSNISK, Branislava. **Los aborígenes del Paraguay V. Ciclo vital y estructura social**. Asunción, Paraguay: Museo Etnográfico “Andres Barbero”, 1983. p. 127.

*guerras contra otros grupos, mostrando el teii una cohesión casi perfecta visto desde el exterior.*<sup>29</sup>

O casamento, para os indígenas, era uma forma de estabelecer a economia de reciprocidade. Branislava Susnik trabalha bastante bem sobre isso, afirmando que

*Entre los antiguos Guaraníes las reglas matrimoniales preferenciales indican el interés económico de los pueblos domésticos y también social de la casa comunal del linaje. Los Paranaés solían concertar el matrimonio de una niña com un hombre adulto, debiendo ella vivir en la casa de sus sogros; Era una alianza de prestigio social; el mismo sistema conocían los antiguos Itatines*<sup>30</sup>

Utilizamos também os estudos feitos por Egon Schaden, para quem *“outrora, ao que tudo indica, a família-grande – constituindo comunidade de produção, consumo e vida religiosa – morava em uma só habitação, suficientemente espaçosa para abrigar a várias dezenas de pessoas”*.<sup>31</sup>

O modelo familiar trazido pelos missionários era o da família nuclear e monogâmica. Ademais, tal modelo de família estava conforme os ditames da moral católica. Na redução estabeleceu-se que as famílias nucleares deveriam morar em cômodos separados, conforme o padrão ocidental de moradia. A própria distribuição dos prédios nas reduções suscita várias inferências, uma vez que as portas das casas, ao estarem dispostas somente para a frente, possibilitavam um maior controle sobre a vida doméstica de seus moradores.

<sup>29</sup> NECKER, Louis. **Indios Guaraníes y Chamanes Franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 7, 1990. p. 27.

<sup>30</sup> SUSNIK, Branislava. **Los aborígenes del Paraguay V. Ciclo vital y estructura social**. Asunción, Paraguay: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1983. p. 83. Os casamentos possibilitavam também o exercício da economia de reciprocidade com grupos vizinhos. (SUSNIK, B. Op. cit., 1983. p. 130). Para Necker, *“Los matrimonios entre indios pertenecientes a teii distintos pero al mismo teko’a jugaban un papel esencial en la cohesión de estos últimos”*. (NECKER, Louis. Op. cit., 1990. p. 27). Dar a filha ao chefe do *teko’a* (entendido como pueblo, aldeia) era sinal de aceitação de sua autoridade e meio de obter favores particulares; dá-las a um membro de outro *teii* significava obter direito de ajuda do genro nas atividades de subsistência (Idem ibidem).

<sup>31</sup> SCHADEN, Egon. Op. cit., 1974, p. 25.

Grandes esforços foram feitos pelos missionários para que os indígenas valorizassem o sacramento do matrimônio e abandonassem ‘su antiga usanza’. O missionário padre Antonio Ruiz de Montoya, observando os tipos de relacionamentos estabelecidos entre os Guarani pré-reducionais, e mesmo do início do processo de evangelização, mostra que, apesar do costume da poligamia, existia entre eles, quanto às uniões estáveis, um código moral subliminar:

*Conhecemos a alguns caciques, que possuíam até 15, 20 e 30 mulheres. As do irmão falecido toma-as por vezes o irmão vivo, e isso acontece de modo não muito comum. Nesse sentido tiveram um respeito muito grande às mães e irmãs, pois nem por pensamento tratam disso, por ser coisa nefanda.*<sup>32</sup>

Inicialmente, os religiosos toleraram a poligamia a fim de conquistar a simpatia dos caciques. Nos primeiros tempos de contato com os indígenas, os missionários se calavam sobre o assunto, conforme narrativa feita pelo padre Diego de Boroa, em sua chegada a Iguazú: “yo no les able palabra desa materia ni les puede mentar hasta despues de reducidos”.<sup>33</sup> Também Lozano registrou esta tolerância inicial:

*Tal era el apego de los caciques a la poligamia – en parte dimanado del amor a los hijos habidos en sus mujeres – que, mientras las reducciones estaban en proceso de formación, los misioneros se veían obligados a tolerarla – pese al mal ejemplo que recibían los neófitos – para evitar, dada la autoridad que los jefes locales ejercían sobre sus vasallos, alguna revuelta que arruinase la cristianidad en sus principios.*<sup>34</sup>

<sup>32</sup> MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1985, p. 52. Quanto ao número de esposas, é interessante notar que “no significaría exclusivamente el instinto y el deseo de sobresalir como progenitor. Parecería lógico que su práctica reforzara el prestigio de quien la ejercía porque aumentaba el número de parientes, sumando los de cada mujer, y de posibles guerreros, incrementaba el número de hijos y de brazos para la agricultura y la caza y como generalmente eran los caciques quienes disfrutaban de este privilegio, en ocasiones extendería esse prestigio hacia otras comunidades indígenas vecinas”. ( PALACIOS, Silvio & ZOFFOLI, E. **Gloria y tragedia de las misiones guaranies**. Bilbao: Mensajero, 1991. p. 83).

<sup>33</sup> DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 286.

<sup>34</sup> LOZANO, Pedro. **História de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay**. Tomo II. Madrid, 1754 (mimeo). p. 614. Como uma das formas encontradas pelos inicianos para acabar com a poligamia, tomamos como exemplo a exigência feita na redução de N. Sra. de la Natividad del Acarâyg. Em carta do Pe. Tomas de Ureña, os padres optaram por “no querer admitir al bautismo a la muger, sin el marido” (DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS

Porém, tão logo os missionários se firmaram como líderes da redução, a poligamia foi terminantemente proibida. Com isso, os antigos líderes tiveram seu prestígio abalado.<sup>35</sup> A aliança estabelecida entre os jesuítas e os caciques fazia os líderes indígenas suporem que ainda detinham grande poder, porém quem, em última instância, decidia o que era mais importante para o povoado, era o religioso europeu.<sup>36</sup>

Para o trabalho dos missionários, a adesão e a conversão dos caciques era imprescindível. Os líderes indígenas tiveram papel importante na implantação do projeto missional, pois os missionários os utilizaram para convencer aos demais das parcialidades de que o projeto reducional era vantajoso, motivo pelo qual tinham todo um cuidado em tratar com eles.<sup>37</sup> Tome-se como exemplo a chegada do Padre Lorenzana à Frente Missionária do Paraná e a mediação feita pelos caciques para garantir a aceitação pelos demais indígenas, conforme ficou relatado na 2ª Carta Ânua:

---

AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 295), para revalidar *in facie ecclesiae* as uniões matrimoniais e para apressar os homens, pelo visto mais reticentes.

<sup>35</sup> Remetemos aqui à discussão estabelecida por Pierre Clastres sobre a questão do poder nas sociedades primitivas. (CLASTRES, Pierre. **Investigaciones de Antropología Política**. México: GEDISA, 1987). Nessa obra, Clastres trabalha exaustivamente as características das sociedades primitivas. Para ele, sociedades primitivas são sociedades sem Estado, sem Economia, estruturadas sobre a família extensa. Nesse tipo de sociedade, o poder não se encontra fora do corpo social. Para que haja o reconhecimento de alguém como líder é necessário que, além de boa oratória, ele possua o dom da generosidade. A poligamia, entre os Guarani, está ligada à questão da liderança. As mulheres participavam diretamente da produção dos “presentes” que o líder distribuía entre a sua parcialidade para granjear-lhe prestígio. Muito embora tenhamos presente, pelo que indicam os novos estudos sobre a liderança indígena, na época da chegada dos europeus à América, os Guarani encontravam -se em processo de formação de chefaturas, no qual o poder estava trasladando-se do corpo social homogêneo sobre o qual repousava, para um órgão nascido e separado deste mesmo corpo social. Sobre a formação de chefaturas ver CALEFFI, Paula. *O deslocamento do poder da sociedade guarani para a redução jesuítica*. **Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica (SBPH) – Anais da XI Reunião**. São Paulo, 1991. p. 76.

<sup>36</sup> Para Paula Caleffi, “a importância em ganhar-se o cacique consiste em que este, sendo o portavoz do grupo, deveria falar sobre a questão frente aos componentes da parcialidade. Evidentemente o missionário se esforçaria para que esse discurso do cacique fosse favorável a ele, e à redução. Ganho o cacique o assentimento do resto da parcialidade dependeria muito do prestígio deste chefe, dentro da comunidade”. (Idem, p. 76).

<sup>37</sup> Necker percebe que “Nadie ejercía entre estos Indios una autoridad similar a la de los príncipes incas o aztecas. La sociedad Guarani no era sino embargo anárquica en ningún caso. Regularmente consejo de ancianos se reunían en el marco del teii o de los teko’a, para discutir sobre las decisiones del grupo. Había también un jefe, como hemos visto, a la cabeza de cada teiii o teko’a este jefe era llamado cacique por los Españoles que difundieron este término



*y con todo a domesticado parte della un P.<sup>o</sup> fran.<sup>o</sup> descalzo, gran lengua gran sieruo nrõ y asi se ha gozado notablemente de la entrada de los nros en aquella prou.<sup>a</sup> fue a introducir y ayudar a los dos p.<sup>es</sup> un clérigo devoto de la comp.<sup>a</sup> cura de un pueblo circun vecino y llebo algunos caciques parientes de otros paranaes, para darles a entender quan bien les estaba recibir a los P.<sup>es</sup> lo qual ellos hicieron con mucho gusto.” [sem grifo no original]<sup>38</sup>*

Os missionários atacaram também um outro elemento arraigado na cultura Guarani, aquilo que viriam a definir negativamente como feitiçaria ou ritos supersticiosos. Para tanto, tiveram que destruir os xamãs<sup>39</sup> e ocupar o seu lugar.<sup>40</sup> Dessa forma, “a la nación guaraní no se le presentaba la alternativa de una religión u otra, sino la elección entre dos tipos de

---

*Arawak a la Española en toda América. Su autoridad era casi absoluta en la guerra, pero limitada en tiempo normal”.* (NECKER, Louis. Op. cit., 1990, p. 29).

<sup>38</sup> SEGUNDA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, 1610. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 44.

<sup>39</sup> “Este término aun que de origen siberiano, es el que és más apropiado aquí; en el uso antropológico designa a los individuos que tienen relaciones especiales con el mundo sobrenatural, en las sociedades donde no existen especialistas religiosos de tiempo completo [...] tenían la refutación de tener todo tipo de poderes sobre la naturaleza y los hombres. Reivindicaban el control sobre las lluvias o la fertilidad. Tenían fama de poder curar, pero también provocar la enfermedad, hasta de matar a la distancia”. (NECKER, Louis. Op. cit., 1990, p. 47). Nimuendaju distingue, entre os Apapocúva-Guarani, uma hierarquia entre os xamãs, a partir da quantidade de cânticos sagrados. Na primeira classe estariam aqueles que não possuem nenhum canto; na segunda, estaria a maioria da população, com um ou vários cantos; na terceira, estariam os pajés, com dons de cura, previsão, descoberta de nomes dos recém-nascidos; na quarta, os Caraís, ou grandes xamãs, curandeiros, muitas vezes chefes políticos das aldeias. Por vezes estes personagens perambulavam entre as aldeias, nas quais eram grandemente temidos. (NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: HUCITEC-EDUSP, 1987. p. 41-43). Conforme Meliá, “El Chamán (sic) padre, figura típica de los líderes político-religiosos, entre los Guarani actuales, es también la forma más arcaica y la más extendida organización social entre los Tupi-Guarani [...] no es pues extraño a lo que todo indica, la personalidad del Guarani se construya sobre el ideal del Chamán y no sobre del guerrero. Por eso, también se comprende que el heroe mítico de la tradición tribal, que representa la concepción del tipo ideal en su totalidad, no sea, por ejemplo, un gran guerrero, sino necesariamente un gran payé, un hechicero de poderes excepcionales”. (In: MELIÁ, Bartomeu et al. **O Guarani – uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987. p. 8-9). Embora alguns autores prefiram grafar xamã com “ch”, adotaremos a grafia com “x”. Nas citações, conservaremos a grafia dos autores.

<sup>40</sup> Paula Caleffi analisa as qualidades que os jesuítas possuíam que se aproximavam das do xamã e que teriam facilitado a ocupação destas posições. Para ela, “o jesuíta era sem dúvida um excelente orador, o que significava, entre os guaraníes, fonte de prestígio. O seu discurso era de quebra das tradições, o que não representa novidade para os ouvidos dos indígenas, enquanto ruptura. Detinha conhecimentos de medicina, ou seja o ‘poder da cura’, tarefa terapêutica que também era fonte de prestígio dos Chamãs (sic). Ainda mais trazia presentes nunca vistos, o que representava a capacidade de generosidade, elemento também fonte de prestígio, e mais importante, trazia aportes como o machado de ferro, o qual propiciava que o indígena cumprisse com as mesmas tarefas com maior rapidez” (CALEFFI, Paula. Op. cit., 1991, p. 76).

*'chamán'(sic) o profeta religioso, cada uno de ellos representando incluso un orden socio-político diferente y antagónico'.<sup>41</sup>*

Quando as relações entre missionários e xamãs ficaram tensas, os jesuítas, por saberem que as práticas xamânicas visavam o descrédito da fé e da religião cristãs, não tiveram dúvidas em se comportar como feiticeiros mais poderosos que seus inimigos.<sup>42</sup> Há que se considerar que, para os Guarani, como também para outras tribos americanas, *"los europeos eran seres sobrenaturales, especie de semidioses, y los llamaron maeras por la creencia de que lo eran y porque en su mitología los maeras eran genios poderosos para quienes lo imposible no existía".<sup>43</sup>* Daí o fato de acreditarem que a "magia" dos padres era mais forte que a dos seus antigos líderes religiosos.<sup>44</sup>

Nas Cartas Ânuaas aparecem muitos exemplos nos quais os xamãs são qualificados como "embusteros", enganadores. Referindo-se à Frente Missionária do Paraná, onde havia um feiticeiro que trabalhava com "embustes", colocando os índios contra os religiosos, o padre Durán descreve que alguns índios *"dieron luego aviso de trato a los P.<sup>es</sup> que echando mano del echiçero le castigaron con severidad, quedando el arrepentido y los que le*

<sup>41</sup> METRAUX Apud MELIÁ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 148. *"La entrada de esos nuevos Karáí y la aventura semántica de esta denominación muestra hasta qué punto dos sociedades en contacto llegan a encontrarse en un campo de traducción posible en el que cada uno se dice a su modo, ideologiza lo que entiende o piensa entender de outro y eventualmente procura sacar provecho de esa traducción. Que la traducción se vuelva traición es también una posibilidad de onde derivan tantas ambigüedades, malentendidos y hasta agresiones".* (MELIÁ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 18). Para aprofundamento dessa idéia, ver NECKER, Louis. Op. cit., 1990.

<sup>42</sup> CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade guarani: uma Teologia ameríndia da palavra.** São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 88.

<sup>43</sup> MORINIGO, Marcos Augusto. **Raiz y destino del Guarani.** Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Vol. 8. 1989. p. 32.

<sup>44</sup> Para Cervantes, *"es una equivocación considerar que todas las prácticas mágicas estaban fuera de la enseñanza ortodoxa y del culto oficial".* (CERVANTES, Fernando. **El diablo en el nuevo mundo.** Barcelona: Herder, 1996. p. 93), pois a benção de objetos, os exorcismos eram práticas comuns nas reduções. Essas práticas haviam sido ensinadas e motivadas pela Igreja Católica. No entanto, a própria Igreja colocava-se contrária à "magia indígena", seus ritos religiosos. Então, o que definia magia era quem a executava. Os índios, por reconhecerem a "magia" cristã, sua eficácia, tomaram vários elementos da piedade católica e mesclaram com suas orações, utilizando inclusive símbolos cristãos, como a cruz.

*avian dado crédito, deshecho el embuste atemorizados*".<sup>45</sup> Vê-se, aqui, no discurso missionário, os índios cristianizados auxiliando os missionários no extermínio dos "feiticeiros".

Com relação à expressão ritos supersticiosos, recorreremos, em separado, à compreensão dos termos rito e superstição. Sobre os ritos no geral, estabelecem ligação entre os seres profanos e os seres sagrados, pois estes últimos são, por definição, seres a parte. "*Todo un sistema de ritos tienen por objeto escarnar ese estado de separación esencial*".<sup>46</sup>

O rito cria idéia de coletividade. Dessa forma, "*las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una determinada colectividad que hace profesión de adherirse a ellos y de practicar los ritos que les son propios*".<sup>47</sup> Entretanto, para que as pessoas nele se reconheçam é necessário que exista certa continuidade, repetição.<sup>48</sup> Na verdade, o que transforma uma mera ação em rito é a sua repetição. Para Chauí, "*o rito é uma cerimônia em que gestos determinados, palavras determinadas, objetos determinados, pessoas determinadas adquirem o poder misterioso de presentificar o laço entre os humanos e a divindade*".<sup>49</sup> Partidário de idéia semelhante, Manuel M. Marzal define o rito como "*uma forma de comunicação com o sagrado, composta de gestos e palavras, aceita socialmente e transmitida de geração em geração, que é reflexo da fé que se tem e símbolo para expressá-la, que*

<sup>45</sup> DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURAN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 270.

<sup>46</sup> DURKHEIM, Emile. **Las formas elementares de la vida religiosa**. Madrid: Alianza Editorial, 1993. p. 480. Chamamos a atenção para a dificuldade que representa a aplicação de conceitos estranhos às culturas que se queira analisar, como observável no caso da religiosidade Guaraní, uma vez que se torna difícil separar, em sua cultura, a religião da vida cotidiana, razão pela qual a aplicação direta de certos entendimentos de conceitos deve ser cercada de cuidados.

<sup>47</sup> Idem, p. 92.

<sup>48</sup> O rito é celebrado para se permanecer fiel ao passado, para que a coletividade conserve a sua fisionomia moral. O rito teria, então, função de "revificar" os elementos essenciais da consciência coletiva. (Idem, p. 443- 448).

<sup>49</sup> CHAUI, Marilena. Op. cit., 1995, p. 299.

*identifica o grupo crente e que se pode reinterpretar, mudando seus significados originais*".<sup>50</sup>

A função do rito é inserir as pessoas no mundo do sagrado. O sagrado, ao operar o encantamento do mundo, habitado por forças maravilhosas e poderes admiráveis que agem magicamente, constitui-se em uma qualidade excepcional – boa ou má, benéfica ou maléfica, protetora ou ameaçadora – que um ser possui e que o separa e distingue de todos os outros.<sup>51</sup>

Meliá esclarece que *"hoy sabemos que el máximo valor cultural de los Guaraníes es su religión, una religión de la palabra inspirada, 'soñada' por los chamanes y 'rezada' en prolongadas danzas rituales"*.<sup>52</sup> Ressaltamos, por isso, o quanto se torna difícil separar, na cultura guarani, o sagrado do profano, cantos sagrados de profanos, pois a religião perpassava – e ainda perpassa - a sua existência.

*El modo de ser de los Guaraní, que ellos llaman de ñande reko, es sobretudo un modo de ser religioso: ñande reko marangatu. Esto quiere decir que la experiencia religiosa no solo constituye para ellos un aspecto fundamental de su cultura, sino una forma esencial de su identidad y la conciencia de su destino.*<sup>53</sup>

Há que se observar que, substituindo os ritos indígenas, o catolicismo implantou uma série de outros, ritualizando praticamente toda a vida reducional, pois tudo o que nela acontecia era perpassado pela aura cristã. *"Rito era la vida religiosa con sus prolongadas entradas en la iglesia, sus*

<sup>50</sup> MARZAL, Manuel M. In DUSSEL, Enrique (Org.). Op. cit., 1992, p. 114.

<sup>51</sup> CHAUÍ, Marilena. Op. cit., 1995, p. 298.

<sup>52</sup> MELIÁ, Bartomeu. Op. cit., 1986. p. 122. *"Para el Guaraní la palabra lo es todo.[...] la característica que especifica la psicología y la teología guaraní es la peculiar experiencia religiosa de la palabra"*. (Idem, p. 29). Esse tipo de religião baseada na palavra inspirada teria sido um fator de dificuldade para o entendimento da doutrina católica, eminentemente racional. *"La educación del Guaraní es una educación de la palabra, por la palabra, pero no es educado para aprender y mucho menos memorizar textos, sino para escuchar las palabras que recibió de lo alto, generalmente a través del sueño, y poderlas decir"*. (Idem, p. 36).

<sup>53</sup> MELIÁ, Bartomeu. **El Guaraní: experiencia religiosa**. Asunción, Paraguay: CEADUC-CEPAG, 1991. p. 9.

*letanías, los cantos y las largas repeticiones del catecismo. Rito era el trabajo, com aquellos niños que iban en procesión a la chacra*".<sup>54</sup>

A superstição é vista negativamente pelo Cristianismo, em oposição à verdadeira religião, ressaltando-se os elementos do paganismo que nele sobrevivem, bem como as falsas manifestações de religiosidade, contrárias à ortodoxia.<sup>55</sup> É importante notar que algumas práticas inicialmente fomentadas e consentidas pela Igreja Católica, aos poucos serão também por ela criticadas e tidas como superstição. Existe um discurso, *"a partir do século XII, por exemplo, contra as relíquias, os milagres, o sobrenatural, o culto dos santos, as imagens religiosas, os ordálios, etc."*.<sup>56</sup> Este não será o caso da América, pois o que nela será considerado "rito supersticioso" – também entendido como idolatria<sup>57</sup> - tem a ver com práticas religiosas ancestrais indígenas que o Cristianismo desmerecia e não com o que a ortodoxia lhes havia ensinado, salvo as releituras de elementos cristãos efetuadas pelos indígenas. Os missionários viam *"a presença do diabo nas predições do futuro e nos*

<sup>54</sup> MELIÁ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 120.

<sup>55</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **História das superstições**. Portugal: Publicações Europa-América, 1997. p. 16-17. Em termos gerais, para o Cristianismo da época, as demais religiões não são reconhecidas como tais. Na Idade Média, *"A denúncia do que os clérigos chamavam 'superstições' e definiam simultaneamente como sobrevivências do paganismo e adoração dos demônios inscrevia-se para eles num programa muito mais vasto de reforma religiosa e moral; a sua vontade de impor uma ordem social era inseparável da preocupação propriamente pastoral de salvar as almas"*. (Idem, p. 42). O discurso da Igreja Católica sobre a superstição era definido a partir do que os teólogos consideravam religião verdadeira e falsa. *"Era 'supersticioso' usar objetos consagrados para finalidades outras que não as originais. Era 'supersticioso' tentar obter resultados além do que pudessem ter causas naturais, por qualquer procedimento que não tivesse sido autorizado pela Igreja. [...] não era supersticioso acreditar que os elementos podiam alterar suas naturezas, depois de pronunciadas sobre eles as fórmulas de consagração: isso não era magia, e sim uma operação efetuada por Deus e pela Igreja, ao passo que a magia supunha o auxílio do Demônio"*. (THOMAS, Keith. Op. cit., 1991, p. 53).

<sup>56</sup> Idem, p. 13.

<sup>57</sup> Os primeiros missionários e mesmo os primeiros viajantes são concordes em afirmar que os indígenas não possuíam qualquer sinal de religião verdadeira ou falsa, algo passível de contestação. *"Tuvieron idea de un Dios, señor y criador de todas las cosas, a quien llamaban Tupá: es la noticia que da también el P. Barzana. No obstante, no consta que le tributasen culto alguno, ni tenían sacrificios, ni sacerdotes de este sumo Dios"*. (In: HERNÁNDEZ, Pablo. **Organización social de las doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús**. Barcelona: Gustavo Gili, Editor, s. d. p. 79).

*sacrifícios humanos” e isso “respaldava a necessidade da extirpação das idolatrias para o êxito da evangelização”.*<sup>58</sup>

Uma prática indígena considerada como superstição e incisivamente atacada pelos missionários foi a maneira guarani de enterrar os mortos.<sup>59</sup> Montoya descreve como acontecia o enterro guarani e algumas crenças que o acompanhavam:

*Julgavam os guaranis que ao corpo já falecido a alma o acompanhava na sepultura, embora separada. E assim muitos enterravam os seus mortos numas urnas grandes ou talhas, colocando um prato na boca, para que naquela concavidade a alma estivesse mais acomodada, ainda que aquelas vasilhas eles as enterrassem até o gargalo. E, quando enterrávamos os cristãos na terra, acudia de jeito muito dissimulado uma velhinha, munida de uma peneira assaz curiosa e pequena, e, da mesma forma velada ou fingida, agitava a tal de peneira pela sepultura, como se tirasse qualquer coisa. À vista disso diziam os índios que com isso tiravam a alma do defunto, para ela não padecer enterrada com seu corpo.*<sup>60</sup>

O uso de urna para enterrar os mortos também é referido pelo Padre Diego de Torres, na Ânua de 1614:

*Un cacique de noventa años habia sido sacado ya por los suyos fuera del pueblo estando él moribundo, para que allí afuera les sepultasen a su manera antigua en un cántaro de barro. Lo hiço traer repreniendo tan gran mal; fue instruído en el catecismo y sin más dificultad lo pude bautizar [...] Después [...]*

<sup>58</sup> DECKMANN, Eliane. **O Imaginário dos séculos XVI e XVII: suas manifestações e alterações na prática missionária jesuítica** (Dissertação de Mestrado). São Leopoldo: Curso de Mestrado em História da UNISINOS, 1991. p. 72-73. “Os espanhóis tiveram a convicção de tropeçar por toda parte, na América, no poder multiforme do Maligno, mas não desconfiaram que era o seu próprio Lúcifer que haviam levado do Velho Mundo nos porões de seus navios”. (DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1989, p. 262). A rigor, poucos elementos da religião guarani poderiam ser chamados idolátricos, como o culto aos ossos de xamãs falecidos apresentados por Montoya. Referimo-nos a eles bem mais como “ritos supersticiosos” do que como idolatria propriamente dita, conscientes da carga negativa que ambos os conceitos possuem.

<sup>59</sup> Sobre os rituais de enterro indígena e as mudanças efetuadas pelo Cristianismo ver DECKMANN, Eliane Cristina. Op. cit., 1991, p. 395-396. Os registros sobre os rituais fúnebres indígenas “ênfatizam os excessos das demonstrações emocionais espontâneas ou ritualizadas por estarem em desacordo com as formas convencionais que previam autocontrole das paixões e impulsos afetivos”. (Fleck, Eliane Cristina Deckmann. Op. cit., 1999. p. 56.

<sup>60</sup> MONTOYA, Antonio Ruiz de. Op. cit., 1985, p. 54. “La aversion que los guaraníes sintieron por el entierro en sagrado, pudo haber constituído, por lo menos en los primeros tiempos, outro obstáculo importante. Instalados en la creencia de que el alma de difunto quedaba de esta manera, ‘enterrada’ com el cuerpo [...] y podía significar un peligro potencial para los vivos”. (MARTINI, M. Op. cit., 1987, p. 189).

*juntó él las manos, miró hacia el cielo, me abrazó afectuosamente, como que para manifestar su gratitud, y murió tranquilamente.*<sup>61</sup>

Ressalte-se a repreensão do missionário à forma de sepultamento realizada pelos indígenas e retome-se a idéia de que é civilizado, e, portanto, correto, enterrar os mortos com toda uma ritualística própria, definida desde há muito pela Cristandade.<sup>62</sup>

Apesar da ênfase dada pelos registros ao uso de urnas pelos Guarani para enterrar os mortos, *“se enterraba también directamente el cadáver, pero en este caso, la fosa se calafeteaba com ramas para evitar el contacto directo del cuerpo com la tierra, y se ergía una choza funeraria em miniatura”*.<sup>63</sup>

Muito semelhante à narrativa feita por Nimuendaju sobre o enterro e as crenças relacionadas à morte dos Apapocúva-Guarani contemporâneos<sup>64</sup>,

<sup>61</sup> QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EM QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 346. Os missionários perceberam um outro costume indígena que se chocava com a moralidade católica. Em Sta Maria de los Reyes, quando morria alguém, os índios tinham o costume de matar outro (velho) para acompanhar o morto (NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 80).

<sup>62</sup> MORIN, Edgar. Op. cit., 1988, p. 26. Os ritos funerários foram cristianizados pela Igreja Católica a partir do século XI, sendo fixado por Cluny o dia 2 de novembro como data da festa dos mortos. (SCHMITT, Jean-Claude. Op. cit., 1997, p. 133). Consideramos pertinente a análise feita por Eliane Cristina D. Fleck, para quem, nas reduções, *“mantiveram-se algumas convenções, tais como a de que o corpo deveria ficar voltado para o nascente e que o funeral deveria incluir óbolos para os pobres, que estavam associadas à preocupação com o bem-estar espiritual da alma do falecido”*. (FLECK, Eliane C. D. Op. cit., 1999, p. 80). Aliás, Diego de Torres Bollo, já em suas Instruções de 1609-1610, sugere que *“los entierros de los indios se hagan com solemnidad, yendo el Cura com sobrepeliz, stola y cruz, acólitos vestidos y agua bendita a casa del difunto traendole en andas con paño negro, reçando o cantando lo que manda la Santa Iglesia”*. (Apud PASTELLS, R. P. Pablo. **História de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay**. Madrid: Librería General Victoriano Suarez, 1912. Tomo I. p. 352-353).

<sup>63</sup> SUSNIK, Branislava. **Guerra. Trânsito. Subsistência. (Âmbito americano)**. Asunción: Manuales del Museo Etnografico Andres Barbero, 1990. p. 103.

<sup>64</sup> NIMUENDAJU, Curt. Op. cit., 1987, p. 36-37. Vale lembrar que *“O Guarani tem muito mais medo dos mortos, que da morte. Quando se convencem que seu fim está realmente próximo, eles são, como todos os índios, de um sangue frio admirável. Esta atitude deriva principalmente do temperamento dos índios e é consideravelmente reforçada pelas suas convicções religiosas. O Guarani não teme nenhum purgatório e nenhum inferno, e está absolutamente seguro quanto ao destino póstumo de sua alma”*. (Idem, p. 35).

temos uma segunda descrição de uma cerimônia de enterro feita por Montoya, na Carta Ânua de 1628:

*entierran sus difuntos en el campo haciendo sobre la sepultura unas choçuelas u de quando en quando van a limpiar la yerba que naçe en ella porque asi dicen que descansa el difunto, otros los entierran en casa por tenerlos en su compañia, al tiempo de enterrar el difunto cortan los puños de las hámacas en que los entierran porque si no se moriran otros de la misma casa, y por la misma raçon quitan las cuerdas de la hamaca, y en la sepultura mientras lo entierran no a de caer basura alguna porque si cae se moriran otros de aquella parcialidad. § la difunta es India que tenia hijo al pecho va una vieja a la sepultura com un redaço (?) y como se ensaca com el algo lo mece dos o tres veces com lo cual sacan el alma de alli porque el niño no se muera porque el alma de la India ayuda a criar al niño y se se queda en la sepultura el niño a de morir. Si despues de enterrado el difunto se oyen algunos trueños lejos dicen que son unas fantasmas, que se sustentan de cuerpos muertos y que entonces se juntan, para comer aquel. Todas estas son ignoranças, y abusos que facilmente se quitan avisandoles y así en los pueblos que ha tenido doctrina no se halla cosa destas o mui poca lo qual todo van dejando com el santo batizmo que reciben.*<sup>65</sup>

O Confessionário de Lima expressava, já em 1585, que deveria haver preocupação central com relação às práticas indígenas contrárias ao Cristianismo: *“Para sentar la doctrina del Evangelio en cualquiera nación donde se predica de nuevo, del todo es necesario quitar los errores contrarios que los infieles tienen”*.<sup>66</sup> O mesmo Confessionário insistia que se fizesse os índios repetirem a doutrina cristã como forma de impregnar-lhes a “verdadeira religião”.

No entender de José de Acosta<sup>67</sup>,

<sup>65</sup> CARTA ÂNUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPAÑIA DE JESUS. In: **MCA** I. p. 274.

<sup>66</sup> CONFESIONARIO PARA LOS CURAS E INDIOS, COM LA INSTRUCCIÓN CONTRA SUS RITOS Y EXHORTACIÓN PAR AYUDAR A BIEN MORIR, Y SUMA DE SUS PRIVILEGIOS Y FORMA DE IMPEDIMENTOS DEL MATRIMONIO. Lima, 1585, 2.r. Apud BORGES, Pedro. Op. cit., 1957, p. 193.

<sup>67</sup> José de Acosta foi um missionário jesuíta que, em 1589, formulou a 1ª classificação dos indígenas, a partir do grau de civilização e humanização, colocando os Guarani no grupo dos seres que se assemelhavam mais a feras que a humanos. (Acosta Apud BORGES, Pedro. *Metodos Misionales en la cristianización de America*. **Missionária Hispanica**, Madrid, v. XII, 1960. p. 122.



*las similitudes patentes entre las ceremonias religiosas cristianas y las paganas indicaban necesariamente, el origen sobrenatural de las últimas, y puesto que sería absurdo imaginar que Dios intentara imitar a si mismo, la única fuente alternativa capaz de justificar estas similitudes tenía que ser diabólica [...] la idolatría siempre se había considerado como el peor de los pecados.*<sup>68</sup>

Uma outra prática indígena que os jesuítas tiveram que enfrentar foi a antropofagia. Esse costume talvez tenha sido o que mais impressionou o europeu em sua chegada à América. A documentação está repleta de casos de pessoas devoradas por seus iguais, fatos que muito chocava a sensibilidade dos missionários, que tiveram grande dificuldade em entendê-los. Por esse motivo, a olharam como indício da falta de humanidade indígena, tanto é que um dos adjetivos de uso recorrente na documentação para referir-se aos que possuíam tal costume é o de ferocidade. Pessoas civilizadas não consomem a seus semelhantes, senão que somente os animais, não qualquer animal, mas aqueles considerados ferozes.

Na América Portuguesa, inúmeros cronistas religiosos e leigos viram os indígenas como piores que cães e tigres no hábito de comer carne humana.<sup>69</sup> Gandavo questiona, por isso, a humanidade indígena, pois *“viven todos muy descansados sem terem outros pensamientos senão de comer, beber e matar gente, e por isso engordam muito”*.<sup>70</sup> Para matar e comer os prisioneiros, os indígenas usam *“nesta parte de cruexas tão diabólicas, que ainda nelas excedem aos brutos animais que não tem uso da razão”*.<sup>71</sup>

Para os Guarani, a antropofagia deve ser entendida como uma expressão ritual de sua religiosidade, pois, não consumiam a carne humana como complemento de sua dieta, mas como forma de absorver as virtudes do morto ou para neutralizar o seu poder.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> CERVANTES, Fernando. **El diablo en el nuevo mundo**. Barcelona: Herder, 1996. p. 50.

<sup>69</sup> SOUZA, Laura Mello e. Op. cit., 1993, p. 65-66.

<sup>70</sup> GANDAVO Apud SOUZA, Laura Mello e. Op. cit., 1993, p. 57.

<sup>71</sup> Idem, p. 66.

<sup>72</sup> Nos valemos aqui do conceito de antropofagia ritual formulado por Lévi-Strauss, o qual pode ser aplicado aos Guarani. (LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estructural**. Buenos Aires: Eudeba, 1968). Eduardo Viveiros de Castro, no livro “Araweté: os deuses canibais”, refere a importância da morte ritual para os Tupinambá, considerada honrosa, pois *“Sem inimigo não há pessoa, feixe de normas, corpo laboriosamente coberto de incisões comemorativas, rosto*

O costume da antropofagia guarani é referido com este mesmo sentido pelo Adelantado Cabeza de Vaca: “*comen carne humana de otros generaciones que tienen por enemigos, cuando tienen guerra unos com otros*”.<sup>73</sup>

Conforme registro do Padre Diego de Torres, na Ânua de 1609, com o mesmo sentido do anterior, os indígenas consumiam seres humanos não por hábito alimentar, mas por outras razões, referindo-se aos Guarani do Guairá:

*Los bautizados no comen carne humana, los otros la comen pero no por via de carniceria sino por via de venganza cuando en la guerra se cojen unos a otros comen algo.* [sem grifo no original]<sup>74</sup>

Ilustrativa é a passagem em que Montoya registra uma dessas cerimônias, na qual aparece claramente a questão ritual da nomeação:

*Ao cativo colhido em guerra engordam-no, dando-lhe liberdade quanto a comida e mulheres, que escolhe a seu gosto. Já estando gordo, matam-no com grande solenidade. Todos tocam com a mão nesse corpo morto ou, dando-lhe alguma batida com um pau, dá-se cada qual o seu nome. Pela comarca repartem porções desse corpo. Cada pedaço vem a cozinhar em muita água. Fazem disso uma papa ou mingau. As mulheres dão aos seus filhinhos de peito um pouquinho dessa massa, e com isso lhe põem o nome.*<sup>75</sup>

Importantes também sobre a prática antropofágica guarani são as considerações tecidas por Branislava Susnik, que esclarece que este costume não se constituía somente numa vingança ritual e numa incitação dos jovens à

---

*ornado de pedrarias que legitimavam a faca, a alma imortal. Sem mortos alheios não há, literalmente, vivos*”. (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986. p. 660).

<sup>73</sup> CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. **Naufrágios y comentários**. Madrid: História 16, 1984. p. 182.

<sup>74</sup> PRIMERA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN, 1609. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 28.

<sup>75</sup> MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1989. p. 53. “*Para ciertos pueblos, los Guaraníes por ejemplo, el alma [...] se confunde com el nombre próprio: el alma es el nombre*”.(CLASTRES, Pierre. Op. cit., 1987. p. 81). Nimuendaju percebe que “*O nome [...] tem para o Guarani uma significação muito superior ao de simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor. O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu possuidor, ou mesmo quase idêntico a*

guerra: “En las luchas interparciales, los prepotentes ‘avá-eté’ recurrían a la antropofagia como un medio de amenaza y de presión violenta sobre el gentío”.<sup>76</sup> Esse argumento é corroborado quando, na ocasião da resistência ativa dos xamãs tapes e uruguayenses à missionaçãõ, estes recorreram à antropofagia, provocando uma hostilidade fratricida, o que teria contribuído para que muitos Guaraní preferissem aceitar a vida reducional.<sup>77</sup>

Os missionários atacaram também um outro hábito indígena, o do consumo de bebidas alcoólicas, a fim de inserir o Guaraní na assim denominada vida “cristã-civilizada”, na qual não cabiam as “borracheras”. O padre Diego de Torres, citando uma carta remetida a ele pelo padre Lorenzana, sobre as reduções do Paraná, registra que

*Tiene esta gente vn impedim<sup>o</sup> p<sup>a</sup> ser christianos, yes que todas las mañanas alas dos, olas tres, se leuantan a beuer, y dura la borrachera hasta q amanece, y todas las veces q hande ir a caza, oaotra cosa de comunidad, hazen borracheracomun, q dura dos, o tres dias, yaunq no se emborrachan de suerte, q hagan disparates, asomarse.*<sup>78</sup>

Os missionários perceberam nas bebedeiras um traço fundamental da religiosidade indígena e a enfocam sob um ângulo negativo. As “reuniões celebrativas” dos Guaraní – inclusive por motivos considerados fúteis, como caçar - pressupunham, além do canto e da dança, a presença da chicha. A embriaguez era vista pelos missionários como a porta de entrada de todos os vícios, como momento privilegiado em que o demônio ganhava liberdade para

---

*ele, inseparável da pessoa. O Guaraní não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é’ este nome”.*(NIMUENDAJU, Curt. Op. cit., 1987, p. 31-31).

<sup>76</sup> SUSNIK, Branislava. Op. cit., 1983, p. 148.

<sup>77</sup> Idem, p. 149.

<sup>78</sup> TERCERA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] EN QUE SE RELACIONA O ACONTECIDO EM 1610 DE LA PROVINCIA DE PARAGUAY, CHIOLE Y TUCUMÁN. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 88. Sobre a embriaguez é importante frisar que não é o hábito em si mesmo que causa problemas à pessoa e à comunidade, mas suas consequências, em termos de irracionalidade e descontrole nas condutas. (FLECK, Eliane C. D. Op. cit., 1999. p. 451). Ciente disso, o 1º Sínodo de Assunção, de 1603, orientava os missionários a “evitar las borracheras que son origen de las idolatrias y horribles incestos, muertes y otros daños”.(MATEOS, Francisco. *El primer Concilio del Rio de la Plata en Asunción (1603)*. In: **Misionalia Hispánica**, XXVI, nº 78, Madrid, 1969. p. 101). Há que se considerar, por outro lado, que na cultura Guaraní, o beber está associado à sua religiosidade, devendo ser considerado dentro de sua ritualística, não sendo importante o “quanto”, mas o “quando” se bebia. (MARTINS, Maria Cristina Bohn. Op. cit., 1999).

agir desenfreadamente entre os indígenas fazendo com que praticassem disparates os quais o narrador faz questão de deixar sob suspense.

Esse costume, dado ser de larga incidência, foi difícil de ser atacado. Alguns artifícios foram utilizados pelos missionários para extirpá-lo: disseminação do hábito do mate<sup>79</sup>, pregações condenatórias, castigos físicos e apoio dos caciques, que, ao lado dos missionários, exortavam os demais indígenas ao abandono de tal hábito. O padre Pedro de Oñate refere, na Carta Ânua de 1617, a forma encontrada pelos missionários para que os Guaraní abandonassem as bebedeiras, qual seja a das pregações sistemáticas, das quais já resultava certo resultado positivo, certo “amor a la virtud”:

*Predicasseles todos los domingos y fiestas suyas endereçando siempre el sermón a corregir sus vicios y malas costumbres en particular las borracheras y el vicio desonesto y como es palabra de nrõ señor no vuelue vacia y va imprimiendo en sus coraçones aborrecimiento al vicio, y amor ala virtud.*<sup>80</sup>

Este mesmo missionário relata um caso em que, após o discurso de um cacique, seguido de alguns castigos corporais aplicados a alguns índios embriagados, houve abandono do “vício”:

*con esto y algunos castigos que se hicieron y visitando sus casas amenudo se fueron emmedando notablemente, y lo que ayudo mucho fue que como fuesse vno de nosotros visitando las casas y hallase gran cantidad de vino para vna borrachera famosa hiço buscar muchas tinajas vacias y ponerlas en casa y luego mando traer todo el vino para darselo despues poco a poco conque quedaron es/ carmentados y temerosos.”*<sup>81</sup>

<sup>79</sup> A distribuição de uma porção de erva-mate diariamente às famílias, além de diminuir o poder do xamã, pois o mate era anteriormente bebida tipicamente ritual, fomentava a reunião de pessoas sem a presença de bebidas alcoólicas, ressignificando, então, duplamente o costume anterior.

<sup>80</sup> NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 87.

<sup>81</sup> Idem, p. 86.

As Ordenaciones do Padre Nicolás Durán, de 1623, aconselhava que os padres proibissem os índios de terem seus canaviais para “quitar la borrachera”.<sup>82</sup>

Todas essas características da cultura indígena foram vistas pelos missionários como obra do demônio, além de indicarem seu grau de barbárie. A intenção de suprimi-las tinha, portanto, dupla função, a de fazer conhecer o Deus católico cristão, enquanto divindade superior a qualquer outra, e civilizar os indígenas. Sobre isso, tome-se como exemplo um trecho da 9ª Carta Ânua, escrita da Missão de San Ignacio del Paraná:

*con el mal habito (...) tenian a dos mujeres como antes que se hiciessen christianos. Tambien vsan estos Paranas desposar a las ([a]) niñas antes que tengan vde raçon y enteniendole la casan en su infidelidad lo qual hacian aun aora y auia([n]) algunas muchachas amancebadas que eran christianas que estaban ya amancebadas com los que hauian de ser sus maridos. En viniendo de alguna caza o pesca y al tiempo de labrar sus chacras todos se juntaban a beber y emborracharse y en acabando el vino de vna casa pasan a outra com much([a]) (os) pluma (ges). Muy pintados y embijados, com vna fiereça que parecen demonios lo qual tambien hacian en otras muchas ocasiones traian muchos el cabello crecido que en esta tierra es señal de infidelidad de barba agugereada y en ella vn hueso o palo, que sale mucho a fuera, y en las orejas unos canutillos atrabeçados que parecen cuernos: quando vienen defuera los indios la musica y conbite com que les reciben sus mugeres y deudos es juntarse luego a llorar y aullas com vn tristissimo llanto el qual hacen tambien com diverso tono y mas lugubre quando muerealguno sacando sus flechas y arco dansando com ellas en las manos hacen vn estruendo que parece propriamente delinfierno, y estas e otras cosas semejantes costumbres tenian estos indios reciénconvertidos y nos maravilla que estubiessen en tan densas tinieblas los que ha tenido por maestro por tanto tiempo al principe de ellas*<sup>83</sup>

No trecho acima, percebe-se referência ao costume da poligamia e ao casamento com pouca idade, prática arraigada mesmo entre os indígenas já cristãos; igualmente, percebe-se a prática da borracheira, o que dificulta o cultivo dos campos, bem como a descrição que o missionário faz dos adornos indígenas e do costume das mulheres de chorarem descontroladamente, da música e da dança. Na visão da maioria dos inacianos, como vimos, o demônio

<sup>82</sup> PASTELLS, R. Pablo. Op. cit., 1912, p. 393.

<sup>83</sup> NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 87.

agia através dessas manifestações culturais, isto porque “os missionários e a elite católica em sua maioria aderem à tese expressa pelo padre Acosta: desde a vinda de Cristo e a expansão da verdadeira religião no Antigo Mundo, Satã refugiou-se nas Índias, da qual fez um de seus baluartes”.<sup>84</sup>

Este aspecto pode ser corroborado pela carta escrita pelo Padre Roque González de Santa Cruz ao Provincial Padre Pedro de Oñate: “*En todo estos pueblos les ybadeclarando mi intento qera darles aconocer asudios y criador p<sup>a</sup> que le adorassen, y reuerenciassen, pero el demonio temeroso de salir desu antiga posesion procuraua todos los estoruos posibles mouiendo los animos delos indios*”. [sem grifo no original]<sup>85</sup>

A valorização de relatos de edificação é referência constante na documentação. Através deles, os missionários procuram demonstrar o sucesso obtido na supressão da cultura Guarani ancestral, por esta destoar da moral cristã.

A expressão da religiosidade cristã dentro da redução é paradigmática com relação à síncrese dos valores e da doutrina católica pretendida pelos missionários com a religiosidade guarani ancestral. A piedade gestada na redução tem muito do catolicismo europeu, porém com vários elementos ressignificados pelos Guarani.<sup>86</sup> Esta síncrese feita pelo indígena deve ser

<sup>84</sup> DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1998, p. 260.

<sup>85</sup> OCTAVA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1615. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 23.

<sup>86</sup> Como exemplo disso tome-se o costume de enfeitar o ambiente para procissões com aves e produtos da terra: “*Su procesión de Corpus puede infundir devoción y respecto a cualquiera. Tres o cuatro días antes se alza mano de todo outro trabajo, y se emplean los hombres en adornar la plaza, que en cualquier pueblo es tan grande o mayor que ésta de Madrid. Pero, ¿con qué adornos? Com ramas de árboles, de que forman una bien ancha calle alrededor de toda la plaza: y a uno u outro lado ponen lo más precioso que tienen, que es todo una pobreza; pero todo lo sacan para adorno del camino del Señor. Hasta sus sacos de maíz, legumbres y otros bastimentos... A las cuatro esquinas de la plaza forman cuatro altares, nada ricos, pero muy aseados y bastantemente vistosos y decentes para poner allí al Señor cuanto allí llegue. Cuatro pájaros y animales particulares cogen aquellos días en em campo los llevan vivos o muertos a la plaza para ponerlos en su ramada, y aun al pie de sus cuatro altares*”. (ESCANDÓN In: MELIÁ, Bartomeu. Op. cit., 1986, 207).

entendida como resultante da manutenção de algumas pautas culturais ancestrais bem como da apropriação de elementos do Cristianismo.

*Recuando no tempo, veremos, por exemplo, que no período colonial a população autóctone, embora aceitando a nova cultura imposta pelo conquistador, não abandona as próprias crenças e práticas ancestrais (como as relativas à magia), mas transforma-as de modo criativo, dando ensejo, por vezes, a expressões sincréticas [...] e, às vezes, gerando novos 'costumes' para camuflar velhas práticas locais, que se manifestam à margem da nova religião oficial.<sup>87</sup>*

A ressignificação de elementos cristãos a partir da cultura Guarani fez nascer na redução um Catolicismo diferente do europeu. Por esse motivo, buscar nas missões jesuíticas junto aos indígenas um catolicismo puro é um erro formal. Apesar da influência tridentina, o Cristianismo americano colonial tomará um outro rumo daquele professado na Europa. As Cartas Anuais, entretanto, não destacam essa conjugação de acervos culturais, atendo-se sobremaneira às expressões da piedade cristã presentes na vida reducional, em muito semelhantes àquelas tidas como européias cristãs. O paradoxo nisto tudo é que os missionários não consideraram a cultura religiosa guarani, mesmo assim ela reapareceu ressignificada na piedade reducional.<sup>88</sup>

A ênfase dada pelos missionários à piedade reducional tinha por base a religiosidade popular européia, profundamente embasada nas devoções medievais.<sup>89</sup> O Concílio de Trento ao reafirmar o valor das imagens, a comunhão dos santos e a importância da Virgem Maria, abriu espaços para

<sup>87</sup> ELETA, Paula. *O encanto mágico. A magia como fator de reencantamento e fragmentação da religião na América do Sul*. In: CIPRIANI, Roberto, ELETA, Paula e NESTI, Arnaldo (orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 124. Sobre o sincretismo, é importante lembrar que “as religiões são de per se sincréticas [...], tendo em vista que toda religião vitoriosa se consolida sobre as ruínas das precedentes, ‘absorvendo-as’ e reelaborando-as a partir de uma nova hegemonia na representação das coisas. [...] o catolicismo [...] desde o início da evangelização [...] assumiu caráter difuso, funcionando com véu superficial sobre um sistema de crenças pré-cristãs.” (ELETA, Paula. Op. cit., 2000, p. 124).

<sup>88</sup> PRIEN, Hans-Jürgen. **La historia del Cristianismo en America Latina**. Salamanca (España): Ediciones Sígueme, 1985. p. 281.

<sup>89</sup> Nos valem do conceito de religiosidade popular proposto por Prien: “Así pues, si aquí se habla de religiosidad popular, se entiende por ello ante todo todas las huellas de la religiosidad, en el más amplio sentido, que fueron populares en la época colonial, sin que se vincule a ellas

que, nos dois primeiros séculos de evangelização na América Latina, em especial o período de implantação das reduções, as formas populares de religiosidade próprias das cristandades ibéricas chegassem até aqui, acentuando-se, na condução espiritual, o maravilhoso e o formal.<sup>90</sup>

Consciente do perigo que representava, “a Igreja não aceitou, em geral, nenhuma forma de sincretismo, devido ao momento histórico. Passadas as lutas da Cruzada contra o Islão, a Igreja do século XVI se defrontava com a Reforma”<sup>91</sup>, motivo que acreditamos fez acentuar a ortodoxia, inclusive na documentação jesuítica. Aparentemente o indígena portava-se como “bom cristão”, demonstrando-o através das formas exteriores de religiosidade. Entretanto estudos mais recentes de antropólogos como Nimuendaju, Schaden e Cadogan<sup>92</sup>, atestam que a religião indígena ancestral foi assegurada, o que nos permite duvidar da profundidade do Cristianismo vivenciado nas reduções registrada na documentação. Janice Theodoro, em sua obra “América Barroca, tema e variações”, ao tratar das práticas religiosas indígenas, insere nessa

---

*una valoración desde un Cristianismo dogmático según su definición de siempre*”. (PRIEN, Hans-Jürgen. Op. cit., 1985, p. 285).

<sup>90</sup> BIDEGÁIN, Ana Maria. **História dos cristãos na América Latina**. (Trad. Jaime A. Clasen) Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 136. O Barroco possui uma cultura do externalismo. Janice Theodoro, analisando as formas exteriores de religiosidade americana, as define como reconstrução daquilo antes imposto por Portugal e Espanha. Para ela, o barroco americano consiste num “esforço no sentido de criar, cuja primeira forma de expressão será, basicamente, visual. A fragmentação, ou seja, o que restou dos significados ancestrais, representa a energia que permite o surgimento do novo”. (THEORODO, Janice. **O Barroco como conceito**. (mimeo). 1995. p. 12). Segundo ela, o europeu, imbuído do espírito renascentista, destruiu o saber ancestral, porém ele irá renascer no Barroco.

<sup>91</sup> BIDEGÁIN, Ana Maria. Op. cit., 1993, p. 74. Manuel M. Marzal classifica o catolicismo da América em quatro tipos: “*Catolicismo sincrético: é próprio das regiões do continente onde a evangelização, ainda que tenha produzido verdadeira transformação religiosa, encontrou maior resistência, em virtude do arraigamento e complexidade das tradições religiosas indígenas, como nas altas culturas andinas e da América Central[...]; catolicismo mestiço: é próprio das zonas do continente onde a evangelização encontrou menos resistência e onde as tradições indígenas ou negras foram, por seu menor peso demográfico ou arraigamento cultural, assimiladas pelo catolicismo do culto e da catequese, embora não sem deixar sua própria marca no novo sistema religioso. (O Chile e o Paraguai são colocados neste grupo); catolicismo transplantado: é próprio das regiões do continente ocupadas quase exclusivamente pela população imigrante européia [...]; Religião popular emergente: [...] a história da América Latina está cheia de religiões populares emergentes. [...] Um exemplo [...] é o movimento de Maria Candelária em Chiapas em 1712, [...], Taki Ongoi em 1565*” (MARZAL, Manuel M. Op. cit., 1992, p. 111-112).

<sup>92</sup> O indigenista alemão Curt Unkel Nimuendaju, estudando os mitos dos Apapocúva-Guarani, Egon Schaden, os Guarani do Litoral Paulista e León Cadogan, os Mbyá-Guarani,



discussão o conceito de dissimulação. Sobre a dissimulação, é importante ressaltar que esta prática

*só pode surgir à medida que a cultura índia da América estabelece a diferença dos padrões cognitivos. O exercício dedutivo é realizado com tamanha correção que, ao ser informante, o índio adapta à retórica européia colorações índias, respondendo ao europeu por analogias conforme lhe foi ensinado pelo conquistador.*<sup>93</sup>

O método de evangelização utilizado na América, somado às características culturais indígenas, condicionou o aparecimento desse tipo de Cristianismo calcado nas formas exteriores de piedade. Isto deve à mentalidade etnocêntrica sob a qual se deu a evangelização. Remetemos para o que diz Meliá sobre isso:

*Tanto en el área de dominación colonial propiamente dicha como en el área de misión por reducción fue procesándose gradual e firmemente la substitución de la religión indígena por la religión cristiana [...] que ciertamente tuvo más de implantación exterior que de inculturación participada.*<sup>94</sup>

A constatação feita pelos missionários de que os indígenas se deixavam levar pelos sentidos, fê-los investir na música, na dança, no teatro, nas procissões, como fica demonstrado em carta do Padre Pedro Romero ao Provincial Padre Diego de Torres Bollo: *“es gente que se deja llebar mucho de esto exterior que percibe los sentidos. Y assi procuran los nuestros quanto su pobreza les permite celebrar las festividades [...] com toda solemnidad com danzas, musicas y regozijo público”*. [sem grifo no original]<sup>95</sup>

As procissões eram momentos altos na vida reducional. Podiam ser feitas para pedir chuva, para interromper pestes, para obter o favor divino numa guerra. Sacralizavam o espaço na medida que, ao andarem pelas ruas, era

proporcionam um conhecimento aprofundado da religiosidade indígena. Apesar dos contatos com o Cristianismo, muitos traços da religião ancestral permaneceram intactos.

<sup>93</sup> THEODORO, Janice. **América Barroca. Tema e variações**. Rio de Janeiro/São Paulo: Nova Fronteira/EDUSP, 1992. p. 13.

<sup>94</sup> MELIÁ, Bartomeu. Op.cit., 1991, p. 18.

<sup>95</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROA. In: **MCA** I. p. 35.

aspergida água-benta por becos e vielas. Tinham o intuito de catequizar e deslumbrar os índios, ao mesmo tempo que estabeleciam um calendário cristão. Elas aconteciam não somente nos momentos de crise, mas também em datas especiais, como Paixão do Senhor, Corpus Christi, Finados, Todos os Santos, Nossa Senhora, festas de padroeiros.<sup>96</sup> A solenização destes acontecimentos acontecia através da utilização de velas, crucifixos, ramos, bem como da roupa, das orações e dos cânticos entoados. Na piedade barroca havia lugar inclusive para os exageros, como aqueles de autoflagelação, tudo muito louvado pelos missionários que os percebiam como sinais de conversões profundas.

As procissões realizadas nas reduções devem ser vistas também sob um outro prisma, o de possibilitar que a religião em si tivesse sentido, pudesse ser entendida, se não intelectualmente, pela via dos sentidos.

*As missas eram rezadas em latim. Devido à impossibilidade de se participar plenamente da missa, foram criadas celebrações marginais de grande aceitação popular. É o caso das procissões, onde os cantos e as danças eram uma forma que permitia uma maior participação.*<sup>97</sup>

Os dias de batizado eram também solenemente festejados para demonstrar a vitória do Deus cristão sobre o demônio. A narrativa feita pelo Padre Oñate, na Ánua de 1618, refere o uso de símbolos externos:

*y es cosade para alabar a Dios ver el ansia con quepiden el s<sup>o</sup> baptismo recibieronle el dia de S.<sup>t</sup> Bernaue Apostol dando muestras dedolor y arrepentim.<sup>10</sup> pusimosles atodos coronas enlas cabezas y palmas enlas manos*

<sup>96</sup> KARNAL, Leandro. **Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI**. São Paulo: HUCITEC, 1998. p. 160. Karnal detém-se profundamente na questão cênica de tais acontecimentos. Para ele, a teatralização tinha um fim específico, cristianizar. Os adereços utilizados possibilitavam a solenização da religião. As grandes celebrações eram solenemente ritualizadas. *“Estaban ritualizadas las grandes celebraciones que consistían en vistosas paradas militares y representaciones alegóricas, dentro de la tradicion de los autos sacramentales y del teatro jesuítico, espetáculo y danza a la vez”*. (MELIÁ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 195).

<sup>97</sup> BIDEGÁIN, Ana Maria. Op. cit., 1993, p. 137.

*enseñal dela victoria Qua avian alcançadodel demonio, yde si mesmos, y por ser tarde nosalieron enprocesion llevandolos al altar.*<sup>98</sup>

O culto às relíquias nas reduções foi muito disseminado. A documentação ressalta o seu uso em vários momentos da vida dos Guarani reduzidos. Eram utilizadas como remédio para várias doenças, pois a elas eram atribuídos poderes mágicos, conforme relato na 4ª Carta Ânua, em que é referido o uso de um pedaço da sotaina do Padre Ignácio de Loyola para curar doenças e para garantir bons partos.<sup>99</sup>

Nas instruções de 1609-1610, o Padre Diego de Torres Bollo, recomenda o uso de relíquias nas igrejas das reduções:

*E coloquem uma relíquia com a melhor decência possível, ficando ela ali para ser levada aos enfermos. E ponham no altar principal imagens de nossos Beatos Padres Inácio e Xavier, embora sejam de estampas, tendo-se também algumas para os doentes.*<sup>100</sup>

Outro símbolo cristão muito comum nas reduções foi a cruz. Além de recordar o mistério pascal, ela lembrava a presença do próprio Cristianismo na América<sup>101</sup>, tanto é que se plantava uma cruz nos locais escolhidos para fixar reduções. Porém, “A assimilação da cruz no imaginário indígena se deu no plano mágico. Ao adotá-la, os Guarani fizeram-na partícipe dos poderes mágicos da maraca”.<sup>102</sup> Se antes da chegada dos europeus os indígenas

<sup>98</sup> DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIOAN LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 138.

<sup>99</sup> CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 189. Para o catolicismo, as relíquias, assim como os demais objetos sagrados, eram tidas “como defesa contra as investidas do Demônio e prevenção contra trovões, raios, incêndios, mortes no parto e perigos similares”. (THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia. Crenças populares na Inglaterra . Séculos XVI e XVII**. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 39). Catequeticamente falando, as relíquias tinham a função de “excitar a devoção”. Ao lado de textos exortativos e edificantes, reforçavam o conteúdo da pregação cristã, presentificando, sensivelmente, a sacralidade. Karnal vê nas relíquias um elemento de ligação afetiva com o sagrado. (KARNAL. Op. cit., 1998, p. 159).

<sup>100</sup> INSTRUÇÕES DO PADRE DIEGO DE TORRES BOLLO (1609-1610) In: RABUSKE, Arthur. *A Carta Magna das Reduções do Paraguai*. **Estudos Leopoldenses**. Vol. 14, nº 47, 1978. p. 23.

<sup>101</sup> “Espalhando [...] cruzeiros pela Nova Espanha, a Igreja Institucional colabora para a cristianização do espaço”. (KARNAL, Leandro. Op. cit., 1998, p. 144).

<sup>102</sup> CHAMORRO, Graciela. Op. cit., 1998, p. 87.

podiam contar com o poder que emanava desse instrumento, a partir do século XVI “esse poder se confrontou com o poder mágico da cruz nas mãos dos missionários; eles eram os novos senhores da vida e da morte.”<sup>103</sup>

Ilustrativa sobre este aspecto é a passagem narrada na Carta Ânua de 1633. O Padre responsável pela redução de Santa Tereza mandou que índios levantassem a cruz que marcaria o local da redução. Eles se indispuseram,

*diziendo que en ninguma manera irian si no iba uno de nosotros a lebantar la cruz porque en viendola ellos y sus mugeres tenian grande consuelo y que por la S.<sup>ta</sup> Cruz se criaban sus comidas y que si no avia cruz que no creerian las gente que avia de aver pueblo alli y enviandola se juntarian todos ellos trababajarían com consuelo y alegria.* [sem grifo no original]<sup>104</sup>

A cruz era um símbolo cristão da vitória de Deus sobre os “infiéis”. É por esse motivo que foi posta como um signo de identidade dos cristãos. Ela acompanhava o missionário desde o momento da implantação da redução.

*El procedimiento usual en la fundación era éste: com ayuda de los infieles se plantaba el símbolo de la salvación, la cruz, que los indios debían prometer guardar como insignia sacrosanta. Luego los jesuitas obtenían del gobernador un auto, comenzando a continuación com la instalación propiamente dicha de la reducción.*<sup>105</sup>

A aceitação do Cristianismo pelos indígenas foi facilitada pelo tipo de cultura que tinham. Talvez esta aceitação possa ser explicada pela inclinação

<sup>103</sup> Idem ibidem. Na América Espanhola, desde o início da conquista espiritual a cruz estava profundamente difundida. “Está tan ensalzada en esta tierra la señal de la cruz por todos los pueblos y caminos, que se dice que ninguma parte de la cristianidad há mas ensalzada, ni adonde tantas ni tales ni tan altas cruces haya; en especial las de los patios de las iglesias son muy solemnes, las cuales cada Domingo y cada fiesta adornam com muchas rosas y flores, y espadañas y ramos”. (MOTOLINÍA, Toríbio Benavente de. **Historia de los indios de na Nueva España**. México: Porrúa, 1969. p. 107).

<sup>104</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROÁ. In: **MCA**. p. 39.

<sup>105</sup> PRIEN, Hans-Jüergen. **La historia del Cristianismo en America Latina**. Salamanca (España): Ediciones Sígueme, 1985. p. 263. No século XVI e XVII era crença aceita na Europa que a cruz, enquanto objeto principal de exorcismo, tinha expulsado o demônio de lá. Com a cristianização do Velho Continente, o diabo se mudara para o Novo. Tal é a crença que, inicialmente, o Brasil recebeu o nome de Terra de Santa Cruz, designação religiosa típica do espírito de caça ao demônio. (SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização (séculos XVI-XVIII)**. São Paulo: Cia das Letras, 1993. p. 30-31). Na América, a cruz demarcava o espaço já cristianizado.

que os Guarani possuíam para a religião, tão bem expressa pelo Padre Alonso Barzana: *“Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa”*.<sup>106</sup> Outro motivo talvez seja os pontos de encontro existentes entre a religiosidade Guarani e a religião cristã. *“O ethos do Cristianismo se caracteriza como uma religião redentora e encontrou um ponto de aproximação com a completa convergência da vida do guarani para os problemas do além”*.<sup>107</sup> Para Cervantes, *“la ausencia de una tradición escrita autorizada permitía un notable grado de adaptación, interpretación y absorción entre los indios”*.<sup>108</sup> Apesar de serem considerados hábeis para as artes mecânicas, os indígenas eram vistos pelos missionários como incapazes para o espiritual e o abstrato.<sup>109</sup> Os missionários consideravam os Guarani pueris em seus atos, equivalendo sua maturidade a de um europeu de oito ou nove anos.<sup>110</sup> Este teria sido um dos motivos de tamanha ênfase às formas exteriores de religiosidade e à solenização dos cultos nas reduções.

No catolicismo reducional, os sacramentos possuíam status privilegiado. Ao mesmo tempo que reforçavam os laços de identidade, eram tidos como antídoto para a recaída nas pautas culturais ancestrais. Mónica P. Martini, em um profundo estudo sobre o assunto, analisa as práticas sacramentais nas reduções guarani em termos de imagens corretas e desviadas que os

<sup>106</sup> BARZANA. In: FURLONG, Guilherme. **Misiones y Pueblos de Guaranies**. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1962. p. 93. Chamamos atenção ao fato de que a aceitar o Cristianismo não significa aceitá-lo plenamente em seus significados mais profundos. Retomamos a idéia de que a adesão externa não denota necessariamente a adesão interna. A adoção das formas da cultura oficial não significa necessariamente adotar os significados usuais associados a elas. (BURKE, Peter. Op. cit., 1989, p. 148). O uso externo de símbolos cristãos pelos Guarani não garantiam a aceitação dos significados atribuídos a eles pelo catolicismo e nem que tivessem se convertido em profundidade.

<sup>107</sup> KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p. 108.

<sup>108</sup> CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 76. *“Em uma sociedade ágrafa como a Guarani, foram largamente empregadas imagens cristãs como a do céu e do inferno, colaborando para uma percepção facilitadora dos elementos básicos do Cristianismo, bem como para implantar uma estrutura perceptiva marcada por uma predisposição à materialização da sensibilidade religiosa”*. (FLECK, Eliane C. D. Op. cit., 1999, p. 325).

<sup>109</sup> MARTINI, M. Op. cit., 1987, p. 182. Mónica Martini, tratando da idéia do Padre Cardiel sobre a infantilidade indígena muito explorada na historiografia, diz que *“a su vez, la mentalidad infantil justifica el empleo de una serie de métodos entre los que se cuentan la atracción por dádivas, el empleo de prácticas de presión social, el uso de la pedagogía del temor y la explotación de la importancia atribuida por el indio a los valores afectivos”*. (Idem, p. 184).

indígenas formaram dos sacramentos.<sup>111</sup> Para ela, pensar que todos os indígenas aceitaram os sacramentos da mesma forma é errado, pois que em muitos casos a idéia que fizeram dos sacramentos aproximase da feita pelos missionários, outras vezes é distorcida, pois estabelecem relação com sua antiga cultura.

Da mesma forma que na Europa, nas reduções jesuítico-guaranis, o “processo civilizador” não teria surtido efeito caso não houvesse existido um sistema bem definido de controle social com a finalidade de automatização das normas. Deve-se, contudo, questionar as ações dos indígenas frente às cobranças dos missionários, isto é, se partiam de convicções profundas ou eram apenas dissimulações para agradá-los, com o intuito de uma convivência pacífica.

No entanto, a documentação sugere que, com o passar do tempo, aquilo que era inicialmente regra imposta pelos missionários foi internalizada pelos indígenas, os quais se apropriaram<sup>112</sup> de percepções e práticas do Cristianismo ocidental, conforme exemplo a seguir:

*llego un yndio, a hablarme, y dela mudãza del rostro, y turbacion, enel hablar conosi, que tenia alguna cossa grave, q era causa, de aquela turbacion, y luego me dixo q auia querioofender a dios, cõ vnayndia [...] ella se defendiodel [...] y el yndio viendose despreciado, se le reuistio el demonio, y con sus manos, apretandole el pesuezo la haogo.<sup>113</sup>*

Essa passagem se revela interessante por apresentar um indígena que se utiliza de categorias que não lhe eram próprias antes do contato com o europeu. Chama-nos a atenção a presença da moralidade ocidental neste

<sup>110</sup> As ‘Leyes de Indias’ punham o indígena como súdito da coroa, porém era tido como menor. Sobre o assunto, ver HERNÁNDEZ, Pablo. Op. cit., s. d., p. 57).

<sup>111</sup> MARTINI, Mónica. Op. cit., 1987. Um dos métodos utilizados pelos missionários para que os indígenas aceitassem os sacramentos foi a prática missionária pautada no medo a ser aprofundada no capítulo 4.

<sup>112</sup> Entendemos apropriação cultural como o “processo pelo qual o grupo adquire a capacidade de decisão sobre elementos culturais alheios, passando estes a lhes serem próprios”. (BATALLA, Guilherme B. Op. cit., 1988, p. 53).

<sup>113</sup> CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In:

discurso. O ato sexual aparece revestido de pecaminosidade, de ofensa a Deus, o que dificilmente aconteceria na cultura guarani pré-colonial. Igualmente importante é o sentimento de vergonha apresentado por tão ignóbil ato – “mudãza de rostro, y turbacion” – e o descontrole emocional atribuído ao demônio – “y el yndio viendose despreziado, se le reuistio el demonio”. A vida cristã e civilizada exigia certa correção moral e controle sobre as emoções, segundo o conceito de correção cristã ocidental.

Esta mesma percepção está presente na carta do Padre Pedro Romero, da Redução de Nossa Senhora da Concepción, ao Provincial Diego de Boroa, na qual o missionário menciona indígenas solteiras que, quando assediadas sexualmente, reagiram à iminência do “pecado”, argumentando que Deus sempre as acompanhava e via tudo o que acontecia.<sup>114</sup> Os homens também recusavam relações sexuais. Na 14ª Carta Ânua há eferência a um homem, em Santo Tomás Apóstol, que retira a pauladas do recinto uma mulher que lhe faz insinuações, pois afeava-lhe sua falta de pudor.<sup>115</sup>

Os caciques, ao assumirem a condição de aliados dos missionários, como vimos, tinham importante papel na modificação da cultura ancestral. Em Corpus Christi, um cacique, reforçando os apelos dos inacianos, incita os demais índios para que abandonem a poligamia: “*Abrid miserables los oydos a Dios, abraçad su dotrina; y [...] franqueadle la puerta dejando ese abominable estado de perdicion sin remedio de nuestros P.<sup>es</sup> y abuelos, i engaño perverso de nuestro enemigo para dar con nosotros en las penas eternas*”.<sup>116</sup> Chama-nos a atenção que na documentação analisada aparecem vários casos em que a poligamia é defendida por muitos líderes indígenas, principalmente pelos xamãs; e em outros, é condenada. No entanto, por diversas vezes faz-se

---

**Documentos para la Historia de la Argentina.** Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 183.

<sup>114</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROA. In: **MCA**. p. 69.

<sup>115</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 671.

<sup>116</sup> DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In:

alusão, como nessa citação, de que, após a conversão, inúmeros Guarani mudam de discurso e de prática e passam a dizer e fazer o que o padre diria e faria.<sup>117</sup>

Sobre o assunto, é interessante também um outro caso relatado na 12ª Carta Ânua, acontecido em San Ignacio del Paraná: *“servio un Indio [...] dos meses a un Español en el Paraguay Y despues el amo contaba espantado, que no dejaba pasar aquel Indio ofensa de Dios reprehendiese con grande zelo amenazondoles con el infierno si no se emendaban”*.<sup>118</sup>

Nessa passagem, acontece algo um tanto estranho: um neófito ensinando as verdades da fé católica a alguém que, pela lógica, deveria sabê-las. Na realidade, em muitos casos, os espanhóis, por contrariarem em atos aquilo que os padres pregavam, não eram bom exemplo a ser seguido pelos indígenas. Para Leandro Karnal, os colonizadores, com raras exceções, serviam de modelo, haja vista a vida desenfreada que levavam: *“concupiscência e luxúria exacerbada; blasfêmias; falta de fidelidade aos mandamentos e falta de assistência aos sacramentos”*.<sup>119</sup> Da mesma opinião, José Oscar Beozzo, citando algumas reclamações dos jesuítas brasileiros contra a ação dos colonos, diz que, *“com sua violência contra os indígenas, roubo de suas terras, escravizações, enganos, constituíam o principal obstáculo ao avanço da pregação”*.<sup>120</sup> Estas constatações também estão presentes na 5ª Carta Ânua, na qual o Padre Diego de Torres queixa-se da ação dos colonos que atrapalham a missão, considerando inadmissível que *“algunos de los índios, instigados por el ejemplo y los consejos de los*

---

**Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 274.

<sup>117</sup> Chamamos atenção para a dificuldade de se fazer a análise do discurso indígena contido no discurso do jesuíta. Os missionários estão preocupados em demonstrar o êxito de sua missão e utilizam a fala indígena como exemplo. Na verdade, o jesuíta registra somente aquilo que é de seu interesse. As práticas dos indígenas registradas são aquelas que atendiam os objetivos do missionário, sendo omitidas as que não são edificantes.

<sup>118</sup> DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 269.

<sup>119</sup> KARNAL, Leandro. Op. cit., 1998, p. 66.

<sup>120</sup> BEOZZO, José Oscar. *O diálogo da conversão do gentio: a evangelização entre a persuasão e a força.* Congresso Internacional de História: MissionaçãO Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas, volume II. Braga, 1993. p. 572.



*españoles nos miren con recelo, y que ellos en lugar de respetarnos cometan algunas desverguensas”.*<sup>121</sup>

Nesta mesma carta é narrado um caso de rumor espalhado nas reduções por duas mulheres, incitadas por espanhóis. Segundo registro, as índias falavam que os caciques cortariam as cabeças dos religiosos. Os padres assim procederam em relação à ameaça:

*Ofrecimos algunas misas para prepararnos para la muerte; para el mesmo fin hicimos también los Santos Ejercicios. Roque, empero, fingiendose inocente, o siendo en verdad inocente, quando supo lo que se trataba, y que estábamos prevenidos protestó contra estas suposiciones graves, y en su ira mandó cortar narices y orejas a una de estas dos indias que habían hecho correr tales noticias. Así se cortaron las hablaturías, y no se sabe se tenían fundamento o no.*<sup>122</sup>

Recolhemos também alguns registros feitos pelos jesuítas em que crianças agem como se fossem missionários europeus:

*Tienem grande aprecio de los sacramentos y notable estima del s.<sup>to</sup> sacrificio de la misa como lo mostraron los muchachos en un hecho donoso con otro chiquillo de 9. a 10. años que dejo de oyrla un dia de Domingo, y entendiendolo ellos convocaron a la plaça un esquadron de los de su edad y como si le sacaran a haçer del justicia.*<sup>123</sup>

Uma menina de 12 anos, em Caaró, repreende a mãe por seus crimes e, embora não diga quais são, afirma que vai morrer para fazê-la pensar sobre seus pecados: *“No temes a Dios, pobre madre? Dios lo ve todo y te va a castigar”.*<sup>124</sup>

<sup>121</sup> QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EM QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 322.

<sup>122</sup> Idem, p. 323.

<sup>123</sup> DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 272.

<sup>124</sup> DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIONAN LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 685.

Nas reduções, os missionários tinham um cuidado especial para com as crianças. Já ao amanhecer, os indígenas que tinham a função de despertar a redução, lembravam os pais dos compromissos que tinham para com seus filhos:

*Sonaban los tamboriles por las calles y decían los despertadores en alta voz: Hermanos, ya quiere aclarar el día; Dios os guarde y ayude a todos. Despertad a vuestros hijos e hijas para que vengan alabar a Dios, a oír la Santa Misa y después al trabajo. No lo detengais. No seais flojos. No os empereceis.*<sup>125</sup>

Os missionários utilizavam as crianças como “espiãs” para controlar os adultos. *“Conquistadas pelo carinho e através de presentes (mimos), estas crianças, respeitadas como adultos, educadas para a autonomia e não sujeitas a constantes advertências, tornavam -se via de acesso mais fácil para o projeto reducional dos Jesuítas”.*<sup>126</sup>

*Son finalmente las mas diligentes espías que tienen los P.<sup>e(s)</sup> que les fiscalean las trabesurtas y pecados del Pueblo y cualquier ofensa de Dios que descubren al punto la revelan al P.<sup>e</sup> despues de aver reprehendido a los que la cometen y así son de los que mas abominan y temen los echiçeros y todos los demas que no viven muy ajustados porque saben que no pueden ganarles la voca ni se aorran com nadie. Asta sus mismas madres quando les preguntan en la confession por algun pecado si no le na cometido dan por respuesta, no e hecho tal cosa porque ya me lo huviera reprehendido mi hijo.*<sup>127</sup>

Os jesuítas não aceitavam o tipo de educação que as crianças indígenas recebiam dos pais, a falta de correção, a liberdade exagerada com que eram criadas. Apesar disso, os missionários perceberam nessas características das crianças Guarani algo positivo para a “cristianização-civilização”, pois as tomaram como excelentes espiãs, como já observado anteriormente. Schaden, ao estudar os Guarani de São Paulo constatou que a educação das crianças se constitui num traço fundamental da cultura guarani e que este teria subsistido ao longo do tempo.

<sup>125</sup> FURLONG, Guilherme. Op. cit., 1962, p. 453.

<sup>126</sup> FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Da preservação cultural à aculturação guarani- Um estudo da participação das crianças e anciãos no processo.* **Revista da SBPH**, Curitiba, nº 11, 1996. p. 106-107.

*A criança Guaraní se caracteriza por notável espírito de independência. Na medida em que lho permitem o desenvolvimento físico e a experiência mental, participa da vida, das atividades e dos problemas dos adultos [...] O extraordinário respeito à personalidade e à vontade individual, desde a mais tenra infância, torna praticamente impossível o processo educativo no sentido de repressão. [...] Na medida em que o adulto se preocupa com o desenvolvimento da criança, a sua interferência diz respeito quase que exclusivamente ao crescimento e bem-estar físicos.*<sup>128</sup>

O Padre Nicolás Mastrilli Durán, comentando sobre o cotidiano das reduções do Paraná, diz que *“el principal destes cuydados se endereza como se ha visto a la crianza de los niños en todo genero de virtud y poliçia cristiana”*.<sup>129</sup>

Logo a seguir, o padre Durán diz que, no cotidiano das reduções, os meninos se confessam, rezam e *“tienen sus devoçiones cotidianas y sus disciplinas y silicios cada semana”*.<sup>130</sup> Na visão do padre, isso dava bons resultados, tanto que percebia os meninos *“tan recatados en lapureza que quando les ablan las Indias aunque sean parientes clavan en tierra los ojos sin mirar al rostro”*<sup>131</sup>, num claro exemplo de medidas adotadas para favorecer a internalização da cultura cristã.

Exemplos como estes eram corriqueiros e são relatados constantemente na documentação sobre as reduções do período em estudo. Apesar de ser impossível quantificar o grau de profundidade da adesão indígena ao Cristianismo, eles nos permitem avaliar o impacto da cultura ocidental sobre o mundo indígena.

Embora a documentação ressalte as práticas indígenas almeçadas pelos missionários e apesar das pressões, da coerção e da premiação para obter a

<sup>127</sup> DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURAN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 268.

<sup>128</sup> SCHADEN, Egon. Op. cit., 1974, p. 61.

<sup>129</sup> DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURAN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 267.

<sup>130</sup> Idem, p. 268.

<sup>131</sup> Idem ibidem.

internalização das condutas ocidentais ditas civilizadas, houve resistência dos indígenas ao projeto de civilização e de cristianização. Deve-se observar, entretanto, que quando se trata de resistência, esta aparece sempre como algo que antecede a plena conversão, conduzindo a resultados positivos posteriores.

A resistência dos indígenas ao Cristianismo deve ser entendida sob dois ângulos, como negação do sistema colonial, mas, principalmente, como permanência na religiosidade ancestral. Nesse sentido, fazemos nossas as observações de Hernández, para quem é impossível a supressão total em alguns anos de uma cultura arraigada como a Guaraní.

*Esta opinión que asienta ser fácil en breve espacio de tiempo elevar los indios a un grado de civilización igual ó análoga a la europea, cuando no se haya de decir que procede de la pasión, descubre un manifiesto desconocimiento de las cosas y sumo desdén de la experiencia; y en todo caso es un error. No se mudan las costumbres de los pueblos a la manera que se hilvana una deslumbrante teoría en alguna Revista: no se cambian con tanta facilidad los hábitos de una raza.*<sup>132</sup>

A resistência guaraní ao projeto missional deve ser entendida enquanto fenômeno que busca assegurar a manutenção da cultura frente a realidades adversas. A ênfase dada pelos Guaraní a alguns traços de sua cultura ancestral, considerados centrais, segue o esquema proposto por Manuela Carneiro da Cunha:

*A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em uma situação de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste [...] A cultura tende ao mesmo tempo a se centrar, tornando-se mais visível e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos.*<sup>133</sup>

<sup>132</sup> HERNÁNDEZ, Pablo. Op. cit., s. d., p. 51.

<sup>133</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil – mito, história, etnicidade**. 2ª ed. Brasília: Editora Brasiliense, 1987. p. 99. “Es comprensible que la agitación shamánica comenzó a integrar algunos elementos externos del cristianismo a fin de influir sobre el gentío rebelde y sobre los neófitos; para manifestar su ‘poder-dominio’, los payé también necesitaban de buena oratoria, capaz de promover una psicosis colectiva u así convertir el ‘yroký’ intencional en una acción definida.” (SUSNIK, Branislava. **Los aborígenes de Paraguay, II, Etnohistoria de los Guaraníes (época colonial)**. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero, 1979-90. p. 165).

Atentamos aqui para a ênfase dada pelos Guarani a alguns aspectos de sua cultura com a intenção de evitar a sua desestruturação total, o que se constituiria na perda de sentido frente ao mundo. Os Guarani, então, principalmente através de seus líderes religiosos e dos velhos, enfatizaram alguns elementos dessa cultura, como xamanismo e o profetismo, na intenção de preservarem um mundo ancestral pleno de sentido.

Os movimentos de resistência foram, ao longo do período reducional, abertos ou velados. Em termos gerais, a resistência aberta aconteceu desde o início da conquista-colonização da América. Diferentemente do que se pensa, os movimentos de resistência dos Guarani à presença e à dominação espanhola foram muitos, sendo que os documentos oficiais registram pelo menos vinte e cinco entre 1537 e 1616.<sup>134</sup>

Meliá salienta que os movimentos e rebeliões indígenas apresentam uma típica estrutura profética.<sup>135</sup> Para ele,

*Los fenómenos libertarios se dieron seguramente entre los Guaraní ya antes de la confrontación con el mundo colonial siendo manifestación de la especial estructura del profetismo de los chamanes(sic) guaraní. Pero la dimensión contestaria sin duda se acentua cuando los trabajos impuestos por el régimen colonial se hacen más continuos e insuportables; y muy concretamente a partir de la encomienda que es uno sistema que pretende someter no sólo a los individuos (mujeres y esclavos), sino a las comunidades con sus caciques y familias. La teoría y la práctica de la encomienda se basea en un dominio político em vistas a la explotación económica.*<sup>136</sup>

Um dos movimentos de resistência<sup>137</sup> mais significativos e estudados foi o de Oberá (1579)<sup>138</sup>, acontecido na região de Guarambaré, em que um índio

<sup>134</sup> NECKER, Louis. Op. cit., 1990, p. 249-54

<sup>135</sup> MELIÁ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 31. Para Gruzinski, “es indiscutible que muchos ‘mesianismos’ reflejan las particularidades del proceso de occidentalización que opera en un territorio y un período histórico dados” político em vistas a la explotación económica”. (GRUZINSKI, Serge. **El poder sin limites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española**. México: Instituto Nacional de Antropología e História (trad. Philippe Cheron), 1993. p. 207).

<sup>136</sup> MELIÁ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 32.

<sup>137</sup> Não é objetivo deste trabalho exaurir a temática resistência, por esse motivo nos limitaremos a alguns exemplos ilustrativos e que remetem à ressignificação de vários elementos do Cristianismo feita pelos indígenas.

de encomienda, batizado, e portanto conhecedor da doutrina católica, rebelava-se contra a presença espanhola, proclamando-se messias e levando o povo a cantar e a dançar durante dias. *“Oberá se presenta, incluso com ciertos caracteres mesianicos, divino por su origen y salvador de su pueblo por su misión. Se decía hijo verdadero de Dios, nacido de una virgen, encarnado para la liberación de su pueblo”*.<sup>139</sup>

Um outro caso de feiticeiro que se fazia passar por Deus, próximo à redução de Nossa Senhora da Concepción, é narrado na 12ª Ânua:

*Tuvo tambien el P.º poco a noticia que avia alli çerca outro echiçero de mui grande fama, que se hace adorar por Dios.(...) Com ocasion de descubrimiento deste echiçero] me a parecido ser este el lugar de publicar las trazas infames de Satanas para engañar esta gente. [Aunque es verdad que todas estas naçiones no reconocen ninguna deidad superior porque son del todo ateistas, no contento el demonio de negar a Dios la suma veneraçion hace que se la atribuian a alguna criatura i asi contra aciendo las obras de Dios i Gerarquia de su Iglesia] levanta algunos destes hechiçeros de ma fama a ser adorado por Dios, e tenido como por sumo sacerdote o papa. [Antiguamente se descubrio uno destes en el Parana, tan sagaz i mañoso que tenioa embaucada la gente, aciendose reverenciar tanto que le vinieron a acer un palacio donde vivia com muchas mancebas,(...) Estos sumos embusteros tienem por las provincias otros que son como obispos, que ellos nombran i estos señalan como por vicarios suiios, otros echiçeros, a quienem emvian sus varas i aun a otros que hacen como ordinarios fiscales i ministros ofrecen unas varillas menores. [sem grifo no original]<sup>140</sup>*

Chamamos a atenção, nessa passagem, o modelo de sociedade proposto, notadamente copiado das reduções. Qual um jesuíta, o líder indígena coordena a vida de muitas pessoas, porém de uma forma a comprometer o status do missionário. O jesuíta representava a Igreja Católica, personificada no Papa e na hierarquia clerical; o indígena se faz adorar como o próprio Deus, denominando-se Papa e designando cargos eclesiásticos menores. Nesse

<sup>138</sup> *“Toda la acción de Oberá puede ser considerada como un caso típico de profetismo guaraní que encuentra en la región guaraní revitalizada la fuerza para su rebelión anticolonial”*. (MELIÁ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 41).

<sup>139</sup> Idem, p. 37. *“la danza aparece como forma de resistencia contra la nueva cultura de reducción a pueblos, e implícitamente como afirmación de la própria identidad”*. (Idem, p. 15).

relato é importante também o artifício encontrado pelos missionários a fim de continuar com uma tradição pré-hispânica de distribuir varas como símbolo externo de liderança e inserir o Guarani em uma nova concepção de poder.

De igual teor é o acontecido na Redução Jesus Maria, onde o “feiticeiro” Yaguacaporo sublevou-se, liderando outros feiticeiros no episódio que resultou na morte do padre Cristóbal de Mendoza.

*Mucho trabajo les causó cierto célebre hechicero, llamado Yaguacaporo, el cual propaló que era una divinidad, y que se le debía venerar com dios, aseverando que é había hecho el cielo y la tierra, y que é podía producir buen tiempo y mal tiempo, y que era dueño de vida y muerte.*<sup>141</sup>

Na documentação referente ao Paraguai, o maior número de casos de resistência explícita refere-se a líderes religiosos que, para defenderem seu antigo status e contraporem-se ao processo missional, organizaram inclusive rebeliões, como é possível perceber em registro da Carta Ânua do padre Diogo de Boroa, que menciona os padres e os Guarani cristianizados lutando contra doze “feiticeiros” e 700 de seus soldados, na serra do Tape, após a morte do padre Cristóbal de Mendoza.<sup>142</sup>

Os registros feitos nas Ânua sobre movimentos de resistência xamânica informam, ainda, como os missionários “desmascaravam” estes líderes, mostrando sua ligação com o demônio, e ressaltando sempre, em tom edificante, a superioridade do Cristianismo. O livro “Conquista Espiritual”, do padre Antonio Ruiz de Montoya, dá exemplos em profusão sobre o assunto, em que os xamãs são tratados pejorativamente e mostrados de forma assustadora, conforme relato:

<sup>140</sup> DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 363-365.

<sup>141</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 556.

<sup>142</sup> Idem, p. 606.

*Naquela redução [...] havia um índio vivo, que em sua existência e na disformidade de seu corpo, muito se parecia ao diabo. Chamava-se ele Zaguacari, que pretende significar o mesmo que 'formosinho'. Pouco, no entanto, lhe convinha este apelido, porque ele era de estatura muito baixa e tinha a cabeça apegada aos ombros e, para virar o rosto para trás, impunha-se-lhe girar todo o corpo. Os dedos de suas mãos e pés imitavam não pouco o dos pássaros, pois eram torcidos para baixo. Só se viam as canelas em suas pernas, sendo que tanto nos pés quanto nas mãos ele possuía pouca ou nenhuma força.*<sup>143</sup>

Nessa passagem, Montoya projeta o imaginário europeu. A monstruosidade do demônio e sua associação com a “disformidade” de Zaguacari, dentro de um cenário que oscila entre terra de monstros pavorosos e paraísos fantásticos, tem a finalidade de separar o indígena do demônio e aproximá-lo de Deus.<sup>144</sup>

Os missionários informam que alguns líderes indígenas deturpavam a pureza sacramental e a limpeza ritual ao “parodiarem”, inclusive, a consagração eucarística. Tome-se, como exemplo, o registro que se refere a um cacique principal que quis passar-se por padre e consagrar produtos da terra:

*Vestia-se ele, em seu retiro, duma alba e, adornando-se com uma capinha de plumas vistosas e de outros enfeites, simulava estar dizendo missa. Punha sobre uma mesa algumas toalhas e em cima delas uma torta de mandioca e um vaso, mais que pintado com vinho de milho, e, falando entre os dentes, fazia muitas cerimônias, mostrava a torta e o vinho ao modo dos sacerdotes e, por fim, comia e bebia tudo. Veneravam-no com isso seus vassallos como se fosse sacerdote.*<sup>145</sup>

<sup>143</sup> MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1985, p. 146.

<sup>144</sup> Sobre a idéia do maravilhoso ver GIUCCI, Guilherme. **Viajantes do Maravilhoso – O Novo Mundo**. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 13. Na verdade, a idéia da existência de paraísos fantásticos na América era visto como sinal de um Deus providente, caprichoso, benevolente. Por outro lado, a crença na existência de monstros e de desgraças tem a ver com a presença do demônio e com a natureza também irascível de Deus, a ser melhor trabalhado no capítulo 4.

<sup>145</sup> MONTOYA, Antonio Ruiz de. Op. cit., 1985, p. 57. Fatos como este parecem ter sido comuns a toda a América, pois Cervantes, trabalhando sobre as comunidades indígenas do México (CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 53) e Serge Gruzinski, no estudo sobre os indígenas da Baixa Califórnia o atestam (GRUZINSKI, Serge. **El poder sin limites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española**. Colección Biblioteca del INAH. Série Historia. México, 1988).



Os xamãs catalisavam o sentimento do grupo, motivo pelo qual inúmeros indígenas se reconheciam neles e os seguiam. Há que se considerar que *“Ao se autoproclamarem ‘deus criador do céu e da terra’, os indígenas radicalizam a afirmação de sua xamanidade diante de outros xamãs, os missionários, que ameaçavam a frágil autoridade indígena, baseada no prestígio conquistado pelo eloqüência e pela capacidade de dar”*.<sup>146</sup>

Estes movimentos em que indígenas se colocam como divindades ou membros do clero, devem ser entendidos como contestação aos missionários, negação de sua autoridade e afirmação da cultura indígena. Sobre o assunto utilizamos também o estudo feito por Branislava Susnik, para quem os xamãs utilizavam ritos cristãos devido ao *“tradicional convencimiento próprio del chamanismo (sic) de que el inimigo puede vencer-se basicamente ao apoderarse de sus poderes mágicos”*.<sup>147</sup>

A reação à evangelização chegou ao ponto de muitos líderes indígenas proporem aquilo que designavam por “desbatismo”. Acabar com a marca cristã, o batismo, era uma necessidade para a volta à ancestralidade, pois receber um outro nome representava para os Guarani assumir nova identidade. *“El nombre es, para los guaraníes, un pedazo del alma de su poseedor, se identifica com la persona formando un todo inseparable: cambiar de nombre es como nacer de nuevo, assumindo una nueva personalidad simbolizada en este nuevo nombre”*.<sup>148</sup> Tal era a importância que os Guarani davam ao nome que, quando doentes, muitos o trocavam na esperança de sararem.

Um exemplo dessa importância é evidenciada no registro que informa sobre como procedeu o líder indígena Ñeçu, após sua participação no ataque que resultou na morte dos padres Roque González de Santa Cruz, Afonso Rodríguez e João Del Castillo, na Frente Missionária do Uruguai:

---

<sup>146</sup> CHAMORRO, Graciela. Op. cit., 1998, p. 86.

<sup>147</sup> SUSNIK, Branislava. Op. cit., 1979-80, p. 167.

<sup>148</sup> MARTINI, M. P. Op. cit., 1987, p. 193.

*Revestiu-se dos paramentos litúrgicos do padre e com eles se apresentou ao povo. E fez trazer em sua presença as crianças, nas quais tratou de apagar com cerimônias bárbaras o caráter indelével, que elas pelo Batismo tinham impresso em suas almas. Raspou-lhes as pequenas línguas, com que haviam saboreado o sal do espírito sapiencial. O mesmo fez-lhes no peito e nas costas, para borrar os santos óleos, que as tinham prevenido para a luta espiritual.*<sup>149</sup>

Essa prática de desbatismo parece ter sido comum à América Espanhola e Portuguesa. No Brasil, um importante movimento contestatório que igualmente utilizou esta prática foi a Santidade de Jaguaripe. O líder deste movimento, o homem-deus Antonio, Tamandaré para os indígenas, se dizia papa, chefe da verdadeira igreja que levaria os índios para o céu, e nomeava bispos, vigários, sacristãos, presidia grandes cerimônias de batismo, dando nome de santos às pessoas. A santidade utilizava -se do rebatismo como rito iniciático, tinha igreja, e sua liturgia era caracterizada por gestos cristãos, cruzeiros, rosários, pias batismais.<sup>150</sup>

Ronaldo Vainfas trabalha exaustivamente sobre este movimento de resistência, através do qual os Tupi encenaram e vivenciaram a busca da Terra sem Mal, uma negação explícita do colonialismo. *“O rito do caraimonhaga e a peregrinação contínua que dela resultava permitiam aos Tupi, liderados pelos caraíbas, sair do mundo dos homens e ingressar no mundo dos ancestrais; abandonar o tempo cotidiano e vivenciar o tempo eterno, o tempo dos deuses”.*<sup>151</sup>

<sup>149</sup> MONTOYA, Antonio Ruiz de. Op. cit., 1985, p. 201-202. Os xamãs contestavam os sacramentos cristãos, argumentando que *‘el bautismo cristiano es falso o inválido, o peor todavía, acarrea enfermedades, es un veneno; há de rechazarse el matrimonio cristiano con una sola mujer; la confesión no es más que un medio de saber de vidas ajenas’.* (RIPODAS ARDANAZ, Daisy. *Movimientos Shamanicos de Liberación. Teologia.* Buenos Aires, t. XXIV, nº 50, 1987. p. 249).

<sup>150</sup> VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial.** São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 105 -127.

<sup>151</sup> Idem, p. 105.

A resistência velada, por pertencer muitas vezes ao âmbito doméstico, era difícil de ser detectada. Ela era, na verdade, expressão da permanência de alguns elementos culturais identificados com o paganismo pelos missionários e que, se não fossem contados ao padre, via denúncia, por algum cristão devotado, somente eram descobertos nas confissões, instrumento ímpar de conhecimento do cotidiano da redução.<sup>152</sup> Nesse tipo de resistência ocupam lugar central os velhos. Na documentação, reincidentemente, estes aparecem como símbolo da preservação da cultura Guarani ancestral.

Muitos indígenas anciãos resistiam em abandonar seus ritos ancestrais, em especial, os relacionados ao nascimento e ao enterro.<sup>153</sup> O missionário, na 14ª Carta Anua, chega a descrever as velhas como “brujas”, ao narrar sobre a sua participação nesses episódios:

*Es un trabajo ímprobo desterrar de las nuevas reducciones las inveteradas supersticiones tan familiares a los bárbaros en ocasión de los nacimientos y defunciones. Son la viejas, tenaces en lo que hacía en antiguo, las que transtornan la cabeza de los demas, siendo ellas unas verdaderas brujas. Preséntanse al público com los cabellos desgreñados, dejan caerse de espaldas boca arriba, muerden la tierra, giemen y aullan. Después, como furias, y como sivieran la muerte en persona, apodéranse del arco y disparan las saetas por todas las partes, y com preferencia hacia el sol. [sem grifo no original]*<sup>154</sup>

O Padre Claudio Ruir, referindo-se à Redução de Santa Maria do Iguaçu, em 1627, queixa-se da dificuldade que tem em fazer os indígenas assimilarem a existência do céu e do inferno. Os velhos representam para ele dificuldade ainda maior: “*Son de poca capacidad y assi es necess.º trabajar mucho p.ª hazerles capaces de las cosas de nra s.ª fee particularme.º a los*

<sup>152</sup> O tema do sacramento da penitência nas reduções será aprofundado no capítulo 4.

<sup>153</sup> “Os anciãos, enquanto guardiães da memória coletiva de um grupo, empenhados na preservação dessa lembrança, promovem o que podemos denominar de discurso glorificador do antigo modo de viver”. (FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Op. cit., 1996, p. 103). Isso é plenamente justificável em uma cultura do tipo oral como a guarani. Era necessário uma vida toda para que se efetuassem o aprendizado das tradições tribais, incluindo-se nelas as técnicas mágico-religiosas, a mitologia e os diferentes tipos de ritos para poder passar tal conhecimento às gerações vindouras. (FERNANDES, Florestan. **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 53).

<sup>154</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia).

*viejos y viejas q no hacen casi ningún concepto de q ay outra vida ni distincion de Parayso a Infierno q es lastima*". [sem grifo no original]<sup>155</sup>

É igualmente entre os velhos que os missionários encontraram maior resistência na administração dos sacramentos, principalmente, do batismo e do matrimônio. Inúmeras vezes a negativa em recebê-los era punida por Deus com a morte, como foi o caso de uma velha que não quis ser batizada em Jesús Maria, conforme relatado pelo missionário encarregado da redução.<sup>156</sup>

Na documentação encontramos registros em que os missionários reclamam que ora os idosos lhes dão atenção, não mudando, porém, sua conduta, ora nem sequer ouvem a mensagem. Na Redução de Jesús Maria, os jesuítas se utilizaram de crianças para ajudá-los na pregação, o que, segundo registraram, trouxe bons resultados:

*esto año era la cosecha espiritual tan abundante, que los Padres se vieron en la necesidad de servirse para sus trabajos apostólicos hasta de los niños. Há sido esta buena idea, como lo comprobó el buem resultado que dió, pues se escogieron entre los muchachos los mas a propósito, nombrándo catequistas. Estos tenían al cargo de recorrer los lugares vecinos, [ para instruir a los ignorantes]. En efecto, no pocos hombres y más mugeres, y mucho más viejos debieron su salvación eterna a estos niños. [sem grifo no original]<sup>157</sup>*

Se por um lado há resistência dos anciãos ao Cristianismo, por outro, as crianças são mais facilmente influenciáveis. Como já referido, os Guaraní tinham profundo respeito por suas crianças. Nessa passagem, percebemos como o jesuíta se utiliza dessa característica cultural com a finalidade de atingir os idosos reticentes.

---

Buenos Aires, 1924. p. 622.

<sup>155</sup> CARTA ANUA DA REDUÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU, PELO PADRE CLAUDIO RUIR – 1627. In **MCA**. p. 74.

<sup>156</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 571. Os castigos divinos serão tratados mais aprofundadamente no capítulo 4.

<sup>157</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 599.

A documentação analisada informa que, apesar dos contratempos referidos com bastante insistência pelos missionários, o projeto de civilização e cristianização dos Guarani aconteceu. Por esse motivo é que o projeto referido, sua descrição e a análise de seus efeitos, assume importância ao tratarmos do impacto do Cristianismo sobre a cultura guarani. Gruzinski, embora não se refira aos Guarani, é modelar no estudo que fez a respeito da dominação espanhola na América:

*Así mismo, queda por medir la importancia exacta del impacto de la cristianización. En este caso, hablar de 'crepúsculo de los dioses' raya en el eufemismo. Al barrer con el antiguo paganismo, con los dioses 'demoniacos', los templos y los sacerdotes, la evangelización aportó algo más que un nuevo panteón y nuevos ritos. El Cristianismo transmitió un esquema lineal del tiempo; era portador de una concepción individualista de la persona, estrecha de la familia, reducida esta última a la pareja más los hijos; penetró los cuerpos y enseñó a los indios a concebir deseo y placer en términos que eran los de la sexualidad occidental. Debajo del lenguaje monoteísta y exclusivista de la salvación y de la confesión, se estableció una máquina tal vez más subversiva aún, que socavó las antiguas estructuras familiares, sociales y comunitarias, y trastornó la relación consigo mismo.*<sup>158</sup>

Os elementos culturais que foram introduzidos pelo processo evangélico-civilizador referidos por Gruzinski, tais como o esquema linear de tempo, a concepção individualista da pessoa, a família nuclear, o controle da sexualidade, o monoteísmo salvacionista, modificaram todos os aspectos da vida dos Guarani. O recurso do temor foi, em nosso entendimento, uma das estratégias mais significativas utilizadas para que a civilização e a cristianização se efetivassem e para que os indígenas adotassem novas condutas sociais e religiosas, embora possamos questionar a profundidade destas adoções.

---

<sup>158</sup> GRUZINSKI, Serge. Op. cit., 1993, p. 25.

#### 4 - UM DEUS BENEVOLENTE E CASTIGADOR NO PARAGUAI – O MEDO SUSCITADO PELOS CASTIGOS

É objetivo desse capítulo caracterizar e analisar o método missional jesuítico utilizado na civilização-cristianização dos Guarani do Paraguai, das frentes missionárias do Paraná, Uruguai, Paraguai e Tape, referente ao período de 1609 – 1637, enfatizando o uso de estratégias promotoras/desencadeadoras do sentimento do medo.<sup>1</sup> Para isso, destacaremos as referências às ameaças e a concretização de castigos corporais e divinos nas Cartas Anuais, bem como discutiremos seu emprego

---

<sup>1</sup> Lembramos que o sentimento do medo é intrínseco ao ser humano. Todas as pessoas sentem medo. Indígenas e missionários não escapam a essa regra. Aos medos próprios da cultura guarani, como o que os indígenas possuíam dos xamãs, os missionários somaram outros tantos. Os medos trasladados da Europa para a América, os quais discutimos no primeiro capítulo, aparecem constantemente na documentação. Como exemplo dos medos sentidos pelos missionários, veja-se o relato do Pe. Antonio Ruiz de Montoya: *“No quarto dia, estava ele com medo de pôr-se em oração e parecia-lhe isso como se fosse um remo de galera, porque ali o apertava com força o demônio. Entregou-se, contudo, à espera de algum sossego espiritual, sentindo-se com desejos de orar [...] Muito de repente esteve como que numa região estranha, tão longe e afastado de si mesmo, como se já não fosse ele próprio. A esta altura, mostraram-lhe um enorme campo de gentios e nele alguns homens que, com armas nas mãos, corriam em sua perseguição e, tendo-os alcançado, golpeavam-nos com cacetes, feriam-nos e os maltratavam, bem como, agarrando e cativando a não poucos, punham-nos em grandíssimos embaraços ou trabalho. Ao mesmo tempo viu certos homens, mais resplandecentes do que o sol, adornados com vestidura branca. Chegou ao conhecimento de que eles eram da Companhia de Jesus [...] Aqueles varões procuravam afastar com todo o empenho aos que pareciam demônios, sendo que todo o conjunto perfazia uma representação do Juízo Final, como em geral se pinta. Assim figurava ela e os Anjos defendendo as almas, e os demônios atacando-as. Enxergou que faziam o papel de Anjos os da Companhia”.* (MONTROYA, Antonio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Uruguai e Tape.** Estudio preliminar y notas del Dr. J. A. Maeder. Rosario, 1985 [Original de 1639]. Cap. IV, p. 30).

pelos missionários como meios de amedrontamento, visando a internalização da doutrina e de condutas cristãs pelos indígenas.

Deve-se, inicialmente, lembrar o que foi desenvolvido no capítulo 3, em especial a abordagem feita sobre a dificuldade que existe em separar-se o projeto de civilização do projeto de evangelização, pois ao mesmo tempo em que se buscava civilizar os Guarani, também se tencionava evangelizá-los, através da vida reduzida. É sob esta ótica que os castigos corporais e os divinos apresentam -se indissociáveis também na documentação analisada.

Toda sociedade tida como civilizada exerce modalidades de controle social, estabelecidas sob duas fontes, a exterior e a exterior internalizada. Norbert Elias, ao analisar o processo civilizador europeu, nos oferece elementos de aproximação para o estudo do processo evangélico-civilizador dos Guarani:

*Além do autocontrole consciente do indivíduo, um cego aparelho automático de autocontrole foi firmemente estabelecido. Esse mecanismo visava prevenir transgressões do comportamento socialmente aceitável mediante uma muralha de medos profundamente arraigados, mas, precisamente porque operava cegamente e pelo hábito, ele, com freqüência, indiretamente produzia colisão com a realidade social. Mas fosse consciente ou inconscientemente, a direção dessa transformação da conduta, sob a forma de uma regulação crescentemente diferenciada de impulsos era determinada pela direção do processo de diferenciação social, pela progressiva divisão de funções e pelo crescimento de cadeias de interdependência nas quais, direta ou indiretamente, cada impulso, cada ação do indivíduo tornava-se integrado.<sup>2</sup>*

Nesse contexto assume relevância o uso de sanções. Valemo-nos aqui das idéias de Fredrik Barth, para quem as sanções são importantes para criar adesão a valores específicos dos grupos sociais.<sup>3</sup> Fazemos uso também das análises de Foucault, que, trabalhando sobre o mesmo assunto, conclui que o

<sup>2</sup> ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989. p. 196. O estudo de Norbert Elias, embora se aplique à Europa, permite-nos fazer uma aproximação com o projeto missional, uma vez que através dele ocorre a inserção dos Guarani num modelo de vida 'civilizada', com Estado organizado. A aplicação de sanções como forma de internalização de normas e de condutas na Redução faz parte, tanto do processo de civilização, quanto de evangelização.

<sup>3</sup> BARTH, Fredrik. **Los grupos étnicos y sus fronteras – la organización social de las**

castigo disciplinar tem a função de reduzir os desvios, devendo portanto ser essencialmente corretivo, dentro daquilo que chamou de “sanção normalizadora”.<sup>4</sup> Do Guarani esperava-se que aceitasse e vivesse a conduta ocidental cristã, abandonando seu antigo modo de ser. Para isso, tanto o uso de castigos físicos quanto de castigos divinos tinha a função de prevenir transgressões, criando adesão aos valores pregados pelos missionários. Com o objetivo de comprovar o sucesso do projeto reducional, o jesuíta insiste na aceitação do Cristianismo pelos Guarani, inclusive no entendimento pleno do significado dos castigos, uma vez que, nos registros dos missionários, após os indígenas os terem recebido, mudavam suas condutas.

Chamamos a atenção que o processo civilizador se caracteriza por pressões que atuam sobre o indivíduo para que este controle suas condutas<sup>5</sup> e que o medo suscitado pelas sanções desempenha papel importante na apreensão do que é socialmente certo ou errado. A percepção moral dos atos humanos deve ser inculcada desde a infância, pela maleabilidade da personalidade nesta fase.

*As crianças e os adolescentes jamais aprenderiam a controlar o próprio comportamento sem o medo instilado por outras pessoas [...] A personalidade maleável da criança é tão modelada por medos que ela aprende a agir de acordo com o padrão predominante de comportamento.*<sup>6</sup>

As crianças Guarani, no entanto, não possuíam noção de castigo físico, pois seus pais não lho aplicavam. A documentação do ano de 1626, que trata sobre a Redução de Santa Maria del Iguazu, demonstra isso:

---

**diferencias culturales**. México: Fondo de Cultura Económica, 1969. p. 21.

<sup>4</sup> Embora a obra refira-se ao estudo da violência nas prisões, a aplicação de sanções através de pequenos castigos tem a função de corrigir condutas. Para ele, as micropenalidades, que variavam desde o castigo físico leve até privações ligeiras e pequenas privações, serviam como repressão àquilo julgado inadequado. Sobre o assunto, ver FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir – História da violência nas prisões**. 11ª ed. Rio: Vozes, 1987. p. 160.

<sup>5</sup> ELIAS, Norbert. Op. cit., s.d., p. 269. Conduta é aqui entendida como forma individual de ação, porém, no sentido negativo, enquanto forma socialmente inadequada.

<sup>6</sup> FLORES, Moacyr. **Reduções Jesuíticas dos Guaranis**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 270.



*es menester increíble sagacidade y paçiencia para sugetarlos porque jamás an sabido rendirse a nadie, ni reconocer superior y por eso es dificultosissimo ponerles el yugo de la obediencia a la qual no se les puede obligar al principio com miedo, que nos es licito ni aun llegar com el dedo a los muchachos (dificultad comum a las demas reducciones nuevas hasta que ya prendados com el tpõ se les va intimando el castigo).<sup>7</sup>*

Schaden, ao analisar aspectos preservados da cultura guarani em grupos contemporâneos, afirma que a educação das crianças guarani constitui-se num traço fundamental de sua cultura que subsistiu ao longo do tempo. “A criança Guaraní se caracteriza por notável espírito de independência. Na medida em que lho permitem o desenvolvimento físico e a experiência mental, participa da vida, das atividades e dos problemas dos adultos”.<sup>8</sup> Por esse motivo, “Na medida em que o adulto se preocupa com o desenvolvimento da criança, a sua interferência diz respeito quase que exclusivamente ao crescimento e bem-estar físicos”.<sup>9</sup> A exemplo dos primeiros missionários, Schaden também percebe que “O extraordinário respeito à personalidade e à vontade individual, desde a mais tenra infância, torna praticamente impossível o processo educativo no sentido de repressão”.<sup>10</sup>

O teólogo moral Torre del Greco (1958) tem a percepção de que, “sendo a redução um local de doutrina, as atividades humanas estavam regulamentadas por uma norma subjetiva (lei) que devia ser observada. A inobservância dessas normas constituía pecado, que deveria sofrer o arrependimento para ser perdoado”.<sup>11</sup> A punição, enquanto instrumento corretivo de condutas, insere-se nesse contexto.

<sup>7</sup> DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 277.

<sup>8</sup> SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: EDUSP, 1974. p. 59.

<sup>9</sup> Idem, p. 61.

<sup>10</sup> Idem, p. 60.

<sup>11</sup> TORRE DEL GRECO Apud FLORES, Moacyr. Op. cit., 1997, p. 190. Salientamos com esta passagem uma característica marcante da vida reducional, a saber, a influência do Catolicismo na moral.

Dentro do sistema reducional existia um sistema punitivo para coibir os ‘excessos e descuidos’ dos indígenas. Para ajudar os religiosos, alcaides, fiscais e demais ministros zelavam diuturnamente. São eles, segundo o padre Diego Mastrilli Durán, Provincial do Paraguai, que “*cuydan del conçierto de toda la comunidad de dirigirlos en sus empresas, de castigarlos en sus excesos y descuydos conformemente / a la prudencia y facultad de los P.<sup>es</sup>*” [sem grifo no original].<sup>12</sup> O Cabildo, então, “*devia organizar , zelar e fazer cumprir o bem comum*”<sup>13</sup>, inclusive aplicar sanções, se fosse a necessidade, conforme acerto entre os missionários e os cabildantes.

O símbolo externo do poder exercido pelos cabildantes era a vara que estes recebiam dos missionários, um antigo costume conservado nas reduções. A 12ª Carta Ânua fala dele, referindo-se à Redução de Nuestra Señora de la Concepción:

*Estiman los Indios notablemente qual quiera destas varas, i tienen a grande favor quando se las emvian sus echiçeros maiores. I por esto, i porque se precian los Indios de ser en todo monos de los españoles, en reduciendolos los P.<sup>es</sup> ordenan su republica i les reparten tambien sus varas com autoridad que tenemos de los gobernadores, nombrandoles alcaldes, alguaciles &.<sup>ca</sup> com que se tienen por mui favorecidos, i se precian tanto dellas que en reciviendolas profesanles enemigos de los echiçeros, i particular obediencia a los P.<sup>es</sup> i toman aliento para castigar los delitos del pueblo.*<sup>14</sup>

As Ordenaciones del P. Nicolás Durán, de 1623, insistiam na maneira como se devia agir nas reduções em matéria de castigos físicos. O artigo 32 assim se refere:

*En las Reducciones nuevas donde [no] ay christianos y donde ay pocos, no haya castigo de ningun género y disimúlese en paciencia por no hacer odiosa la fee á los ynfieles, y donde ay muchos christianos, tampoco aia castigo, sino en caso muy raro, y esse sea muy leue. En las Reducciones antiguas de*

<sup>12</sup> DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURAN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 265.

<sup>13</sup> QUEVEDO, Júlio. **Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2000. p. 107.

<sup>14</sup> DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 363-365.

*christianos, si están en prouincia de Ynfieles y donde se espera su conuersion no aia castigo sin direc[c]ion del Superior de las Reducciones. Procuren los Padres no ser rigurosos en castigos ordinarios, para ganar nombre de Padres amorosos. En ninguma Reduccion se ponga cepo, sin orden expreso del P. Prouincial, y quando le aia, no esté en nombre de los Padres, sino en nombre de los Capitanes y Alcaldes para que si fuere possible se diga que ellos castigan y no los Padres, que nunca han de castigar se su mano.*<sup>15</sup>

Nesse artigo, nota-se a preocupação em não associar os castigos físicos à figura do missionário e sim a dos cabildantes, embora seja do jesuíta a instrução da sanção. Havia também critérios que deviam ser observados, variando de acordo com a profundidade com que se processava a conversão.

O tipo de castigo físico a ser aplicado nas reduções variava de acordo com a intensidade e a circunstância da falta cometida. Em relação a esse aspecto, Arno Kern esclarece que *“as crianças eram punidas por um máximo de quatro ou cinco açoites, de acordo com a idade, aplicados por quem estivesse no controle de suas atividades”*.<sup>16</sup> A partir do conhecimento da cultura indígena, e do respeito que os adultos tinham por suas crianças, imaginam os o impacto inicial que isso deve ter causado aos Guarani reduzidos.

Os missionários reconheciam a função pedagógica dos castigos, porém cuidavam para que os exageros nessa matéria não tivessem fim negativo. Dessa forma, a quantidade de açoites aplicados como castigo variava também de homens para mulheres: *“As mulheres só podiam ser punidas por um máximo de vinte açoites, sendo a sentença sempre executada por outra mulher para evitar violência nos golpes. As mulheres grávidas estavam isentas de castigo. Para os homens, as penas poderiam ser maiores, mas jamais ultrapassavam vinte e cinco chicotadas diárias”*.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> PASTELLS, R.P. Pablo. **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguai. (según los documentos originales del Archivo General de Indias)** Tomo I. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912. p. 394.

<sup>16</sup> KERN, Álvaro. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992. p. 38.

<sup>17</sup> Idem ibidem.

Para entendermos a firmeza com que eram praticadas as sanções nas reduções, é necessário que se considere a rigidez com que os jesuítas tratavam a si próprios antes de serem rigorosos com os indígenas. A austeridade com que viviam chama-nos a atenção. Talvez deva-se recorrer à sua formação para melhor compreensão dessa afirmação. Há, na Quinta Carta Anua, referência de como acontecia a formação dos missionários no Noviciado de Córdoba:

*El Noviciado de Córdoba*

*[...]para que no haya estorbo de parte de la gente de afuera que visitan a nuestros Padres [...], he destinado la parte más retirada de la casa , por lo demás su parte más cómoda [...] Allí pueden dedicarse a su importante tarea y conversar con Dios, apartados de su comercio humano. Viviendo ellos así como en una segura fortaleza, se robustecen cada vez más para resistir al demonio, y a aquel mas peligroso enemigo aún ,que es su propia carne y su propia soberbia. [...] Los ejercicios de estos reclutas espirituales son los acostumbrados de nuestra Compañía, la meditación de los misterios divinos, la humillación propia, la mortificación interior y exterior, para lo cual Dios lo da mucha gracia [...] ya que Dios es bueno y liberal para com todos.<sup>18</sup>*

Salientamos, nessa passagem, alguns elementos que merecem um tratamento especial. Desde a mais tenra idade, os pretendentes à Ordem deviam demonstrar serem dignos disso. Para tanto, já que, após professos, trabalhariam distanciados do seu líder religioso, deviam ser moldados de tal forma que a própria consciência assegurasse certa retidão de conduta. A separação do mundo, associada a um rigor de auto-mortificação, eram vistas como preparação para que a Graça de Deus pudesse agir, uma vez que iriam posteriormente à missão imbuídos do ideal salvacionista, pondo-se como instrumentos divinos de salvação e principais inimigos do demônio.

A narrativa segue referindo como acontecia a formação dos missionários, no mesmo noviciado, referindo-se aos Exercícios Espirituais:

---

<sup>18</sup> QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EM QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 391.

*Los Santos ejercicios, empero no se hacen aquí, como en Europa, por un mês entero, sino sólo por algunas semanas, repartidas por el tiempo de primavera y el invierno. No permite más el clima del país. [...] Al mismo tiempo se sirven animosos del armamento acostumbrado de esta guerra espiritual, como de los cilicios, disciplinas, del ayuno y otras asperidades, en público y en privado.*<sup>19</sup>

A “guerra espiritual” que é referida na Ânua consiste na idéia de vencer primeiramente a si próprio, pelos Exercícios, fortalecendo a alma, a fim de lutar contra o demônio e suas obras. O uso de mortificações exteriores – “los cilicios, disciplinas, el ayuno y otras asperidades” – tinham por finalidade dominar as sensações do corpo para que não atrapalhassem o ideal espiritual.

O desprendimento do mundo chegava ao ponto de, já quando noviços, os jesuítas acabarem renegando a própria família. Sobre isso diz o Provincial, Padre Diego de Torres Bollo:

*Si ellos hasta con sus parientes son piadosamente crueles, ¿qué se puede esperar de ellos en la mortificación continua de sí mismos? Consiste esta en evitar su propia comodidad, en renunciar a su propia voluntad, en buscar las ocupaciones de menos lustre y los servicios más bajos e inventar nuevos modos de vencer-se.*<sup>20</sup>

Todo esse rigorismo, próprio da Companhia de Jesus, e exemplificado aqui através do Noviciado de Córdoba, objetivava acostumar os futuros missionários às dificuldades para que, quando tomassem contato com os indígenas, estivessem solidamente preparados. A constância de muitos desses jovens é atribuída pelo Padre Diego de Torres Bollo à vontade de logo irem para a missão junto aos indígenas: “*Contribuye no poco a esta su constancia*

<sup>19</sup> Idem, p. 392. “Os Exercícios são um exercício de meditação, de quatro semanas de duração, sob a orientação de um mestre de exercícios. Exatamente nessa subordinação a um orientador espiritual encontra-se a principal renovação feita por Inácio. O principal objetivo dos Exercícios é que o participante se liberte de toda a felicidade mundana, para servir apenas à glória de Deus à sua própria salvação. O método de trabalho dos Exercícios é o fortalecimento da vontade dos participantes e a disposição de fazer tudo para a glória de Deus e tudo suportar. A vontade de Deus, assim os Exercícios é uma entrega consciente e, ao mesmo tempo, nada crítica à Igreja”. (DREHER, Martin N. **A crise e renovação da Igreja no período da Reforma**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1996. [Col. Hist. Da Igreja: Vol. 3]. p. 119).

<sup>20</sup> QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EM QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 394.

en la vocación su gran deseo de ocuparse en la conversión de los indios, tan conforme a nuestro Instituto”.<sup>21</sup> Em virtude disso, continua o Provincial:

*se preparan ya ahora, y adiéstranse debidamente para aquel ilustre ministerio. Uno de los preparativos consiste en ejercitar-se en la pobreza, ya que entre los indios carecerán de toda comodidad. A este fin se van de vez en cuando a pedir limonas en las otras casas religiosas, ocasión no poco propicia para avanzar en la virtud, ya que (...) tienen que sufrir y oír cosas mortificantes.*<sup>22</sup>

Esses elementos da formação do jesuíta que atuaria em missão na América já eram inculcados desde o Seminário Menor. Na mesma Carta Ânua, logo a seguir, o narrador enaltece a atitude dos meninos do Seminário de San Francisco Javier que, na chegada dos pais para visitá-los, não permitem que as criadas lhes lavem os pés. “Ellos no lo permiten de ninguna manera, diciendo que los alumnos educados por los de Compañía no se han de tocar por mujer alguna”.<sup>23</sup> Aliás, a preocupação para que as mulheres não se aproximassem dos jesuítas transparece constantemente na documentação. Veja-se, como exemplo, os cuidados que os missionários deviam ter na escolha de seus ajudantes índios, como observado nas Ordenaciones do Padre Nicolás Mastrilli Durán, de 1623:

*Porque el buen gobierno pide de los Padres no lo trabajen todo por sus personas, es necesario tener buenos oficiales para no descuidar com ellos; el primero será el fiscal o fiscales, para que tengan cuidado de juntar los niños a la doctrina, y de reçar com ellos mañana y tarde; acompañará al padre, auisará de los enfermos y dará cuenta de los que faltan en la missa, y cuidará de todo lo demás que el Padre les mandare. El segundo, tengan un buen cocinero, que sea hombre y no niño. El tercero, un portero que sea tambien hombre y acompañe tambien de noche, si se offreciere salir de casa. El quarto, un maestro de canto y de leer, que enseñe por la mañana y por la tarde. Quinto, uno o dos sacristanes. Sexto, un despensero, tambien hombre, de quien puedan fiar las cosas gruessas de comida. El séptimo, un mayordomo de los ganados. [sem grifo no original]<sup>24</sup>*

<sup>21</sup> Idem, p. 396.

<sup>22</sup> Idem ibidem.

<sup>23</sup> Idem, p. 418.

<sup>24</sup> Apud PASTELLS, R.P. Pablo. Op. cit., 1912, p. 394. Recordamos que era idéia corrente, neste período histórico, que o demônio agia preferentemente através da mulher, numa explícita demonização do sexo feminino, conforme a análise feita no capítulo 1.

Em razão do exposto, não é difícil entender porque os jesuítas insistiam na necessidade de demonstrar austeridade e da prática das mortificações corporais nas reduções, já que isso era valorizado em sua formação. A seguir analisaremos alguns relatos dos jesuítas sobre o uso de castigos físicos nas missões indígenas.

A dificuldade que os missionários encontraram para evangelizar os indígenas da Frente Missionária do Paraná, pelo apego que demonstravam às suas antigas pautas culturais, os fez lançar mão de castigos corporais, conforme registro:

*Los yndios (...) dispuestos p.<sup>a</sup> el S.<sup>to</sup> Evang.<sup>o</sup> aunq se lle há de imprimir la Div.<sup>a</sup> ley cõ mucha pacienzia y sufrim.<sup>to</sup> porq como esta nacion no tiene de su natural ni fe, ni ley, ni Rey, ni jamas a sus p.prios Casiques, ni a sus mismos P.<sup>es</sup> han obedecido sino en qlo q les dava gusto, es cosa difficultosiss. inclinarlos a la obediencia q es totalm.<sup>te</sup> contraria a su natural inclinacion y tan necess.<sup>a</sup> p.<sup>a</sup> la ley Evangelica como uno de sus principales fundam.<sup>tos</sup> y mas desto q es necess.<sup>o</sup> ponerles en alg.<sup>a</sup> policia y modo de vivir como hombres p.<sup>a</sup> cuyo eff.<sup>o</sup> es fuerça q los P.<sup>es</sup> les manden muchas cosas pero hasta q aya castigo quel P. manda algo ellos se estan como una estatua sin menearse hasta q Dios les inspire p.<sup>a</sup> dezirlo assi, y a esse modo es increyble la paciencia q es menester y si a esta causa en las demas Red,<sup>nes</sup> q se han hecho en el Paran los P.<sup>es</sup> han tenido grandes trabajos hasta q ab extrensicò viniessè a los Indios miedo y temor y pudiessen los P.<sup>es</sup> hechar mano del castigo p.<sup>a</sup> sujetarlos y rendirlos, a lo qual ay andava grandem.<sup>te</sup> las Red.<sup>nes</sup> ya antiguas y cercanas. [sem grifo no original]<sup>25</sup>*

Com o passar do tempo, houve a internalização da idéia de castigo e alguns indígenas começaram a fazer uma outra leitura das reprimendas. Na Décima Quarta Carta Ânua, o Padre Diego de Boroa destaca a apreensão e excitação criadas pela repreensão pública que alguns indígenas manifestavam, em Concepción: “*Non son raros los casos de indios que piden en secreto al Padre, / que los reprenda en públivo, y los castigue*”.<sup>26</sup> Essa naturalização do

<sup>25</sup> CARTA ÂNUA DA REDUÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU, PELO PADRE CLAUDIO RUIR – 1627. In: **MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS**. Introdução e notas por Hélio Vianna. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1970. Tomo IV (Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai –1611-1758). (MCA IV). p. 73.

<sup>26</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 697.

castigo<sup>27</sup> também pode ser vista em S. Nicolau do Piratini, quando crianças avisam os padres dos pecados cometidos na redução: “*No consienten que aya vícios y pecados y por esso sin tener respecto unos a otros en viendo el pecado luego al punto avisan dello al P.<sup>o</sup> para que los castigue*”.<sup>28</sup>

As práticas culturais indígenas que se chocavam com os padrões de conduta da civilização cristã ocidental, quando não abandonadas voluntariamente, eram passíveis de castigos físicos.<sup>29</sup> Em Carta do Pe. Diego de Boroa, de San Ignacio del Paraná, ao Padre Pedro de Oñate, Provincial da Província do Paraguai, encontramos referências aos castigos aplicados aos indígenas que insistiam na borracheira, um vício que só com muito custo foi extinto nas reduções.

*Con [...] algunos castigos que se hicieron y visitando sus casas amenudo se fueron emmedando notablemente, y lo que ayudo mucho fue que como fuese vno de nosotros visitando las casas y hallase gran cantidad de vino para vna borrachera famosa hiço buscar muchas tinajas vacias y ponerlas en casa y luego mando traer todo el vino para darselo despues poco a poco conque quedaron es/ carmentados y temerosos.*<sup>30</sup>

Da mesma forma, eram aplicados alguns castigos para acabar com “amancebamentos” com moças de tenra idade, em San Ignacio del Paraná, como fica demonstrado na mesma carta do Padre Diego de Boroa a Pedro de Oñate:

<sup>27</sup> Com o passar do tempo, a documentação analisada insiste que houve naturalização da repreensão pelos Guarani reduzidos, com os próprios indígenas passando a policiar-se uns aos outros, dando a entender que haviam instituído a prática das admoestações, a partir da internalização de novos códigos de conduta.

<sup>28</sup> *CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROA*. In: **MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS**. Introdução e notas por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1969. Tomo III (Jesuítas e Bandeirantes no Tape – 1615-1641). (MCA III). p. 60.

<sup>29</sup> No capítulo 3 já foram analisadas as práticas culturais guarani que deviam ser supressas por se chocarem com a vida cristã civilizada. Nesse momento será intenção apenas demonstrar a aplicação de castigos com o mesmo fim, o de suprimi-las.

<sup>30</sup> *NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616*. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 86.



*El desorden de casarse las muchachas christianas antes de tener edad, que eran verdaderos amancebamientos tuvo mas facil remedio porquecõ algunos castigos que se hicieron, entiendo escarmentaron otras com el sexo y edad es tan timido, y para que no vbiesse peligro las sacamos delas casas de sus desposados.<sup>31</sup>*

Havia também castigos que decorriam daquilo que os missionários designavam como vício desonesto, isto é, relações sexuais fora do casamento. Ao lado de pregações que as desestimulavam, os castigos físicos tinham função corretiva.

*Predicasseles todos los domingos y fiestas suyas endereçando siempre el sermon a corregir sus vicios y malas costumbres en particular las borracheras y el vicio desonesto y como es palabra de nrõ señor no vuelue vacia y va imprimiendoen sus coraçones aborrecimiento al vicio, y amor ala virtud como lo mostro vna moça de bien poca edad a quien saliõ un indio a camino de su chacara con mal intento y ella resistio varonilmente pero como bien no pudiesse poner por obra de su dañada intencion como vna furia infernal puso las manos en ella arrastandola y tratando tan mal que estubo enferma de dolores del cuerpo algunos días pero sana del alma, quedando triunfando del demonio y del mal indio el qual pago su loco atrebimiento como merecia. [sem grifo no original]<sup>32</sup>*

Nessa passagem dois aspectos nos chamam a atenção, a adjetivação “mal indio” associada ao triunfo do demônio e o castigo que o missionário deixa em aberto. De fato, inocentar o indígena, ou melhor não lhe atribuir responsabilidade consciente, culpabilizando o demônio pela intenção da ação, aparece de forma recorrente na documentação, o que será discutido com mais vagar logo a seguir.

Para manter um clima de confiança mútua nas reduções, os inicianos recorreram igualmente ao castigo aplicado a quem caluniava, como neste caso acontecido em Santa Maria la Mayor: *“outro había tentado en vano a una doncella com varios artificios hasta denunciándola falsamente al Padre*

---

<sup>31</sup> Idem, p. 85.

<sup>32</sup> Idem, p. 87.

*misionero, como cómplice de un cacique. (Descubriuse la mentira y la pagó el calumniador)*”.<sup>33</sup>

Da mesma forma, os castigos físicos também estão presentes no combate à antropofagia. Na redução de Santa Ana de Icabaguá (Tape), na carta do Padre Joseph Oregio, há o registro da prisão de um índio antropófago, Erouaca, o qual havia comido sua irmã e sua própria mulher, juntamente com seus pais. A documentação analisada informa que esses casos eram remetidos para Buenos Aires para definição e aplicação de penalidades. No entanto, os missionários, muitas vezes, solicitavam permissão para castigá-los na própria redução:

*Para estos y semejantes casos que en estas tierras tan apartadas fuera necesario acabar con el gobernador que diesse licencia a los capitanes de los pueblos de castigar semejantes delitos, porque el gasto y cuidado de llevarles a buenos ayres, etc., es de Poco provecho por haverlos de llevar indios que tienen tanpoco cuidado de los mal hechos que ordinariamente se les huyen o vuelven a sus tierras sin ser castigados.*<sup>34</sup>

Havia, ainda, os castigos aplicados aos que não acatavam as práticas litúrgicas. Nas reduções, a liturgia<sup>35</sup> ocupava lugar central. Havia grande insistência para que os indígenas dela participassem efetivamente. Os faltantes não eram deixados impunes. Paradigmática sobre isso é a passagem em que crianças castigam um menino por ter faltado à missa, na redução de Corpus Christi:

*Tienen grande aprecio de los sacramentos y notable estima del s.<sup>to</sup> sacrificio de la misa como lo mostraron los muchachos en un hecho donoso con otro chiquillo de 9. a 10. años que dejo de oyrla un día de Domingo, y entendiendolo ellos convocaron a la plaza un esquadron de los de su edad y como si le sacaran a hacer del justicia le sentaron en tierra en medio de todos, y haciendose cada qual verdugo del pobre muchacho le cargaron de tantas*

<sup>33</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 706.

<sup>34</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROÁ. In: **MCA III**. p. 30.

<sup>35</sup> Na Igreja Católica a liturgia é tida como o momento alto da celebração do culto e anúncio do Evangelho. (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; Brasil: Editora Vozes, Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993. p. 261).

*salivas, que le dejaron no menos disforme que corrido y confuso, al son de las palabras que le deçian llamandole hijo del diablo que no oya misa en el dia verdadero (asi llaman al Domingo) y echandole mano le llevaron a empellones por las calles del pueblo dando voces que aquel era un muchacho del infierno, esclavo del demonio i otras palabras semejantes com que dexaron bien castigada la culpa que pudo tener. [sem grifo no original]*<sup>36</sup>

A prática do castigo físico era também aplicada com intenção de livrar a pessoa do castigo divino, tal é o caso de um fiscal que foi açoitado, em Santa Maria del Iguazú, por dar mau exemplo, durante a Quaresma, segundo carta do padre Cláudio Ruger ao Provincial, registrado na 12ª Carta Ânua. Eis o relato: quando da construção da Igreja, trabalhadores (50 ao todo) roubaram e comeram galinhas, escandalizando a redução. Por medo de revolta, eles não foram castigados de imediato, porém, após muita reflexão e oração, os missionários optaram em açoitá-los:

*Hiço convocar todo el cavildo, i entre ellos al fiscal que era uno de los delinquentes; llenose nro patio de gente habeleles com mucho sentimiento [...] i mande al fiscal que se pusiesse en medio i me oyese, lo qual iço com mucha sumision que estaba mas muerto que vivo, i le di una famosa reprehension conforme al mal exemplo que avia dado, i biendo bien dispuesto el negocio le mande dar algunos açotes Luego començaron acusar a los demas, i acerse todos alguaçiles que me llevaban delante de los delinquentes,] i todos fueron açotados de rodillas com mucha humildad: [los cristianos porque comieron carne en dia vedado, los infieles porque hurtaron las gallinas ajenas,] quedaron mui quietos y agradeçidos i nos vinieron a vesar la mano com mucho amor y afecto, [i asi aora todos/todos andan en un pie y van dejando mui apriesa las mancebas para bautizar-se. [sem grifo no original]*<sup>37</sup>

Nas Ânuas analisadas encontramos registros que informam que os feiticeiros também eram passíveis de castigos. O Padre Nicolas Mastrillo Durán, na 12ª Ânua, registra o castigo aplicado com severidade a um deles. Segundo o redator, no Paraná havia um feiticeiro que trabalhava com “embustes”, colocando indígenas contra os padres. Alguns índios “*dieron luego aviso de trato a los P.<sup>es</sup> que echando mano del echiçero le castigaron con*

<sup>36</sup> DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 275.

<sup>37</sup> Idem, p. 291.

*severidad, quedando el arrepentido y los que le avian dado credito, deshecho el embuste atemorizado*".<sup>38</sup>

As instruções do Padre Diego de Torres Bollo, de 1609-1610, orientavam os missionários a corrigir e a castigar os feiticeiros, pois representavam perigo à redução por defenderem o "antigo modo de ser" dos indígenas. Caso os castigos não dessem resultados positivos, os jesuítas eram orientados a os desterrarem:

*Repreendam nisso os culpados e nos demais vícios públicos corrijam-nos e os castiguem a seu tempo com amor e inteireza, especialmente os feiticeiros, a propósito dos quais procurem estar informados. Não se emendando, desterrem-nos do centro da população, por serem muito perniciosos.*<sup>39</sup>

Aliás, não eram somente os padres e os irmãos jesuítas que temiam os feiticeiros. Eles eram igualmente temidos pelos demais indígenas. Na redução de N. S. de la Concepcion, os padres disseram aos índios que não precisavam temê-los, pois *"tenian a Dios en su defensa no temiesen al Demonio en su ministro"*.<sup>40</sup> Após o que, segundo o Padre Durán, os indígenas prenderam e açoitaram um feiticeiro para servir de exemplo aos demais.

Em San Carlos, feiticeiros conspiraram com a intenção de matar os padres e, por isso temiam ser castigados. Segundo o relato do Padre Diego de Torres, os feiticeiros ao fugirem da redução, escaparam dos castigos físicos, mas ficaram sujeitos aos castigos divinos: *"La mala conciencia no dejó en paz a los autores de la conspiración y temiendo que ela fuese conocida, por lo cual se los castigaria como merecian, se escaparon en la noche oscura [...] Pero Dios les siguió [...] todos cayeron en manos de los lusitanos y fueron llevados*

<sup>38</sup> Idem, p. 270.

<sup>39</sup> In: RABUSKE, Arthur. *A Carta Magna das Reduções do Paraguai. Estudos Leopoldenses*. Vol. 14, nº 47, 1978. p. 27.

<sup>40</sup> *DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627.* In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 363. Aqui aparece o embate entre dois líderes religiosos, aquele que se fundamentava na cultura ancestral e o novo, representado pelo missionário. Na verdade, o missionário, pelas suas características e pela sua prática, iria ocupar o lugar dos antigos líderes religiosos dos Guarani, o que já foi trata do no capítulo 3.

a la servidumbre”.<sup>41</sup> Esse registro favorece a análise da percepção do missionário quanto à ação divina, pois sugere que há uma estreita identificação entre a vontade do missionário e a vontade do próprio Deus.

Com esse último registro passamos à discussão dos castigos divinos. Para tanto iremos nos valer de algumas categorias de análise formuladas por Emile Durkheim, que, embora tenha realizado estudos sobre a religiosidade de tribos polinésias, nos auxilia no estabelecimento de algumas aproximações.

Todas as religiões têm proibições. *“No hay religión en la que no existan prohibiciones, y en la que estas no jueguen un considerable papel”*<sup>42</sup>. Em religião, proibição tem a ver com negação do profano, pois se *“Si prescribe al fiel que se aparte de lo profano, es para aproximarlo al mundo sagrado”*.<sup>43</sup> O descumprimento de preceitos religiosos e morais pode causar a separação do sagrado e provocar a irascibilidade divina.

*La violación de los interdictos religiosos es considerada a menudo como la desencadenante automática de desórdenes materiales, supuestamente padecidos por el culpable y considerados como el castigo de su acto. Pero, aunque se produzca realmente, ese castigo espontáneo e automático no es el único, sino siempre se le añade outro que supone una intervención humana. O se le supone, cuando no lo antecipa, una penalización deliberadamente impuesta por los hombres, o al menos hay reprobación y censura pública.*<sup>44</sup>

Este aspecto pode ser também observado nas reduções, pois em alguns momentos de crise moral ou religiosa, os missionários castigavam fisicamente os faltosos, e outras vezes, apelavam para a idéia de que haveria punição divina. Antes de entrarmos na análise da documentação jesuítica, no que se refere aos registros feitos sobre castigos divinos que se abateram sobre os

---

<sup>41</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 678. Imaginamos o impacto de uma narrativa dessas em meio a uma realidade marcada por ataques de paulistas nas reduções. Ligar a ação bandeirante à ação de Deus, com fins catequéticos, somente poderia causar confusão e desconforto. Pelo visto este foi um artifício muito utilizado pelos missionários.

<sup>42</sup> DURKHEIM, Emile. **Las formas elementares de la vida religiosa**. Madrid: Alianza Editorial, 1993. p. 480.

<sup>43</sup> Idem, p. 518.

<sup>44</sup> DURKHEIM, Emile. Op. cit., 1993, p. 481.

indígenas, consideramos oportuno chamar a atenção para duas imagens recorrentes na documentação, uma, a de um Deus benevolente, outra, a de um Deus castigador. A compreensão do processo de “construção” discursiva destas duas faces de Deus é fundamental para a análise que pretendemos fazer.

O Deus benevolente é aquele apresentado pela Teologia como o da pura graça<sup>45</sup>. Leonardo Boff, em seus estudos sobre a Teologia da Graça<sup>46</sup>, lança luzes sobre o significado da benevolência divina, que acreditamos facilitará a compreensão de sua assimilação e aplicação pelos missionários jesuítas.

*A graça quer dizer a presença de Deus no mundo e no homem. [...] Graça diz também abertura do homem para Deus. [...] é sempre o mais que acontece na gratuidade inesperada. [...] Graça é o nome para Deus mesmo como Ser que é sempre Comunhão, Êxodo de si mesmo, Amor para com, Simpatia para com outros diferentes dele. Isso não é uma qualidade de Deus. É a essência (divinitas) de Deus mesmo. Deus não tem graça. É graça.*<sup>47</sup>

Se Deus é graça, gratuidade pura, todas as pessoas se salvam? Essa pergunta favoreceu a elaboração de grandes análises sobre a doutrina da redenção. Na tentativa de solucioná-la, Leonardo Boff se vale das idéias de Bãñez, para quem a vontade salvífica universal (de Deus) se historiciza no mundo mediante a graça suficiente e a graça eficaz. Pela graça suficiente Deus capacita todos à salvação, lhes dá o querer. Pela graça eficaz, possibilita que o

<sup>45</sup> Quanto às incursões da História na Teologia e as possíveis aproximações entre Teologia e História, fazemos eco à preocupação de Michel De Certeau que nos chama a atenção para os riscos que elas implicam, pois o historiador tanto pode priorizar uma abordagem espiritualista, quanto ver o conhecimento teológico como superstição, não fazendo nem História nem Teologia (DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. (trad. Maria de Lourdes Menezes). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1992. p. 33). Na verdade, estamos buscando uma melhor compreensão da doutrina que fundamentava a ação missionária jesuítica, não descuidando de sua contextualização e das adaptações históricas a que esteve sujeita.

<sup>46</sup> Conforme referido no capítulo 2, na passagem da Idade Média para a Moderna, as discussões teológicas sobre a graça estavam em alta. É nesse momento que surgem os chamados “sistemas” que visavam melhor defini-la, uma vez que havia certa indefinição sobre o assunto, como bem salientou Martin Dreher. (DREHER, Martin N. **A crise e renovação da Igreja no período da Reforma**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1996. (Col. Hist. Da Igreja: Vol.3). p. 19). No século XVII, as discussões sobre a graça já estavam mais avançadas. Os estudos que nos valem referem-se ao nosso período de análise.

<sup>47</sup> BOFF, Leonardo. **A Graça libertadora no mundo**. Petrópolis, Rio: Vozes, 1977, 2 ed., p. 16.

querer se transforme no fazer. Assim, como explicar que alguns não se salvem? Bañez responde: Salvam-se os predestinados à felicidade de forma absoluta. Em função disto, recebem a graça suficiente e eficaz. Os demais não são predestinados à glória, vale dizer, Deus não impede que eles, por causa de suas vidas más, não logrem a salvação. Não são, no entanto, predestinados à perdição. Em sua presciência, Deus prevê sua recusa. Recebem tão-somente a graça suficiente que, entretanto, não chega a passar a ser graça eficaz, pois não recebem esta graça. Sendo Deus presente na ação humana, sempre é infalível em seu efeito salvador.<sup>48</sup>

Igualmente importante para a nossa análise são as categorias instrumentais apresentadas por Ludovico Molina, ao caracterizar o pensamento tomista sobre a graça:

*A graça suficiente oferecida por Deus a todos os homens se transforma em graça eficaz pela colaboração humana. A salvação é fruto do Dom e de uma conquista. Em sua presciência Deus prevê quem irá se abrir ao mistério de seu amor e quem a ele se negará. Aos que decidirem por Ele, predestina-os, após ter previsto seus méritos. Os outros - ainda na previsão de sua recusa culposa - exclui-os da glória, sem, porém, negar-lhes a graça que eles rejeitam.<sup>49</sup>*

A escola agostiniana, por sua vez, ao não partir de raciocínios metafísicos, como a tomista, dá duas opções de vida ao homem concreto, “aquela segundo a carne ou aquela segundo o Espírito”.<sup>50</sup> O homem vive esta tensão: egoísmo, fechamento – amor, abertura, comunhão. “A graça suficiente e eficaz atua e fortalece os dinamismos orientados para o espírito e a comunhão”.<sup>51</sup> A perdição é viver segundo a carne.

Apesar da negativa do homem em aceitar Deus, sua providência age ininterruptamente. A providência, enquanto ação divina sobre o mundo, tanto pode confundir-se com a ordem natural das coisas, ou *natura*, como pode ser uma intervenção direta e pontual de Deus, que não hesita em mudar o rumo

<sup>48</sup> Bañez Apud BOFF, Leonardo. Op. cit., 1977, p. 138-139.

<sup>49</sup> MOLINA Apud BOFF, Leonardo. Op. cit., 1977, p. 140.

<sup>50</sup> BOFF, Leonardo. Op. cit., 1977, p. 140.

<sup>51</sup> Idem ibidem.

das coisas quando esse rumo sofre perturbações<sup>52</sup>. Para o Cristianismo, por amor à humanidade, Deus teria mandado seu próprio Filho para redimi-la.

Entretanto, a grande diferença existente entre os fundamentos da teologia cristã e os da religiosidade indígena, é que, para os Guarani, o ser humano se iguala aos seus deuses, superando-se até. É impensável que Deus alguma vez fosse se fazer ser humano para os resgatar da culpa original.<sup>53</sup>

A documentação jesuítica que analisamos está repleta de exemplos em que Deus age, por amor, em favor da humanidade. Os missionários creditavam a Deus tudo o que acontecia de positivo na redução. O primeiro registro que destacamos consta da 14<sup>a</sup> Carta Ânua e apresenta um Deus que luta ao lado dos soldados das reduções contra os “infiéis”. Sua bondade, segundo o missionário-narrador, chega ao ponto de conservar a vida de praticamente todos os soldados cristãos<sup>54</sup>. Embora essa idéia de um Deus que toma posição na guerra ao lado de seus escolhidos não seja exclusividade da retórica narrativa jesuítica, na medida em que é referida em passagens na Bíblia, ela servirá de alento na luta contra os “inimigos da fé”, acenando para vitórias e recompensas sob a forma de bênçãos divinas.

Um outro aspecto a destacar é que na redução quem trabalha é o indígena, acompanhado dos religiosos, mas, quem provê o sustento, criando condições e garantindo a sobrevivência é o próprio Deus. Essa imagem de um Deus benevolente pode ser observada na concessão de uma boa colheita após longo período de miséria em Concepción, San Nicolás e San Xavier, conforme registro feito pelo Padre Romero, em carta remetida por ele ao Padre Provincial

---

<sup>52</sup> Sobre a ação de Deus na intervenção na natureza ver DUBOIS, Claude-Gilbert. **O imaginário da Renascença**. (Trad. Sérgio Bath) Brasília: Editora UnB, 1995. p. 125.

<sup>53</sup> Este é, segundo Viveiros de Castro, um dos pontos em que a doutrina cristã se choca com a religiosidade indígena, pois a doutrina da Trindade foi uma das quais os indígenas tiveram maior dificuldade em entender. Sobre o assunto ver VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986. p. 53.

<sup>54</sup> *DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637*. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 586.



Diego de Boroa: “y dentro de poco tubieron mucha comida que nro s.<sup>or</sup> les dió de cosecha”.<sup>55</sup>

O missionário jesuíta insiste que a mão de Deus paira sobre tudo e que nada acontece sem o seu consentimento, como se pode ver no seguinte excerto, retirado da Carta Ânua das Missões do Paraná e do Uruguai: “como les dezimos que no sucede nada acaso sin con particular consejo y providencia de Dios, si vienen a persuadirse que es assi y a tener algun temor de Dios”.<sup>56</sup>

Na documentação, essa ação de Deus ultrapassa os limites do imaginável. Um registro significativo deste aspecto é o que refere que após a morte dos Padres Roque González de Santa Cruz e de Alonso Rodríguez, Deus teria se utilizado de um cavalo para fazer chacota e atormentar os assassinos e para demonstrar o amparo aos justos, fato que teria ocorrido na Redução dos Santos Mártires (Caaró).

*Pues, despues de succumbir por muerte violenta los Padres Roque, y Alonso Rodríguez, fue éste caballo botín de nuestro cacique. Los de su casa notaron que cada vez que se hablaba de la muerte de Padre Roque, rompía este jumento en lágrimas y gemidos. Corró la voz de éste entre la gente, y vinieron en tropel los bárbaros para contemplar este espetáculo, repitiendo ellos adrede el nombre del Padre Roque. Lloraba cada vez el caballo, y ellos decían admirados: Roque oyoayè yarè rehè onengaray, Lo que significa: Mire, cuanto le duele la muerte del pobre Roque! Al ponerse uno la sotana del Padre por burla, subiendo a este caballo, comenzó a gemir y llorar más todavía. Enojaránse los bárbaros de que un caballo se atrevía a repretenderlos de lo hecho y lo mataron a flechazos y lo devoraron en un banquete.*<sup>57</sup>

<sup>55</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROA. In: **MCA III**. p. 56. Dadas as condições iniciais das reduções, os primeiros tempos eram críticos em termos de falta de alimentos. Esse problema era amainado com a ajuda que as reduções mais antigas davam às recém fundadas. Ao medo da falta de alimentos, somava-se o medo da fuga dos neófitos, pois, em tempos de miserabilidade eles fugiam para os montes em busca de alimentação. Lembramos o que já foi desenvolvido no capítulo 1 e que enfatiza que os primeiros missionários também provinham de uma realidade europeia marcada pela ameaça constante da fome.

<sup>56</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROA. In: **MCA III**. p. 79. Temor é aqui entendido como seguimento, sujeição à divindade, não estando associado ao medo.

<sup>57</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 684-685.

A documentação mostra a benevolência de Deus atingindo a todos, mesmo os feiticeiros, desde que tivessem intenção de abandonar o que era tido pelo jesuíta como condutas condenáveis ou pecados delas decorrentes:

*Deseaban ser bautizados, abjurando ellos públicamente su arte falsa y venenosa; confesando que eran farsantes y embaucadores, que se habían servido de artes diabolicas, pelo cual pidieron humildemente perdón y entregaron las herramientas de su mentiroso arte para que fueran quemadas. Acto seguido han sido bautizados. La misericordia de Dios es muy grande com estos pobres. [sem grifo no original]<sup>58</sup>*

Os jesuítas sabiam de antemão que seu trabalho de evangelização em terras desconhecidas podia lhes custar a vida. A busca consciente do martírio que muitos empreenderam é vista pelo Padre Provincial Diego de Boroa como obra da benevolência divina, como se observa no registro feito sobre a morte do padre Cristóbal de Mendoza: *“lleno de méritos ya, recibió de la bondad de Dios la mayor gracia, que se puede esperar en esta tierra, que es el martirio”*.<sup>59</sup> Essa busca do martírio para a salvação da alma expressa um sentimento tipicamente cruzadista, inspirado na luta dos cristãos contra os “infiéis”. Para o católico imbuído do ideal salvacionista, e não poderia ser diferente para o jesuíta, pois assim ele se concebe, o *“martírio era o caminho da perfeição e de purificação espiritual”*.<sup>60</sup>

Na Idade Média, a Graça era entendida como *‘perfectio’* concreta da natureza humana que conduz o homem ao encontro de uma meta final, Deus. Tudo convergia para Ele. No período de expansão europeia e de discussões acerca da Graça, tinha grande expressão a idéia de Duns Escoto (1265-1308), para quem *“toda a ordem da criação e sobretudo a ordem da Graça é*

<sup>58</sup> QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EM QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 346. Embora o trecho seja referente a uma residência do Paraná, é ilustrativa no sentido de ser uma prática jesuítica importante na evangelização levada a efeito na América.

<sup>59</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 573.

<sup>60</sup> RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 77.

*fundamentalmente contingente. Dependem pois em toda sua extensão duma 'aceitação'[...] pela vontade divina".*<sup>61</sup>

Feiner chama a atenção para que, em matéria da Graça, não se confunda predestinação com reprovação divina. O homem, segundo a doutrina católica, é predestinado à salvação, através de Jesus Cristo. A reprovação divina, quer dizer o castigo, acontece para punir o pecador. Porém, tudo depende da vontade humana de ser merecedora da eleição divina, isto é, da salvação pela fé e principalmente pelas obras.<sup>62</sup> Os jesuítas mantêm até certo ponto a tradição escotista, o que fica fartamente ilustrado na documentação.

Mas, se tudo é graça, como explicar a questão do mal e dos castigos divinos? Visto sob o enfoque da gratuidade divina, o problema do mal é de difícil solução, pois o homem vive também a "des-graça", quer dizer o desencontro, o fechamento, a recusa ao diálogo, o pecado. Porém, se Deus é totalmente graça, o que é o pecado, a "des-graça", qual a sua essência?

*Des-graça é absoluto absurdo [...] Não possui nenhuma racionalidade. Não há argumento lógico para a des-graça e para o pecado. Por isso não pode ser de forma nenhuma entendido. Só pode ser realizado. É um fato bruto. Impõe-se simplesmente como absurdo. E contudo existe, como fato e como experiência.*<sup>63</sup>

Tal discussão parece estar longe do final. Várias explicações sobre a origem do mal foram dadas ao longo dos tempos, porém, nenhuma conclusiva. Karl Kettergele resume a questão afirmando que *"não há nenhuma razão para que algo exista. Nada no mundo, nem o próprio mundo, é necessário[...]. Ele é*

---

<sup>61</sup> FEINER, Johannes & LOEHRER, Magnus. **MYSTERIUM SALUTIS**. Compêndio de dogmática histórico-salvífico (Documentos da Igreja, Vol IV/7). A Graça. Trad. Edmundo Binder, s.d. p. 83. Duns Escoto, também conhecido como Dr. Sutil, natural do Sul da Escócia, foi um filósofo e teólogo franciscano.

<sup>62</sup> FEINER, Johannes & LOEHRER, Magnus. Op. cit., s.d., p. 83-116.

<sup>63</sup> BOFF, Leonardo. Op. cit., 1977, p. 17.

*pura gratuidade*".<sup>64</sup> É por esse motivo que se creditou a origem do mal ao demônio. *"A perdição causada pelo diabo é o mal em figuras diversas"*.<sup>65</sup>

Sobre a origem do mal no mundo, a corrente do monismo defende que

*a única razão originária do mundo é também a origem responsável pelo mal. Deus quer o mal, pelo menos à medida que ele sirva a seus fins. Semelhante modelo [...] relativiza a diferença entre o bem e o mal. Além disso, obscurece a imagem de Deus: Deus se oculta por meio de um jogo dialético de máscaras num simultâneo sim e não. [sem grifo no original]*<sup>66</sup>

Ao analisarmos a prática jesuítica, observamos que nela estiveram presentes muitas das idéias do monismo, na medida em que a documentação nos apresenta lado a lado um Deus benevolente e um Deus castigador.

Em termos gerais, na Teologia, o mal é visto como uma chance dada por Deus para o reencontro do homem com o seu Criador. *"A teologia clássica oferece um elemento precioso para uma compreensão existencial e teológica do mal, na medida em que os males físicos e mesmo cósmicos, são vistos como uma escola de aprendizagem e de purificação"*.<sup>67</sup>

Há, entretanto, uma outra forma de se ver o mesmo problema. No Ocidente difundiu-se a crença na dualidade do mundo, na existência da luta entre o bem e o mal. Essa crença resulta de difícil entendimento, uma vez que *"existe um Deus responsável por tudo o que há de bom no mundo e um diabo responsável por todos os males"*.<sup>68</sup> No entanto, na documentação analisada, o próprio diabo parece trabalhar para Deus. Identificar, portanto, a presença de um Deus castigador na prática missionária jesuítica, não significa excluir a presença de um Deus benevolente. O mal que se abate de diferentes formas

<sup>64</sup> KETERGELE, Karl. *Diabo e demônios, exorcismos em perspectiva bíblica*. In: KASPER, Walter et alii. **Diabo, demônios, possessão**. (trad. Silvino Arnhold) São Paulo: Ed. Loyola, 1992. p. 115.

<sup>65</sup> Idem, p. 25.

<sup>66</sup> LEHMANN, Karl. *O diabo – um ser pessoal*. In: KASPER, Walter et alii. Op. cit., 1992, p. 90.

<sup>67</sup> MOSER, Antonio. **O pecado: do descrédito ao aprofundamento**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 54. Como fundamentação bíblica, ver Sb 12, 1-12.

<sup>68</sup> SCHIAVO, Luís & SILVA, Valmir da. **Jesus, milagreiro e exorcista**. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 49.

sobre as reduções, colocando à prova o projeto evangelizador foi percebido pelos missionários como advertência de Deus para que os indígenas abraçassem o catolicismo e abandonassem qualquer intenção de resistência.

A leitura feita pelos jesuítas das catástrofes e das desgraças que acometiam as reduções, de um modo geral, apontam para a irascibilidade divina. O final positivo destes fatos, indicados pela documentação analisada, dão a entender que a bondade de Deus, mesmo nesses momentos, não se distanciava dos homens, uma vez que sempre havia o reencontro com o Criador, senão nesta vida, na vida eterna.

O Cristianismo implantado nas reduções é uma religião marcada pela busca de renovação espiritual e moral característica do período. Impõe-se, por isso, o exemplo das primeiras comunidades cristãs tanto no que se refere à moralidade, quanto ao seguimento doutrinário. Os castigos corporais e divinos devem ser entendidos a partir desta preocupação, a de não deixar o indígena reduzido negar a Graça de Deus. Assim, tanto os castigos corporais, quanto os divinos, teriam sempre uma finalidade positiva. Deve-se considerar que *“para a Igreja, o sofrimento e a aniquilação (provisória) do corpo são menos temíveis do que o pecado e o inferno. O homem nada pode contra a morte, mas – com a ajuda de Deus – lhe é possível evitar as penas eternas”*.<sup>69</sup>

Mas, como o Guarani entendia e materializava a noção de mal? Numa tentativa de compreensão, nos valem da reflexão feita por Graciela Chamorro a esse respeito:

*Dois caminhos nos orientam quanto à concepção guarani do mal. Por um lado, parece que o pecado é a ignorância, o não-saber, o não-desenvolvimento ou a alienação daquilo que se é ou se está destinado a ser. Por outro lado, o pecado é explicado insistentemente como ira, cólera, em ambos os casos, é evidente a diferença entre a idéia cristã de pecado e a concepção do mal entre os Guarani contemporâneos. Decerto seria ingênuo querer explicar a questão do mal entre*

---

<sup>69</sup> DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente (1300 – 1800) – uma cidade sitiada**. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 36.

*os indígenas simplesmente através de alguns termos que denotam entre eles algo semelhante ao que o Cristianismo possui de pecado.*<sup>70</sup>

A preocupação do jesuíta em evangelizar o Guarani poderia ser chamada de prospectiva, por estar voltada para o futuro, para a salvação. Em razão disso, a cultura indígena ancestral seria valorizada na medida em que, neste aspecto, - a orientação para o futuro - permitia pontos de aproximação com a doutrina católica. Já, os pontos diferentes deveriam ser negados e, em seu lugar, implantada uma nova visão de mundo. Como já nos referimos no capítulo 3, houve grande empenho dos inicianos em suprimir várias práticas da cultura Guarani, haja visto que *“os jesuítas e sua concepção européia altamente demonizada fizeram com que a idéia do mal se tornasse insuportável. Para eles, a alteridade da cultura indígena era demoníaca”*.<sup>71</sup>

Nosso intento é, ao analisar o discurso jesuítico, detectar a percepção que os missionários tinham da ação divina e o grau de importância a ela atribuída para o êxito do projeto evangélico-civilizador. Nesse sentido, chamamos a atenção para a associação feita pelos missionários entre pecado e inferno.<sup>72</sup> Isto deve ser considerado ao nos depararmos com expressões recorrentes na documentação, tais como “castigo de Deus” e “que parece castigo”. Na verdade, na visão dos missionários, a ação de Deus tinha o objetivo de fazer o indígena mudar a conduta para que não recebesse o castigo eterno, sendo entendida muito mais como admoestação de um Deus amoroso do que vingança. Na citação a seguir fica bem evidente essa idéia: *“de los que parecen castigos a sacado tanto bien spûal p<sup>a</sup> sus almas”*.<sup>73</sup>

Entretanto, a documentação permite fazer também a leitura de que Deus também castiga a humanidade. Um dos castigos divinos que mais reincidem na

<sup>70</sup> CHAMORRO, Graciela. Op. cit., 1998, p. 139.

<sup>71</sup> SOUZA, Laura Mello e. **O diabo na Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia das Letras, 1993. p. 140.

<sup>72</sup> O Inferno é visto pela Igreja Católica como o *“estado de auto-exclusão definitiva da comunhão com Deus e com os bem -aventurados”*. (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Op. cit., 1993, p. 249).

<sup>73</sup> UNDÉCIMA CARTA, ESCRITA POR EL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, DESDE CÓRDOBA, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS DE 1618 Y 1619. In:

documentação é a morte, antecedida ou não de doença. O fato de um índio, na Redução de San Cristóbal, não querer ir à missa, confessar-se, foi razão considerada mais que suficiente para o redator da 14ª Carta Anua atribuir sua enfermidade e morte a um castigo divino:

*Hubo un jóven cristiano, que hizo poco caso de lo que le dijo el Padre, y solía faltar en la misa el día de Domingo, no queriendo tampoco confesarse, cayó gravemente enfermo, y sin embargo, persistió en su negativa. Perdió los sentidos, y todos lo tenían muerto. En este estado de desmayo se vió arrastado por un horrible demonio al tribunal del juez supremo, el cual le recibió muy airado, echándole en cara su dejadez en las cosas espirituales y su indocilidad para con el Padre Púsole por penitencia una larga y penosa enfermedad que acabaria por quitarle la vida. Volvió en sí, y clamó en alta voz por el Padre y al acudir este, confesose de sus pecados con gran arrepentimiento. Después explicó a todos... aguantó todavía largo tiempo sus trabajos, y enfermedades con gran resignación, hasta que acabó sus días.<sup>74</sup>*

Esta passagem apresenta dois elementos importantes que seguidamente aparecem na documentação analisada. O primeiro elemento a ser ressaltado é a insistência do missionário em que os reticentes participassem da vida religiosa da redução. *“Embora a participação na missa não possa ser enquadrada, em seu sentido estrito, como uma prática sacramental, ela deve ser percebida com o indicador da inserção dos fiéis nas práticas coletivas do catolicismo”*.<sup>75</sup> Assim, não ouvir o apelo do padre para que participassem da missa poderia ser motivo para a manifestação da ira divina, como foi registrado na carta da Redução de San Cosme e Damian ao Padre

---

**Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 212.

<sup>74</sup> *DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637.* In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 608. Também em Concepcion três pessoas que não quiseram ouvir missa morreram (*CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROÁ.* In: **MCA III.** p. 69. Chamamos a atenção para o fato de que em face dos castigos divinos que se abatem sobre os faltantes às festas ou às missas nas reduções, “as doenças e as mortes que sobrevêm são registradas pelos missionários como consequência natural das transgressões. Deve-se, no entanto, ressaltar que esta impossibilidade de coexistência, ao mesmo tempo, do sagrado com o profano é desconhecida nas sociedades indígenas; em razão do que ocorriam as transgressões que devem ser percebidas muito mais como decorrência natural do ‘modo de ser’ Guarani, do que como resultantes, exclusivamente, de uma resistência consciente aos princípios cristãos pregados pelos missionários”. (FLECK, Eliane C. D. **Sentir, adoecer e morrer – sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII.** Porto Alegre, 1999. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul- PUCRS. p. 295).

<sup>75</sup> FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Op. cit., 1999, p. 297.

Diego de Boroa: “No menor castigo de Dios alcanzó a varios otros, los cuales habían despreciado la voz del buen pastor”.<sup>76</sup> O segundo elemento que destacamos é o papel designado ao demônio. Ele conduz o pecador ao “juez supremo”. Aqui aparece o demônio como instrumento da ação de Deus. Vale lembrar que após as experiências trágicas de “contato com a divindade”, ocorriam quase sempre mudanças de conduta, o que vem confirmar a idéia de que os castigos divinos são descritos com um fim positivo. Salvo raras exceções, essa é a regra que podemos inferir.

Muito referida na documentação é a ação de Deus contra os feiticeiros. Porém, os castigos divinos atingem exclusivamente aqueles que os procuravam pela sua ação. Esta observação feita pelo Padre Pedro de Oñate na 9ª Carta Ânua, relativa à Redução de Itapua, deixa isso claro:

*otra india quando el año pasado estaba en la reduccion de Itapua que enfermado un hijo suyo le llevo a estos hechiceros de Yaguapoha (que deben de ser famosos) y en llegando opoco despues nosolo su hijo pero ella murio tambien paraque recibisse presto lapaga de la devocion y confianza que tuvo con el demonio.*<sup>77</sup>

A procura pelos feiticeiros nos momentos de crise, principalmente em situações de doença, é geralmente atribuída às mulheres, em especial às velhas. O missionário, no trecho a seguir, assim o demonstra:

*La infeliz suerte del segundo esta au mas clara porque vna mala vieja amando demasiadamente aun su hijo enfermo o por mejor decir aborreciendole le hiço llevar en secreto en vna amaca a Yagu(a)pohã que es vn pueblo de infieles que esta junto al parana para que com unos famosos hechizeros, que alli hay le sanassen pero nro señor que tiene en us manos la muerte y la vida no quiço que la tuviesse el que contanta infidelidad la vusco de mano vnos hechizeros infieles yendo a consultar a Belsebut Dios de acaron, como que no vviessse Dios en israel y asi las primeras nuevas que le vinieron a la infeliz madre fueron no que su desventurado hijo morira sino que ya era muerto pagando com eterna muerte y tormento la vida que deseo por tan malos medios como*

<sup>76</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 652.

<sup>77</sup> NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 91.



*hacerse chupar de los ministros del demonio , que es el modo que tienen de curar sahumandolos juntamente. [sem grifo no original]*<sup>78</sup>

Este trecho traz alguns elementos significantes para a discussão, quais sejam: para o redator, a vida humana está nas mãos de Deus, a quem os indígenas devem confiar inclusive a cura das enfermidades. A confiança nos feiticeiros é punida com a morte da criança, embora seja sua mãe a culpada; o discurso do missionário faz alusão à história de Israel, confundindo tempos e espaços diferentes, comparando a infidelidade dos israelitas com o costume ancestral indígena de buscar nos feiticeiros a cura de enfermidades; um terceiro elemento que aparece na narrativa é a desqualificação da prática de cura dos Guarani, o ato de chupar os ferimentos, considerado um “malo medio” pelo jesuíta, já que semelhante ação era, na visão do missionário, inspirada pelo próprio demônio.

Também punidos por Deus com a morte foram alguns neófitos que voltaram à superstição, pois, para fazerem boa viagem, oferecerem dons a uma pedra, conforme registro feito sobre a Redução de Candelaria del Uruguay.<sup>79</sup>

Os exemplos acima arrolados revelam a presença de uma percepção de mundo maniqueísta característica do imaginário europeu da época da colonização da América. A luta entre as forças do bem e as forças do mal pelo domínio do universo, personificados por Deus e pelo diabo, fazem do ser humano um mero joguete. Exemplifique-se esta idéia com um fato acontecido em Sto Tomás Apóstol. Estando um menino doente, e não tendo aceito a intervenção de feiticeiros, ao dormir, estes infiltraram-se em seu dormitório e praticaram “sus encantaciones”. Tendo acordado pior de saúde e sabendo por seu irmão da presença deles, começou a exclamar: “*Vosotros infelices, vosotros habeis cometido este crimen de causarme la muerte. Por vuestra*

<sup>78</sup> Idem, p. 90 –91. Note-se a imagem de Deus apresentada por essa narrativa. Deus é apresentado como o Todo-Poderoso que detém em suas mãos o destino humano.

<sup>79</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia).

*culpa tengo que perecer. Ya vereis que semejante barbaridad no quedará sin castigo*".<sup>80</sup> O padre ouviu-o em confissão e ele, persuadido, morreu. A descrição feita pelo missionário revela a entrega total do indígena à vontade de Deus, como sinal de conversão profunda. Podemos então perguntar, na batalha entre Deus e o diabo, quem padece é o homem? O que quis o missionário provar? Que nada passa despercebido ao olhar da divindade? Que todas as ações más são castigadas? Que a justiça divina sempre age e está sempre alerta para castigar?

Num mundo percebido desta maneira, fazem eco as idéias de Acosta, que pensava que os indígenas deviam ser julgados segundo a sua natureza<sup>81</sup>. Como afirmar, por exemplo, que os Guarani eram passíveis de serem castigados por não aceitarem a evangelização, se ao mesmo tempo culpava-se o demônio, afirmando-se que enganava e corrompia as relações sociais e religiosas da redução? Nisso, o discurso jesuítico parece não ter se dado conta de sua incoerência formal, pois assim sendo, os próprios feiticeiros deveriam ser inocentados, por se caracterizarem como meros instrumentos nas mãos do demônio, já que a maioria das passagens refere-se a eles como pessoas enganadas pela astúcia demoníaca. Como teria sido explicado ao indígena, a partir dessa discussão, a ação punitiva de Deus sobre os humanos, se sua contenda é com o demônio? Ou ainda que, apesar de todos os infortúnios acontecidos nas reduções, Deus era essencialmente bom? Estas são questões relativas ao processo da conversão que permanecem sem resposta, pois a documentação não se detém nisso. Nos fazem, no entanto, refletir sobre os limites de sua fundamentação, sobre seus condicionantes e sobre o grau de profundidade com que se deu.

A justiça divina, segundo registro extraído da 14<sup>a</sup> Ânua, agia em dois sentidos: castigando a quem continuava a acreditar nos rituais de cura dos feiticeiros e curando aqueles que procuravam a ajuda dos missionários:

---

Buenos Aires, 1924, p. 693.

<sup>80</sup> Idem, p. 669.

<sup>81</sup> CERVANTES, Fernando. **El diablo en el nuevo mundo**. Barcelona: Herder, 1996. p. 37.

*No faltaron prodigios, com los cuales Dios quería confirmar a estas tiernas plantas en la fe. Así, muchos que no querían deshacerse de las supersticiones de los hechiceros, perecieron de muerte repentina, mientras que otros muchos sólo por recibir los santos sacramentos, sanaron de sus enfermedades.*<sup>82</sup>

Fatos como estes foram referidos na documentação sob a denominação de prodígio e milagre operados por Deus para confirmar na fé os neófitos Guarani. Embora não fique explícito, estes “sucessos extraordinários” foram utilizados não somente como relato edificante aos demais inacianos, mas também explorados como fato na redução<sup>83</sup>, na medida em que os indígenas buscavam os sacramentos e o cumprimento ritualístico. O discurso dos padres transformou inclusive os feiticeiros, seus inimigos declarados, em instrumentos de edificação, pois a ação destes possibilitava uma aprendizagem edificante pelos indígenas. No entanto, a idéia que prevalece na documentação é a de que os feiticeiros são ministros do diabo. Na realidade, a demonização da América legitimava a presença européia, isto porque

*cuanto más se consideraba a los indígenas bajo el poder de Satanás, mayor era la urgencia de la presencia europea. No es accidental que la mayoría de los sermones, tanto seculares como eclesiásticos, que los españoles predicaron a los indios americanos en aquellos primeros años procuraran una síntesis de la doctrina cristiana cuyo tema central era la liberación del pecado y del poder del demonio; mientras que ellos se consideraban a sí mismos como portadores del mensaje evangélico, enviados a fin de iluminar a los que habitan en tinieblas y sombras de muerte.*<sup>84</sup>

O discurso demonizador do missionário é direcionado, na maioria dos casos, às pessoas que não queriam aceitar a evangelização. O demônio aparece repetidas vezes sob o qualificativo de enganador, pois faz as pessoas se posicionarem contrariamente ao Cristianismo, como é possível perceber

---

Este “julgar conforme a natureza”, na verdade, de certa forma inocenta o indígena.

<sup>82</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 608.

<sup>83</sup> Na verdade, os jesuítas exploraram os fatos acontecidos nas reduções fazendo deles uma leitura a partir de seus objetivos. Tais fatos foram utilizados com o fim de edificação para os demais jesuítas e como momentos fortes da intervenção divina junto aos indígenas. O discurso sobre o fato é, então, duplamente significado.

<sup>84</sup> CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 22. Cervantes, em seu estudo sobre a demonização da América, chega à conclusão de que ela justificava pela via religiosa a colonização.

neste registro referente à Missão de Arauco encaminhado ao Padre Provincial Diego de Torres, na 2ª Carta Anua:

*estando otro dia el p.º aranda y yo en quiete despues de comer, nos vino auisar un soldado como estaba alli cerca en un maladar una india infiel muriendose al momento fuimos a donde estaba, hallamos la agonizando, hiçomos la lleuar a una casa ye el p.º aranda la començo a catequizar y enseñar las cosas de nrã s.ª fe pero ella obstinada decia que no queria ser xpãna, entendimos que el demonio la tenia engañada dixele un euangelio y depus el p.º aranda le voluio a hablar de nro s.ºr y ella con grande afecto dixo que queria ser xpãna y que todo lo que el demonio la teniaengañada y asi con grande consuelo suyo, y nrõ se baptizo y dentro de dos horas dio el alma als.ºr.<sup>85</sup>*

Na visão dos jesuítas, o demônio atrapalhava a evangelização por reear as implicações que a implantação das missões trazia em termos de demarcação dos domínios espirituais:

*el grãde esfuerco q el demonio haze pª estoruar estamision del Parana, pues no contento con auer el añopasado, leuãntado deentrelos mesmos yndios tantos aluorotos, agora de nueuopor todas uias Vaponiendo nuevos ympedimetos manifesta señal de grã fruto y pruecho que teme se ha decoger de esta mision confio en ladiuina bondad.<sup>86</sup>*

Ao longo das Cartas Ânua observamos situações em que o demônio quer prejudicar o trabalho dos missionários, enganando os indígenas, como aquela em que companheiros de viagem esquecem de avisar ao Padre que um deles fora picado por cobra para que morresse sem confissão<sup>87</sup>, ou quando não querem se casar, porque isto implicava no abandono da poligamia<sup>88</sup>, ou

<sup>85</sup> SEGUNDA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, 1610. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 58-59. Embora Arauco não faça parte de nossa área de interesse, serve como exemplo da crença de que o demônio estorvava a missão em toda a América.

<sup>86</sup> TERCERA CARTA [DE P. DIEGO DE TORRES] EN QUE SE RELACIONA O ACONTECIDO EM 1610 DE LA PROVINCIA DE PARAGUAY, CHILOE Y TUCUMÁN. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 162.

<sup>87</sup> QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EM QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 348.

<sup>88</sup> Idem, p. 352.

quando alguém quer desistir da vida em redução e voltar ao mato<sup>89</sup>, ou quando as pessoas fogem da unção dos enfermos por medo que este sacramento causasse a morte<sup>90</sup>, ou ainda através dos espanhóis e paulistas que querem, através da força, que os indígenas lhes prestem serviço pessoal ou escravo<sup>91</sup>. Na verdade,

*a vedete da demonologia americana é o diabo: é ele que torna a natureza selvagem e indomável, é ele que confere os atributos da estranheza e da indecifrabildade dos hábitos cotidianos dos ameríndios, é ele sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a extirpação pela força.*<sup>92</sup>

Havia uma crença comum entre os missionários de que a sua presença e atuação punha freio à atuação do demônio que insistia em levar almas ao inferno. Como exemplo veja-se, a 4ª Ânuia, na qual o padre Antonio Ruiz, escrevendo do Paraná ao Padre Diego de Torres, diz: *“si pudiera hazerme muchos sacerdotes a cada poblaciõ [...] paraponer freno al demonio en lleuar alma al ymfierno, procurãdo ayudar a tantas como alli perecem por falta de sacerdote”*.<sup>93</sup>

Assim posto, a cada nova fundação de uma redução, Deus triunfava sobre o demônio, como se pode ver no relato sobre a fundação de S. Nicolas del Piratini: *“Dia de la invención de la santa Cruz del año de 26. Triunfo del*

<sup>89</sup> DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIONAN LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 144.

<sup>90</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROA. In: **MCA III**, p. 75.

<sup>91</sup> ANUAS DE LA PROVINCIA DE PARAGUAY, SANTIAGO DEL CHILE, FEBRERO DE 1613. In: PASTELLS, R. p. Op. cit. p. 147 e 154.

<sup>92</sup> SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização (séculos XVI-XVIII)**. São Paulo: Cia das Letras, 1993. p. 29.

<sup>93</sup> CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 180. De fato, era idéia corrente que os sacerdotes possuíam as chaves do céu e, além do esforço individual, a salvação das pessoas dependia em muito da presença dos sacerdotes para encaminhar os desviados. A documentação analisada permite inferir que o missionário de fato acreditava na presença maléfica do demônio. Ele, ao mesmo tempo em que usa um discurso amedrontador, põe-se acima do medo. Conforme foi desenvolvido no capítulo 1, a Igreja possuía extrema confiança de que somente ela tinha o poder de barrar o demônio e seus atos.

*demonio en aquellas tierras*<sup>94</sup>, como se o espaço americano fosse sendo sacralizado com a presença dos missionários, numa autêntica guerra de posições, em que Deus ia aos poucos conquistando o território do demônio.

Apesar de todo o eficiente discurso demonizador presente na documentação analisada, a imagem que os indígenas faziam do demônio pode ser classificada em duas ordens. A primeira, em que os indígenas apresentam uma percepção positiva e constroem uma imagem benevolente dele e, a segunda, na qual o indígena, por ter introjetado o discurso dos padres, o percebe negativamente, creditando os infortúnios à presença do Maligno. Para entendermos melhor estas percepções, é importante referir aos estudos feitos por Cervantes, que, ao analisar a demonização do cotidiano americano, aponta para a idéia que os indígenas faziam do demônio apresentado pelos missionários.

*Si bien los clérigos suponían que los indios abandonarían los sacrificios con solo decirles que eran obra del demonio, en la práctica los indios tendían a ver el demonio mas como amigo ( que ajuda ao índio) que como enemigo y la causa de ello era precisamente su asociación con los sacrificios. El problema no era tanto el estar de acuerdo con la suposición europea de que los sacrificios eran obra del demonio, sino la incapacidad de entender los motivos por los cuales estos debían prohibirse.*<sup>95</sup>

Observamos que a segunda ordem das imagens construídas sobre o demônio cristão é aquela que está presente na documentação, apresentada pelo missionário com finalidades nitidamente edificantes. Nela, o indígena passa a ver o mundo sob o olhar cristão, encontrando a presença demoníaca nas constantes referências à tentação e ao pecado. A radicalização dessa expressão acontece quando os índios, ao serem demonizados, passam também a demonizar os padres, pois foram eles que, em sua visão, lhes trouxeram o Mal, como pode ser visto na fala registrada de um cacique que se

<sup>94</sup> *DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627.* In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 365.

<sup>95</sup> CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 84-85. Salientamos que Cervantes não trabalha com os Guarani, servindo aqui bem mais como exemplo do que como regra geral.

refere ao padre como “*sacerdote del diablo*”<sup>96</sup>, por ensinar coisas do diabo, quer dizer, o sofrimento, a mortificação, o abandono dos prazeres carnis. Para o padre que ouvira semelhante xingamento, os indígenas não só queriam ofendê-lo, mas criar confusão de entendimento, haja visto estarem sob o comando do próprio demônio.

Decorridas quase duas décadas de trabalho missionário em muitas reduções, a internalização deste discurso demonizador chegou ao ponto dos padres registrarem, em 1627, um pedido explícito por parte de um indígena de que se falasse menos do demônio na redução de Concepción. Conta o relato que um índio doente teve a visão de um santo que lhe disse: *“No morrerás desta enfermedad. Después de cobrada la salud, dirás a sus compañeros, que es estrecho el camino al cielo. Aconsejales que frecuenten la iglesia y que no hablen sino de cosas buenas. No hablen todos estos[tanto] del demonio y de sus servidores”*.<sup>97</sup>

Esse registro indica que não é somente o padre que utiliza um discurso demonizador, mas também os indígenas. Isso é sinal de que os Guarani se apossaram de um discurso inicialmente da Igreja Católica e que a crença no demônio popularizou-se. Acreditamos ainda que pode indicar uma certa saturação do tema, porque havia uma ênfase excessiva no tema, além da internalização da imagem do demônio pregada pelos missionários.

Além da morte, os missionários também exploraram, conforme registros em suas correspondências anuais, as doenças como punição divina pelo pecado da mancebia. Este exemplo apresenta um homem que é punido por Deus com peste por viver amancebado e não dar ouvidos ao missionário para que abandonasse tal prática:

<sup>96</sup> QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EM QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 326.

<sup>97</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 699.

*Persuadido muchas vezes [...] a un ombre q con grande escandalo uiuia / amancebado q se boluiesse a Dios e hiciese penitencia antes que sentiesse su mano (tan) pessada. No hicieron mella en su enpedernido coraçon ni las amonestaciones ni las amenazas de P.º como ni tampoco los que le hizo la Divina Justicia, hiriendo de peste a case todos los de su casa.<sup>98</sup>*

No presente relato, chamamos a atenção para as referidas admoestações feitas pelo missionário ao indígena. Uma vez que não surtiram efeito, o religioso recorre à ameaças. O castigo divino é posto pelo missionário como um último recurso para que o indígena mudasse de conduta e aceitasse o modelo familiar patriarcal monogâmico trazido pelos europeus à América, como já visto no capítulo 3. As pregações do jesuíta ameaçavam com castigos divinos os indígenas que não abandonassem a poligamia. O impacto destas mensagens era reforçado quando aos polígamos acontecia alguma desgraça. A utilização de tais fatos para admoestar os Guarani parece ter sido uma constante na vida reducional. Na visão do missionário, os castigos temporais tinham o objetivo de livrar os indígenas do castigo eterno, tanto é que, na Redução de Santo Tomás Apóstol, um cacique e sua esposa, após serem castigados judicialmente e acometidos de uma doença, receberam outro castigo divino, desta vez a morte, já que não haviam se emendado:

*Un cacique, siendo todavía catecúmeno, [ y cumpliendo com las condiciones para poder ser bautizado], había escogido, entre sus mujeres ilegítimas, la de mayor edad, para casarse com ella, despechando a la más joven. Pero no se quedó constante en su buen propósito, y tres años despues, se juntó outra vez com la menor, alegando como pretexto, que se había casado com la de más edad, /hasta que creciera más la joven. Protestó el padre misionero, como era su deber; pero aquel abandonó su casa y se escapó com la menor para vivir entre los infieles. No sacaron nada com él, los que habían sido enviados para devolverlo a su casa. Hubieran irrevocablemente quedado perdidos, sino Dios en su misericordia los hubiera llenado com terror pánico, por el cual no se tenían por seguros en ninguna parte. Al fin penaban poder esconderse com más seguridad, apartándose los dos entre sí, y Dios dirigió de tal modo sus pasos, que se perdieron de vista mutualmente. El Padre misionero no había todavía perdido toda esperanza de poder reducir al hijo pródigo, y enviaba mensajero tras mensajero para buscarlos, logrando al fin recuperar a los dos. No mucho tiempo después se contagiaron ambos de viruela, quedando el corpo de la muchacha como podrido. Llevaron a los dos en sus hamacas a casa, para singular ejemplo de castigo de Dios. Al gran cuidado de Padre se*

<sup>98</sup> DÉCIMA TERCERA CARTA [DEL PROVINCIAL FRANCISCO VÁZQUEZ TRUJILLO] EN DONDE SE RELATA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS DE 1628-1631. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 399.



*debió que los dos sanaron de cuerpo, pero no del alma, pues se escaparon la segunda y tercera vez, y fueron alcanzados otras tantas y castigados judicialmente. Pero castigólos también Dios, nuestro Señor, murriendo la muchacha de parto, y el hombre herido por una bala, pero ambos felizmente bien dispuestos.*<sup>99</sup>

Note-se, nesse trecho, o desfecho dado pelo missionário ao caso. Mesmo que tenha havido a morte trágica do casal, ambos acabaram suas vidas “felizmente bien dispuestos”; foram salvos, pois o castigo lhes apagou a culpa.

O missionário quis mostrar que, na luta entre a bondade divina e a obstinação do homem, Deus sempre vence, mesmo que apenas ao final da vida das pessoas. Afinal, não adianta fugir dos desígnios divinos. Essa é a lição que o missionário extrai também de um outro caso em que um velho se recusava a deixar a poligamia e que, na iminência da morte, arrependeu-se e foi batizado.<sup>100</sup> Essa é igualmente a idéia presente em um outro caso em que um velho polígamo, em S. Thome, é atacado por uma vaca, sendo que o padre atribui o fato à interferência divina: “*No dejaron los P.<sup>es</sup> perder tan buena ocasion preguntando com granzelo los secretos juicios de dios y como castiga aun en esta vida a los malos y rebeldes, com que los que lo eran se na enmendado y dejado su mala vida*”.<sup>101</sup>

Muito já se falou sobre as dificuldades encontradas pelos missionários no combate à poligamia dos líderes guarani. Além dessa resistência, chamamos a atenção para outro aspecto, a exigência de alguns requisitos para a administração do sacramento do matrimônio. Vários jesuítas se orientaram pela Bula de Paulo III de 1537, que obrigava os indígenas a se casarem com a primeira mulher, ao invés de recorrerem ao breve *Romani Pontificis* de Pio V,

<sup>99</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 672-673.

<sup>100</sup> Idem, p. 678-679.

<sup>101</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROÁ. In: **MCA III**. p. 78.

de 1571, que permitia ao indígena casar-se com a mulher que se batizasse como ele.<sup>102</sup>

Na documentação que analisamos é empregado o termo “amancebamento” para designar a poligamia indígena. Quanto à visão dos missionários em relação a esta prática indígena, Meliá observa que *“hay que notar que los misioneros no conseguían pensar la poligamia sino como libertinaje sexual y desenfreno”*.<sup>103</sup> Por não enquadrar-se nos padrões da civilização ocidental, muito menos nos princípios morais defendidos pela Igreja Católica, esta devia ser punida com severidade, como foi registrado em carta escrita das reduções do Paraná pelo padre Diego de Boroa para o Provincial, padre Pedro de Oñate:

*El desorden de casarse las muchachas christianas antes de tener edad, que eran verdaderos amancebamientos tuvo mas facil remedio porquecõ algunos castigos que se hicieron, entiendo escarmentaron otras com el sexo y edad es tan timido, y para que no vbiesse peligro las sacamos delas casas de sus desposados.*<sup>104</sup>

Um das estratégias adotadas pelos administradores e pelos missionários para evitar esse tipo de situação, na qual se expressa a sexualidade aflorada do guarani, foi o estabelecimento de casamentos em idade precoce, 17 anos para o varão e 15 anos para as mulheres.<sup>105</sup> Preservou-se, contudo, algumas práticas do casamento pré-hispânico, como o costume das mães buscarem a parilha para seus filhos e filhas, com aprovação final do missionário.

<sup>102</sup> MARTINI, Mónica P. *Los Guaranies y los sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 - 1567)*. **Teologia**. Buenos Aires, T. XXIV, n. 50, 1987. p. 198.

<sup>103</sup> MELIÁ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**. Ensaíos de Etnologia. Asunción, Paraguay: CEADUC, 1986. p. 112.

<sup>104</sup> **NOVENA CUARTA CARTA ÁNUA EN DONDE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617**. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 85. No capítulo 4 esse assunto será retomado, na discussão sobre os castigos corporais.

<sup>105</sup> Sobre o tema ver **NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616**. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 88. O tema das uniões matrimoniais indígenas já foi tratado no capítulo 3. Quando os costumes ancestrais guaranis quanto à matéria não eram abandonados, os missionários apelavam para os castigos físicos e/ou castigos divinos para lograrem modificações destas práticas.

Embora muitos caciques tivessem adotado a monogamia, nas reduções, alguns possuíam mulheres escondidas nos montes, o que muito dificilmente era descoberto pelo missionário. Mesmo assim havia insistência para que o casamento fosse monogâmico. A documentação refere seguidas vezes a expressão “casar conforme manda Deus” para designar o casamento cristão.<sup>106</sup>

Além das referências aos castigos individuais, a documentação apresenta também castigos coletivos, como as pestes. Para uma melhor compreensão da utilização das pestes pelos missionários com o fim de efetivar a evangelização, é importante lembrar que em termos religiosos, “a doença é vista como consequência do que o próprio indivíduo ou o próprio grupo provocou. [...] O indivíduo é punido por uma negligência ou por um excesso, mas sempre por um mau comportamento – com relação a prescrições religiosas [...] ou seja, por uma falta com relação à ordem social”.<sup>107</sup>

As epidemias que acometiam as reduções foram vistas pelos jesuítas não exclusivamente como momentos de punição divina, mas também como momentos propícios para as conversões.<sup>108</sup> A fragilidade corporal, somada ao discurso atemorizante, tinha bons resultados reconhecidos pelos missionários:

*A cudiales aestos yndios denrã Redu ([c]) (s) sion, en Vntpõ demucha nesidad el dicho P.º Roque Gonzales les dio una Peste de Virhuelas, q les apreto mucho, aunq el s fue seruido q no muriesen sinopocos, y bs mas criaturas, auiendo receuido todos chicos, y grandes el agua del Sº Bautismo, duro este trauajo como obra de tres mesasal qual se añadio otro del hambre y no fue Pequeño cõsuelo deestos Pobres tener elsocorro de los padres en estas afligiones q se las aiudirõ a llenar con fruto.* [sem grifo no original]<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Veja-se, como exemplo, CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BORO. In: MCA III. p. 77.

<sup>107</sup> LAPLATINE, François. **Antropologia da doença**. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 228-229.

<sup>108</sup> Salientamos que os padres não desconheciam as causas reais das doenças, mas optaram pela explicação como sendo de castigos divinos pelos frutos positivos em termos de conversões que isso possibilitava.

<sup>109</sup> CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In:

Da mesma opinião é o Padre Romero, ao afirmar que *“estas mismas calamidades y trabajos parece les arranja mas en la fee e les abren los ojos para que conoscan mas y mas a su criador acudiendo a el por remedio en todos ellos.”*<sup>110</sup>

Ao longo do período em estudo, esse tipo de mentalidade parece ter permanecido intacta. Tanto é que na 14<sup>a</sup> Carta Ânua (1635-1637) há alusão à mesma idéia. Em Jesús María, mil e quinhentas pessoas morreram de sarampo, *“Pero la desgracia resultó en gran provecho de las almas”*<sup>111</sup>, como registrado pelo Padre Diego de Boroa. Nessa epidemia, segundo ele, os religiosos trabalharam dia e noite na administração de sacramentos, o que garantiu a salvação de todos que os receberam.

Se as epidemias são fruto da cólera divina, se fazem necessários alguns ritos para abrandar a ira do Deus castigador, como os que aconteceram em São Nicolau. Veja o recurso de “teatralização” mencionado pelo registro:

*Aquí no hizo menos estragos la peste, que en otras partes. Al oír los indios de los Padres, que semejantes epidemias son instrumentos de la divina justicia, se fueron a ellos rogándolos que organizaran solemnes rogativas para aplacar la ira de Dios. Hízoles la voluntad y se determinó la fecha para ello. El día indicado acudió una enorme multitud de gente. Al salir en procesión, llevaba una parte velas encendidas y más de cuatrocientos hombres llevaban a hombros grandes cruces y a una [cruz] de colosal tamaño arrastraban varias personas juntas, para que se levantara en una altura cerca del pueblo. La banda de músicos entonó la triste melodía del Salmo Miserere, a cuyo sonido azotaba buen número de hombres sus espaldas, tanto que se manchaba la calle con sangre. Invocaban las mujeres y niños / con voz lamentable la misericordia de Dios, contestándose mutuamente por coros. Al entrar la procesión otra vez al templo de despidió a las mujeres y niños, y siguió adentro una flagelación más cruel que la anterior, hasta que el padre dió la señal de su terminación. [sem grifo no original]*<sup>112</sup>

**Documentos para la Historia de la Argentina.** Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 162-163.

<sup>110</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROA. In: **MCA III.** p. 43.

<sup>111</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 593.

<sup>112</sup> Idem, p.702-703.

Mesmo salientando o envolvimento e a piedade com que os indígenas participaram da procissão, o padre é enfático ao terminar esta carta afirmando que *“no aflojó nada en sua violência la pestilencia, pero se conoció claramente durante ella que había sido enviada de la mano de Dios, pues, todos se esmeraron en prepararse a bien morir”*.<sup>113</sup>

O emprego de procissões para obter a graça divina durante as pestes parece ter existido em todo o mundo católico e não somente nas reduções jesuíticas, como atesta Keith Thomas, referindo-se às práticas que aconteciam na Inglaterra nos séculos XVI e XVII. O autor mostra que *“as comunidades faziam súplicas coletivas, mais caracteristicamente em grandes procissões organizadas pela Igreja. [...] tais procissões eram comuns em relação à peste, más colheitas e mau tempo, na crença confiante de que poderiam levar Deus a mostrar sua misericórdia, desviando o curso da natureza em resposta à contrição da comunidade”*.<sup>114</sup>

Os jesuítas embora acreditassem na possibilidade de as epidemias serem causadas pela contaminação dos ares<sup>115</sup>, o que fica evidenciado neste registro feito em Caaró no ano de 1635: *“los aires del mar causaron una epidemia tan atroz, que podía uno dudar si tenía causas naturales o si era producida por el mismo demonio”*<sup>116</sup>, não perdem a oportunidade de creditá-la ao demônio. Entretanto, essa explicação lança uma outra questão: se uma causa possível é a ação demoníaca, como explicar que esta tenha levado a desdobramentos positivos? Para resolver essa questão, remetemos à

<sup>113</sup> Idem, p. 703.

<sup>114</sup> THOMAS, KEITH. **Religião e o declínio da magia. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII**. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 46-47.

<sup>115</sup> Os motivos das pestes entre os Guarani tem a ver com a alta concentração de pessoas decorrente do estabelecimento do sistema das reduções, com as condições de vida, com a falta de defesa orgânica às doenças trazidas pelos europeu. (HAUBERT, Maxime. *Indios y jesuítas en el Paraguay*. **Suplemento Antropológico**, v. XXII, n. 1, Asunción, Universidad Católica, 1987. p. 254. Os indígenas já possuíam visão mágica da doença, o que fez com que aceitassem com maior facilidade o discurso jesuítico sobre ela e sobre os castigos divinos.

<sup>116</sup> *DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637*. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 681). Na expressão “aires del mar” existe toda uma carga de sentido negativo. Considerando-se o que foi desenvolvido no capítulo 1, desde a antigüidade, o mar era tido como uma das moradas do demônio.

discussão que fizemos no capítulo 1 sobre o papel do demônio. No pensamento cristão, ele está completamente subordinado à vontade divina, porém tem forças suficientes para atrapalhar a salvação humana.<sup>117</sup>

Os resultados positivos obtidos em tempos de epidemias, exaustivamente relatados na documentação jesuítica do século XVII, refletem o que muitos teólogos pregam ainda na atualidade, pois segundo eles, “*o homem doente é um presente de Deus para nós, uma graça imediata. Assim deve ser aceito. É uma graça de Deus para nós, sobretudo porque nos fornece a possibilidade de realizar aquela abertura de coração que se chama misericórdia*”.<sup>118</sup> São os momentos de maior sofrimento humano que possibilitam aos missionários exercerem toda a sua caridade, segundo relato do Padre Diego de Boroa ao Padre Pedro de Oñate, de San Ignacio del Paraná, o que leva ainda a mais efeitos positivos:

*ha auido muchos enfermos este año a los quales se les a ayudado con el cuydado possible por pedirlo así sumucha necesidad y la charidad en lo que ha resplandecido mucho la del Padre Juan de Salas haciendoles llevar vn pedacito de tasajo o un poco desal comiendo nosotros harto tiempo sin ella en casa porquenoles faltasse a los pobres por que nose hallaua esteaño y dandoles de comer con nrãs manos, conque cobram amor a los padres/ y estima de nrã santa fe y así viniendo vn indio infiel de otro pueblo a este visitarsus parientes vio aun padre que estaba con mucha charidad ayudando aun enfermo y dixo entresi buenos padres son estos que con tanto amor ayudan a los enfermos y se determino de venirse aquí areducir y ser xpiaño.*<sup>119</sup>

<sup>117</sup> CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 35. Os missionários jesuítas estavam convencidos que sua ação punha freio no demônio. Embora o demônio fosse tido com condições de atrapalhar a missão, a ação missionária era tida como eficaz contra a ação demoníaca. Mesmo que o demônio se manifestasse através de desgraças, o final era sempre positivo, pois tinha a pronta ação da divindade, através de seus ministros, os missionários, constituindo-se também, em última instância, numa obra divina.

<sup>118</sup> BOROS, L. **Existência redimida**. São Paulo: Loyola, 1974. p. 53.

<sup>119</sup> NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 88. É sabido que o Direito Canônico proibia os religiosos de exercerem a medicina por não ser de sua especificidade. Dadas as condições de miserabilidade nas reduções, os Jesuítas receberam do Papa Gregório XIII, em 1576, a permissão para a prática medicinal. Além do uso de ervas, procissões, relíquias e confissões, os jesuítas utilizavam a sangria como prática terapêutica. Nos períodos de pestes, a documentação indica que alguns missionários se ocupavam inteiramente nas sangrias. A prática da medicina, no relato dos missionários, resultava ainda em mais conversões: “*porque les buscan las medicinas se las aplican y dan de comer y los sangran por sus manos, y este medio a sido de los que mejor les a salido a los Pes para domesticarlos principalmente a los nuevos*”. (DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURÁN EN LA QUE SE

A “mano tan pessada” de que Deus fazia uso se expressava também através das ameaças de ataques de feras que garantiam a permanência dos indígenas na redução, o que, segundo os missionários, os mantinha fiéis ao Cristianismo. Dois são os principais motivos que levam ao ataque das feras referidos na documentação: o distanciamento e a fuga das reduções e a falta de convicção cristã.

Quem sai da redução corre perigo, pois o Deus Providente tem no templo sua morada principal.

*Mas estima dela religion que auia recibido tuvo vna buena india de esta reduccion en vn peligro demuerte en se vio yndo al Parana con su marido porque estando ya en el rancho y viendo muy cerca desi vntigre muy feros que les queria acometer dixo con grande fe y confianza no podras tu hacerme mal alguno porque yo soy hija de dios christiana, y baptizada ([en quien espero]) y el señor en quien espero fue servido que no le saliesse en vano su confianza porqueluego el tigre les dexo sin hacerles mal y la india dixo asu marido voluamos a la reduccion que no debedequerrir dios que estemos fuera del pueblo en esta fiesta grande que viene ia cerca, y luego se volvieron.<sup>120</sup>*

Os cuidados que deveriam ser tomados para que os indígenas não se distanciassem da redução sem o consentimento do padre superior já era uma preocupação expressa por Diego de Torres Bollo nas Instruções aos missionários de 1609- 1610: “Admoestá-los-ão para que não se ausentem para longe sem licença do padre Superior”.<sup>121</sup> A razão principal desta preocupação era a manutenção do controle do processo de evangelização, além da garantia de que os indígenas reduzidos estariam distantes das possíveis influências negativas, tanto dos espanhóis quanto dos demais indígenas resistentes ao processo reducional.

---

RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 266.

<sup>120</sup> NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 91. Os jesuítas insistiam para que os indígenas não deixassem a redução. Alguns quiseram fugir e morreram, como por exemplo na redução de São Miguel: “pero supieron en el camino, que los cuatro habían muerto repentinamente, pues, es cosa muy arriesgada querer resistir a Dios”. (DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 658).

<sup>121</sup> In RABUSKE, Arthur. Op. cit., 1978, p. 26.

Na redução de Santo Tomás Apóstol, a invasão de feras é atribuída à existência da prática da feitiçaria. Os tigres invadem a redução e, através das orações, distanciam-se:

*Pero no duró mucho la tregua, porque no pocos volvieron a sus malas costumbres, y volvieron los tigres a la carga, asediando todos los caminos, infestando los campos, asaltando los pueblos, y devorando a algunos cristianos, y mayor cantidad de infieles. Reconocieron en ésto todos el evidente castigo de Dios.* [sem grifo no original]<sup>122</sup>

Os tigres voltaram mais uma vez: *“Así es, que despues de las rogativas publicas y después de haberse confesado todos debidamente sus necias hechicerías, fueron librados de la plaga de las fieras”*.<sup>123</sup>

Na Redução de Candelaria del Uruguay, os inicianos se utilizam do episódio que envolveu um caçador que se negou a ir à missa e que, mesmo após ter cumprido penitência, foi comido por um tigre. Os padres procuraram mostrar aos indígenas que algo semelhante poderia acontecer a qualquer pessoa que não se integrasse à vida reducional. Por ordem do padre, o tigre foi morto, empalhado e posto no vestibulo da Igreja *“para escarmiento de la posteridad”*.<sup>124</sup>

As cartas dos missionários são igualmente ricas em narrativas de castigos divinos a quem descumpre preceitos morais e religiosos, como este caso acontecido em Guarambaré, durante a Quaresma: *“Habia uno que se atrevió audazmente a comer carne en tiempo de cuaresma. Le costó la vida, porque se le quedó un hueso en la garganta, aunque logró arrepentirse, para*

---

<sup>122</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 667. *“Cabe também lembrar que os tigres integravam a cosmologia guarani e que, constituíam ameaça real para os indígenas, antes mesmo da implantação das reduções. A sua associação aos demônios ou a punição divina se trata, portanto, de uma apropriação feita pelos missionários, com clara finalidade de promover a mudança de condutas”*. (FLECK, Eliane C. D. Op. cit., 1999, p. 284 [nota de pé de página]).

<sup>123</sup> Idem, p. 668.

<sup>124</sup> Idem, p. 694.



*que se cumpla la palabra del Salmista: Se abrazaron la justicia y la misericordia”.*<sup>125</sup>

Igualmente na Quaresma, em Caaró, um homem comeu, à noite, farinha de mandioca dizendo que Deus dormia e não poderia por isso repreendê-lo. No outro dia, arreventou-se-lhe as entranhas e *“espantaronse todos de este caso extraño, y más todavía, al saber lo que durante la noche había sucedido, reconociendo todos el justo castigo de Dios”*. [sem grifo no original]<sup>126</sup>

A insistência para que o tempo da Quaresma fosse vivido nas reduções com intensidade, com jejuns de carne e muita reverência, transparece no trecho a seguir, no qual é narrada uma caçada e o consumo de carne quando isso não era permitido, resultando na pronta ação de Deus que castigou os desobedientes:

*el primero salio en tiempo de quaresma dos leguas de aqui y viendo passar vnos porcós monteses comenco a flecharlos mas vno arremetio a el y le degollo com los colmillos en vno momento pagando de contado el miserable com la vida la carne que quiso matar en tiempo prohibido que se puede temer mucho era para comerla.*<sup>127</sup>

Todos os preceitos religiosos que se deveria guardar nas reduções tinham relação direta com a busca da salvação da alma. Aliás, a busca primordial do homem, para o Cristianismo, deve ser a salvação da alma, o céu. Mas, o que é a salvação? *“A salvação (é) a ‘integridade da existência’, a totalidade de situações positivas”*.<sup>128</sup> Ela é lançada para o *post mortem*, no

<sup>125</sup> SEXTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1614., PROVINCIA DEL PARAGUAY. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 461. A Quaresma era vista pela Igreja como tempo propício para a conversão. Nestas épocas, os discursos terríficos sobre o sofrimento de Cristo tinham a função de sensibilizar o indígena para que mudasse de conduta e se identificasse com a piedade cristã.

<sup>126</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 686.

<sup>127</sup> NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 90.

<sup>128</sup> SCHIAVO, Luís & SILVA, Valmir da. Op. cit., 2000, p. 13.

céu. Porém, o céu estaria ‘longe’ da humanidade, mas, simultaneamente, ‘perto’, radicalmente relacionado com a existência humana.<sup>129</sup> Os missionários não se cansaram de demonstrar aos Guaraní essa visão, tanto é que reincidem na documentação as pregações sobre o céu e o inferno, como essa: *“predicoseles de la immortalidad de nrãs almas y de la resurreccion de todos, para recibir premio o castigo para siempre”*.<sup>130</sup>

A busca da salvação da alma empreendida pelos missionários os levava a se julgarem escolhidos por Deus para cumprir uma missão, a de servir de elo de ligação entre os indígenas e a Providência. A documentação possibilita antever esta afirmação na carta remetida pelo Padre Oscar Romero, em 1633, ao Padre Diego de Boroa, quando um idoso de 80 anos aceita o batismo e morre. O padre ficou *“consoladissimo desu dichosa suerte y dela providencia particular quenro señor tiene com los predestinados”*.<sup>131</sup> Na perspectiva do missionário, seu papel nada mais era do que o de dar condições de realização ao que estava desde sempre nos planos de Deus, quer dizer, a salvação dos indígenas americanos.

A esperança fixa de salvação da própria alma, ao colocar-se como instrumento de Deus, levava o missionário a não contentar-se somente em atender os indígenas já reduzidos. *“Nrõ principal intento enesta reduccion hasido acudir ala reformacion delos xpiaños noporeso hemos dejado de acudir*

<sup>129</sup> BOROS, L. Op. cit., 1974, p. 26. O discurso da Igreja Católica sobre o céu até hoje pouco mudou. No Catecismo, o Céu é ainda visto como *‘o fim último e a realização das aspirações mais profundas do homem, o estado de felicidade suprema e definitiva’*. (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Op. cit., 1993, p. 246).

<sup>130</sup> NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 93.

<sup>131</sup> Idem, p. 78. Por predestinação da alma entende-se a escolha da alma por Deus para a salvação (CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROA. In: **MCA III**, p. 56). Segundo o Catecismo da Igreja Católica, *“Deus não predestina ninguém para o Inferno; para isto é preciso uma aversão voluntária a Deus (um pecado mortal), e persistir nela até o fim”*. (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Op. cit., 1993, p. 249).

a la conversion de los infieles”<sup>132</sup>, escreve, em 1627, o Padre Diego de Boroa ao Padre Pedro de Oñate.

A busca do céu tinha implicâncias práticas. Para o catolicismo, antes de tudo, era necessário que o homem se mostrasse merecedor da salvação, através de sua vivência. A vida desenrolada na redução era pautada por essa certeza. Apesar de tudo que se possa pensar em contrário, o jesuíta era alguém que pensava convictamente estar garantindo a salvação da alma dos Guarani. Do indígena se esperava que vivesse retamente a moralidade católica, quer dizer, estabelecesse vínculos entre o religioso e o moral. Com relação a estas concepções, consideramos pertinente a análise feita por Schaden, para quem existe uma grande diferença entre a forma indígena e a cristã de conceberem o assunto. Para o Cristianismo, as ações humanas - boas ou más – têm influência direta sobre o destino humano, feliz ou infeliz. Por sua vez, “o Guaraní distingue ações boas e más, indivíduos bons e maus, mas em sua doutrina original não reconhece, a não ser vagamente, responsabilidade moral. O indivíduo é bom ou mau por natureza, como que por ‘fatalidade’”.<sup>133</sup>

Mas, como os Guarani teriam recebido a idéia de castigo e prêmio *post mortem* e a necessidade de serem bons? Schaden, analisando a cultura religiosa dos Guarani atuais, refere sua compreensão sobre estas indagações:

*O Guaraní não precisa merecer o Céu, pois todos são destinados à felicidade eterna. Não se liga a ele a idéia de remuneração, mas simplesmente ao de um ideal que se procura alcançar – e que todos alcançarão se a sorte não lhe for demasiadamente adversa e se, no final do caminho para o Além, a alma não se tornar vítima dos múltiplos perigos que a espreitam na jornada.*<sup>134</sup>

<sup>132</sup> DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 138.

<sup>133</sup> SCHADEN, Egon. Op. cit., 1974, p. 104.

<sup>134</sup> Idem, p. 104-105. “A religião Guaraní não conhece, em sua forma original, castigo *post mortem* ou condenação eterna”. (Idem, p. 141).

O medo do inferno teve então de ser construído, através do uso de imagens que o representassem. Embora o inferno tenha sido pedagogicamente utilizado em toda a história da Igreja Católica, alertamos para a falta de uma “definição solene” sobre ele, tão bem expresso por Juan Luis Segundo:

*Primeiramente e de um modo geral é preciso destacar que, ainda que na teologia da Igreja Católica, o Inferno seja considerado como constituindo – e sempre tendo constituído – uma verdade de fé, nem sua existência como tal, nem seus componentes essenciais foram objeto de uma definição solene (seja ela de um concílio ecumênico ou do Papado).<sup>135</sup>*

Apesar disso, os pregadores exageraram nas imagens que representavam o inferno, como sendo um lugar de sofrimentos terríveis, de fogo perpétuo a consumir as almas. Após o Concílio de Trento, na visão de Marilena Chauí, a Igreja Católica fará uso de “*expressões tácteis, olfativas e cinestésicas*”<sup>136</sup> com a finalidade de evangelizar pela via dos sentidos, o que resultou num aumento da utilização das imagens sobre o Inferno. O Quinto Exercício Espiritual, Meditação do Inferno, é um exemplo clássico desse tipo de mentalidade:

*1º El primer punto será ver, com la vista de la imaginación, los grandes fuegos y las almas como en cuerpos incandescentes.  
El 2º, vir com los oídos llantos, alaridos, voces, blasfemias, contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos.  
El 3º, oler com el olfato humano, azufre quemado, posos fétidos y cosas podridas.  
El 4º, gustar com el gusto cosas amargas, como lágrimas, tristeza y el gusano de la conciencia.  
El 5º, tocar com el tacto, es a saber, como los fugos tocan y abrasan las almas.<sup>137</sup>*

Com a suposta aceitação do Cristianismo, o indígena internalizava uma categorização de pecados relacionada a determinadas condutas, até então não

<sup>135</sup> SEGUNDO, Juan Luis. **O inferno como absoluto menos. Um diálogo com Karl Rahner** (trad. Magda F. Queiróz) São Paulo: Paulinas, 1998 (Coleção : Teologia Atual). p. 85).

<sup>136</sup> CHAUI, Marilena. *Janela da Alma, espelho do Mundo*. In: NOVAES, Adauto et al. **O olhar**. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 38. Chauí se vale da discussão em torno do uso de imagens que evocassem os sentidos para caracterizar a evangelização acontecida na passagem do medievo à modernidade.

<sup>137</sup> LOYOLA, Inácio. **Ejercicios espirituales**. Asunción, Paraguay: Centro de Espiritualidad, 1997. p. 24.

percebida como tal. Bom cristão era aquele que vivia as verdades do padre, renegando a cultura anterior<sup>138</sup>, cultura esta vista a partir daí como entrave para a civilidade e o Cristianismo. Demonstrar exteriormente a fé cristã, através da verbalização, da participação em rituais cristãos e da vivência dos princípios de moralidade daí decorrentes, passou a ser cobrado dos indígenas cristãos.

Não se pode negar que, apesar de muitos indígenas terem aceitado pacificamente a percepção cristã de céu, houve resistência a ela, inclusive com ridicularização dessa forma de pensar. A documentação analisada salienta alguns casos em que ela foi negada, como o que ocorreu em N. Sra. de la Encarnacion, onde doentes renegam a fé católica fugindo para os montes:

*niegan estar enfermos por no ser instruidos en las cosas de la fe e ni recibir los s<sup>tos</sup> sacram.<sup>tos</sup> diciendo que en baptizandolos se mueren y q con la extrema uncion los matan los P.<sup>es</sup> añadiendo alg.<sup>os</sup> que sus antepasados fueron al infierno tambien quieren yr con ellos, otros dicen no quieren yr al cielo ni al infierno sino vivir acapasiempre, afirman otros no aver infierno ni demonios, y quejandose me Vna vieja porque le avia dholo avia y afirmandolo de nuevo me pregunto su marido, que quién dezia aquello y respondi que Dios y el barbaro dixo que miente Dios. [sem grifo no original]*<sup>139</sup>

Deve-se, no entanto, salientar que apesar das diferenças existentes entre a doutrina cristã e a religiosidade indígena, existiam entre elas muitos pontos em comum. Um deles era a crença na existência e imortalidade da alma que teria possibilitado certa aproximação com as pregações do céu e do inferno feitas pelos missionários aos Guarani.<sup>140</sup> No entendimento do jesuíta, a busca do céu deveria ser uma preocupação dos Guarani reduzidos, o que era constantemente prejudicado pelo demônio ou por seus “sequazes” – feiticeiros e velhos refratários ao Cristianismo. O céu estava à disposição de todos aqueles que vivessem segundo os critérios de retidão sugeridos pelo

<sup>138</sup> QUEVEDO, Júlio. Op. cit., 2000, p. 63.

<sup>139</sup> DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIONA LO ACACECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 144.

<sup>140</sup> “Los Guaraníes conocían la inmortalidad del alma, y ‘temen mucho’, añade el P. Bárcena ‘las anguerá, que son las almas salidas de los cuerpos, y dicen que andan espantando e haciendo mal’” (HERNÁNDEZ, Pablo. **Organización social de las doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús**. Barcelona: Gustavo Gili, Editor, s. d.. p. 79).

Cristianismo e que demonstrassem exteriormente que haviam aceito o Evangelho.

Como já nos referimos no capítulo 3, nas reduções eram enfatizadas as formas exteriores de religiosidade, entre elas, a aceitação e a participação ativa dos sacramentos. A seguir analisaremos situações nas quais são impostos, na leitura dos missionários, castigos divinos a quem se negava a aceitá-los, ao passo que eram enfatizados os prêmios concedidos àqueles que os recebiam sem contestação.<sup>141</sup>

O batismo é um sacramento de iniciação cristã. Teologicamente, ele é assim denominado “*com base no rito central pelo qual é realizado: batizar ('baptizein' em grego) significa 'mergulhar', 'imersão'; o 'mergulho' na água simboliza o sepultamento do catecúmeno na morte de Cristo*”.<sup>142</sup> A documentação analisada apresenta inúmeras passagens sobre esse sacramento, contudo a partir de uma visão edificante.

A administração do batismo foi se modificando ao longo do período reducional. Os batismos em massa que caracterizaram o período inaugural foram sendo substituídos pelo estabelecimento de critérios cada vez mais rígidos para que as pessoas fossem batizadas. Passou-se a exigir um certo período de doutrinação, excetuando-se a administração em articulo mortis, ocasião em que a instrução era rápida, para que os moribundos fossem batizados.

---

<sup>141</sup> Não é objetivo deste trabalho fazer uma análise detalhada sobre a administração dos sacramentos nas reduções, senão que demonstrar que a sua não aceitação por parte dos indígenas e a conseqüente preservação do “antigo modo de ser” foram vistos pelos missionários como um campo fértil para a ação demoníaca. Os castigos divinos tinham a função de fazer os indígenas aceitarem os sacramentos, abandonando sua cultura ancestral naqueles pontos que se chocavam com a moral cristã. Por esse motivo é que nos deteremos no batismo, na unção dos enfermos, na penitência e no matrimônio, cujas referências são constantes na documentação.

<sup>142</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Op. cit., 1993, p. 296.

Os primeiros Franciscanos que vieram até a América efetuaram batismos em massa, impregnados que estavam de uma visão milenarista de salvacionismo apressado. Já, os Dominicanos, criticaram essa prática *“insistiendo en la necesidad de una educación más cuidadosa sobre los principios básicos de la fe, antes de la administración del bautismo y los otros sacramentos”*.<sup>143</sup> Por sua vez, os Jesuítas, após uma primeira experiência, também passaram a defender o batismo somente depois de decorrido certo período, como se pode observar na carta do Padre Lorenzana ao Padre Diego de Torres Bollo: *“hastaagora no auemos baptizado sino es en articulo mortis yde todos mureron, conq esta acreditado el Baptismo, yaunq ellos nolo pidem pª sí, se baptizaron todos se quisieramos, yalgunos lo pidem pª sus hijos, pro diferimos la, hasta q hagan mas concepto”*.<sup>144</sup>

Os indígenas possuíam uma visão mágica do batismo. Isso decorria do fato de, nos primeiros tempos, ter sido administrado a párvulos e doentes graves, que geralmente morriam.

*Como consecuencia, se multiplicaban los casos em que los indígenas prohibían el bautismo de sus hijos o parientes, enfrentandose abiertamente com el misionero [...] o, para evitarlo, los escondían en los bosques o en las chacras más alejadas, declaraban a los graves ‘muertos y enterrados’ de lo cual generalmente desconfiaba el misionero, o, simplemente, negaban estar enfermos.*<sup>145</sup>

<sup>143</sup> CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 28.

<sup>144</sup> TERCERA CARTA [DE P. DIEGO DE TORRES] EN QUE SE RELACIONA O ACONTECIDO EM 1610 DE LA PROVINCIA DE PARAGUAY, CHILOE Y TUCUMÁN. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 88. O “fazer mais conceito” a que o trecho se refere aponta para a necessidade do entendimento da doutrina católica por parte dos Guaraní. Para que os indígenas pudessem receber o batismo, os missionários passaram a exigir que soubessem os rudimentos da doutrina cristã, sabendo professar com pontualidade a fé pela qual estavam optando. Pode também ser aproximado do projeto civilizacional. As características da cultura indígena ancestral que se chocavam com a idéia de civilização deveriam primeiramente ser banidas a fim de que os indígenas pudessem ser cristãos, recebendo como primeiro sinal o Batismo. A partir disso, faz sentido a seguinte expressão: *“Tiene esta gente vn impedim<sup>to</sup> pª ser christianos, yes que todas la s mañanas alas dos, olas tres, se leuantan a beuer, y dura la borrachera hasta q amanece, y todas las veces q hande ir a caza, o aotra cosa de comunidad, hazen borracheracomun, q dura dos, o tres dias, yaunq no se emborrachan de suerte, q hagan disparates, asomarse”*. (Idem ibidem).

<sup>145</sup> MARTINI, Mónica P. Op. cit.. p. 190-191.

Alguns indígenas fugiam das reduções para não receberem o batismo. Aliás, a prática da fuga é recorrente na documentação e pode ser exemplificada por um trecho da carta do Padre Romero ao Provincial Diego de Boroa, relativa a 1633, que trata de indígenas que, estimulados pelos feiticeiros, fogem para os montes para não serem batizados: *“nunca faltan metidos por rincones y montes donde se meten muchos huyendo del S.<sup>to</sup> bautismo ynducidos por los hechiceros que les persuaden se an de morir luego en recibendolo.”*<sup>146</sup>

A próxima transcrição mostra todo o empenho dos padres em desmitificar, em Santa Maria de los Reyes, a crença espalhada pelos feiticeiros de que o batismo era responsável pelas mortes:

*Padres Antonio Moranta y Pedro Romero que han residido tambien este año como los passados cultivandola com extraordinario fervor y zelo dela conversion de estas miserables almas a quienes há hecho el demonio por medio de hechizeros creer que el Baptismo les mata y asi rehusan el recibirlo y parece que se confirman en este error porque como los padres se van com mucho tiento en el baptizarlos hasta que poco a poco vayan cobrando mayor amor a nuestra ley, y esten mas instruydos en ella contentandose de baptizar los que estan en euidente peligro de muerte los quales como se mueren en acabando de recibir el Baptismo confirmalos en demonio en su engaño y aunque se esten muriendo temiendo no morirse mas presto no le quieren recibir, aunque la perseverancia de los Padres en persuadirlos frustra los intentos al demonio, y asi algunos se baptizan, y mueren entre sacando nro señor de los grandes trabajos deestos Padres este fruto para si.*<sup>147</sup>

A documentação analisada nos apresenta registros que oscilam entre os casos de pessoas que foram batizadas e morreram e de doentes que, tendo recebido o sacramento, sararam. Sobre os que morreram, sempre há alusão de que “se foram à melhor vida”, afinal salvaram-se a tempo. Sobre os que sararam, há o enaltecimento de que houve conscientização da benevolência divina, salientando-se os “poderes mágicos” do sacramento.

<sup>146</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROA. In: **MCA III**. p. 81.

<sup>147</sup> NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 77.



Nos casos em que as pessoas morreram logo após terem sido batizadas, o sacramento é visto como “*salvo conducto para el cielo*”.<sup>148</sup> Expressões ilustrativas como as seguintes são comuns na documentação: “*Y el enfermo acabó felizmente su vida para irse al tan deseado cielo*”<sup>149</sup>, “*comenzó a vivir en cielo con Dios a quien buscaba*”<sup>150</sup>, “*dando gracias a Dios, la bautizamos. Pronto después se fué contentísima al cielo*”<sup>151</sup>, “*apenas bautizadas han sido recogidas por Dios al cielo*”<sup>152</sup>, “*a la eterna felicidad*”.<sup>153</sup>

Quanto à cura após o recebimento do batismo, o Padre Lorenzana é extremamente otimista, ao afirmar que os indígenas do Paraná “*muestran desseo de baptismo, (e) nose nos muere nadie en las enfermedades, los que sehan baptizados ([i]) (e) n-articulo mortis hansanado*”.<sup>154</sup> Da mesma opinião é o Padre Francisco de San Martin que diz “*queseauia muerto un niño, fui alla corriendo, no lehalle muerto pero pense que apenas leauia depoder hechareleagua, baptizele, y luego mejoro [...] yescosa marauillosa uer como sanan todos losq baptizan*”.<sup>155</sup>

Nas reduções, o batismo esteve desde os primeiros tempos de evangelização posto como um pré-requisito para o homem alcançasse o céu como prêmio.<sup>156</sup> O trecho a seguir, escrito pelo Padre Lorenzana ao padre

<sup>148</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROÁ. In: **MCA III**. p.79.

<sup>149</sup> QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EM QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 347)

<sup>150</sup> Idem ibidem.

<sup>151</sup> Idem, p. 348.

<sup>152</sup> Idem ibidem.

<sup>153</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 618.

<sup>154</sup> TERCERA CARTA [DE P. DIEGO DE TORRES] EN QUE SE RELACIONA O ACONTECIDO EM 1610 DE LA PROVINCIA DE PARAGUAY, CHILOE Y TUCUMÁN. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 89.

<sup>155</sup> Idem ibidem.

<sup>156</sup> O medo de que as pessoas morressem sem batismo tem seus alicerces na crença até hoje difundida pela ortodoxia católica de que ele é necessário para a salvação além de perdoar todos os pecados: o pecado original e todos os pecados pessoais, bem como todas as penas do pecado. (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Op. cit., 1993, p. 305). Essa preocupação

Diego de Torres, dá conta do sentimento de medo do inferno assimilado pelo indígena, em decorrência da falta de batismo:

*Vn dia enque seles trato delos bienes grandes delbaptismo, seleuanto Vn niño dedoce atrece años yhincado deRodillas ypuestas las manos, pidio por amor dedios lebapticassen; diciendo temia mucho morirse infiel yirsealinferno, yassi queria serhijo de dios por el bapts.<sup>mo</sup> parayrse al cielo.<sup>157</sup>*

A certeza dos padres de que o batismo constituía remédio eficaz para livrar as almas do inferno era tanta que chegaram a usar de artifícios para poderem batizar a índios cativos que estavam para ser devorados por inimigos seus. “A sua intervenção limitava-se a repreender o vício e, quando podiam, a batizar o cativo prestes a ser imolado, usando quase sempre de simulação (um lenço empapado em água) para que não fossem pressentidos”.<sup>158</sup>

Tamanha era a fé que o batismo apagava a culpa anterior que os missionários, na guerra contra os feiticeiros em Jesús María, insistiam em ir para o campo de luta para batizar os feridos, a fim de que não morressem em pecado. Entretanto, proibiu-se-lhes a participação, pois, segundo os indígenas, estes só atrapalhavam no campo de batalha. Optou-se então por catequistas que batizavam os feridos: “Confesáronse los catequistas [o fiscales] de las reducciones de San Joaquín y de Jesús María, y se fueran a batalla en lugar de los padres, para bautizar a los gravemente heridos”.<sup>159</sup>

Para forçar as pessoas reticentes a aceitarem o batismo, um método utilizado era o de dispensar os infieis da missa logo após o Evangelho, não

---

transparece na Primeira Instrução do Padre Diego de Torres Bollo, no nono artigo: “ao entrar, batizem as criaturas enfermas e catequizem os adultos doentes, de maneira que nem grande nem pequeno morra sem Batismo”. (Apud Rabuske, Arthur. Op. cit., 1978. p. 23).

<sup>157</sup> CARTA ANUA DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAI , CHILE Y TUCUMÁN, REFERENTE AO AÑO DE 1612 (Apêndice). In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia) Buenos Aires, 1927. p. 495.

<sup>158</sup> LEITE, Serafim (org.). **CARTA DOS PRIMEIROS JESUÍTAS BRASILEIROS**. São Paulo, 1954. v. II. p. 38. No Concílio de Trento definiu-se que os sacramentos atuam *ex opere operato* (pelo próprio fato de a ação ser realizada) não necessitando da consciência humana. (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Op. cit., 1993, p. 276-277).

<sup>159</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 585.

lhes facultando o acesso à Igreja, pelo que se sentiam grandemente discriminados e se empenhavam em bem aprender a doutrina para poderem recebê-lo e, mais tarde, participar da comunhão. Montoya nos deixou um registro bastante significativo sobre este aspecto:

*Visitávamos, ao amanhecer, os enfermos, sendo que logo mais se dizia missa, com sermão após o evangelho. Em seguida mandávamos embora os gentios ou não batizados: determinação que eles sentiam não pouco, por se verem tirados da igreja como cachorros, nisso invejando os cristãos que nela ficavam.* [sem grifo no original]<sup>160</sup>

Para amedrontar os indígenas que se recusavam ao batismo, os missionários não pouparam discursos ameaçadores que remetiam à cólera divina. Na 14ª Carta Ânua há referência à morte por afogamento de uma senhora sem batismo, acontecida em Jesús Maria: *“Muchos decían que este era el castigo por haber despreciado el bautismo”*<sup>161</sup>. O interessante nesse trecho é a indeterminação sobre quem atribuía à morte a condição de castigo pelo desprezo ao Batismo, o que reforça a idéia de uma assimilação coletiva desta percepção.

Tão temida pelos indígenas quanto o batismo era a unção dos enfermos. Eles fugiam desse sacramento, pois acreditavam que era o causador da morte a muitos doentes: *“Entre todos los sacramentos, al que mas horror les a puesto segun parece el Demonio, es el de la extrema uncion, persuadindoles a los mas nuevos en la fee que en recibiendo luego na de morir, por lo qual huyen muchos del en especial viejos y viejas”*.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> MONTOYA, Antonio Ruiz de. Op. cit., 1985, cap. XXXVII, p. 57. *“A imagem de que ‘os que ficam fora da igreja são animais e tratados com tal’ se prestará para desqualificar – pela imagem e pelo discurso – os ainda não convertidos”*. (FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Op. cit., 1999. p. 299).

<sup>161</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 595.

<sup>162</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROÁ. In: **MCA III**. p. 75. O hábito indígena do abandono dos doentes chocou os padrões ocidentais de humanidade. *“Quando alguém está doente e a doença é comprida, logo aborrece a todos os seus e curam dele muito pouco e como o doente chega a estar mal, é logo julgado por morto e não trabalham os seus mais chegados para lhe dar a vida, antes o desamparam dizendo que, pois que há de morrer e não tem remédio, que para que dar-lhe de comer nem curar dele; e tanto é isto assim*

O Concílio de Florença já havia estabelecido que a unção dos enfermos tinha o objetivo não só de levar o enfermo à cura da alma, mas, também, à do corpo, se fosse esta a vontade de Deus. O Concílio de Trento endossou este dogma de fé e acrescentou que a unção dos enfermos perdoa os pecados cometidos. O mesmo Concílio definiu que somente os sacerdotes (bispos e presbíteros) são os ministros da unção dos enfermos.<sup>163</sup>

Aos moribundos, além da unção com óleo, a Igreja Católica tinha o costume de oferecer a eucaristia como viático. Pensando que era esta combinação que matava – óleo, hóstia e “palavras mágicas” recitadas pelo sacerdote – os indígenas se negavam a recebê-la, inclusive negando estarem doentes, fatos que aparecem inúmeras vezes na documentação. Nos casos em que os indígenas doentes saravam após terem recebido a unção, os missionários atribuíam como favorecidos pela vontade divina. Quando ocorria a morte, os registros acabam sempre com a fórmula, ou uma de suas variáveis, “foram-se à melhor vida”, isto é, o missionário cumpriu a sua missão de levar, pelos sacramentos, a alma dos indígenas ao céu.

Ao lado do batismo e da unção dos enfermos, um outro sacramento considerado indispensável para a vida cristã na redução foi a penitência. Antes de adentrarmos na análise da administração propriamente dita deste sacramento, convém que consideremos alguns aspectos sobre ele.

Na época da descoberta da América, o modelo de penitência mais utilizado era o privado. A prática de penitência pública que vigorou durante muito tempo na história da Igreja passou, na Idade Média, à prática privada,

*que morrem muitos ao desamparo e levam a enterrar outros vivos, porque como chega a perder a fala, dão-no logo por morto*”. (SOUZA, Gabriel Soares de. **Notícia do Brasil**. Lisboa: Publicações Alfa S. A. 1989. p. 271). No entanto, pela unção dos enfermos, o missionário quer demonstrar que no Cristianismo não se abandona os doentes, pelo contrário, se preocupa até o fim com eles.

<sup>163</sup> Idem, p. 359-361. Como já nos referimos no capítulo 2, o Concílio de Trento considerava a unção dos enfermos como remédio da salvação para que o crente concluísse o combate da vida.

acontecendo à margem da comunidade<sup>164</sup>. A utilização da fórmula “Eu te absolvo” também passou a ser usada a partir do ano 1000, embasada no trecho do Evangelho que diz ‘o que desligares na terra será desligado no céu’.<sup>165</sup>

Do pecador esperava-se que a penitência o impelisse a suportar tudo de boa vontade, pois em seu coração deveria estar o arrependimento, em sua boca, a acusação, em suas obras, plena humildade e proveitosa satisfação. Entre os atos do penitente, estavam a contrição, quer dizer, dor da alma e detestação do pecado cometido, com a resolução de não mais pecar no futuro. Este deveria ser o estado de espírito para que o sacramento pudesse amainar a culpa.<sup>166</sup>

Embora Deus seja Graça, a Teologia vê no pecado um obstáculo para a ação da divindade, pois distancia o homem do Criador.

*A Graça abandona o homem, por sua própria opção, em qualquer pecado grave, deixando-o numa espécie de ‘pena de dano incoativa’, na qual, porque se separou de Deus, não lhe servem, como dizia o Concílio de Florença, ‘os sacramentos, jejuns, esmolas [...] mesmo quando derramar seu sangue pelo nome de Cristo’. Obviamente, essa pena de dano, que já começa em vida, é apenas incoativa, porque subsistem a liberdade e graça atuais de Deus que ajudam o homem a arrepender-se e obter, assim, o perdão de Deus que o pode salvar, com a condição de que o arrependimento do homem se dê antes do momento em que cessa – com a morte – a função da liberdade.<sup>167</sup>*

A insistência dos missionários em batizar e/ou confessar principalmente os moribundos deve ser relacionada ao dado teológico exposto acima. A rápida preparação que era feita para o recebimento do sacramento tinha o objetivo de buscar o arrependimento do indígena a fim de facilitar a ação da divina

<sup>164</sup> Para Jean Delumeu, “Fazer confessar o pecado para que ele receba do padre o perdão divino e saia confortado: tal foi a ambição da Igreja Católica [...] sobretudo a partir do momento em que tornou obrigatória a confissão privada anual e, além disso, exigiu dos fiéis a confissão detalhada de todos os seus pecados ‘mortais’”. (DELUMEU, Jean. **A confissão e o Perdão**. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 110).

<sup>165</sup> ALIAGA, E. Penitência. Apud BOROBIO, Dionisio (Org.) **sacramentos**. (trad. Luiz João Gaio). Coleção A celebração na Igreja, Vol.2. São Paulo: Loyola, 1993. p. 390.

<sup>166</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Op. cit., 1993, p. 346.

<sup>167</sup> SEGUNDO, Juan Luis. Op. cit., 1998, p. 101.

providência, quer dizer, desobstruir o caminho da salvação através da absolvição dos pecados.

O sacramento da penitência teria uma função saneadora dos efeitos do pecado sobre a alma. Entretanto, um pressuposto para a realização desse sacramento é a consciência do pecado cometido e o sofrimento pelo estado de dívida que isso acarreta. O Concílio de Trento definiu como válida a idéia de que o terror da consciência quanto à gravidade dos pecados faz parte da penitência. O Concílio percebia que, para que se efetivasse realmente o sacramento, devia existir o desejo de não mais pecar e de iniciar vida nova.<sup>168</sup> As extensas preparações das consciências a que os indígenas se submetiam nas reduções, antes da absolvição, tinham a finalidade de fazer com que entendessem a noção de pecado e, a partir da confissão, mudassem de vida<sup>169</sup>.

Apesar de todos os esforços empreendidos pelos missionários, os indígenas tiveram dificuldade em entender o sacramento da penitência. Talvez deva-se novamente recorrer à cultura Guarani para melhor entender o problema da assimilação da noção cristã de pecado e as estratégias adotadas pelo jesuíta para facilitá-la.

*En resumen, podemos suponer, que aunque los guaraníes desconocieran el principio de responsabilidad moral y las consecuencias de un mal comportamiento para la vida futura, pudieron identificar el pecado con la violación de los tabúes grupales, simbiosis indeliberadamente alentada por el misionero, quien no perdía ocasión de destacar los castigos temporales que Dios dejaba caer sobre quienes quebrantaban sus reglas.<sup>170</sup>*

<sup>168</sup> RAMOS-REGIDOR, José. **Teologia do sacramento da Penitência**. (trad. Roque Frangiotti). São Paulo: Paulinas, 1989, p. 230-240. Não adentraremos nos debates teológicos sobre atribuição e contrição, apesar de importantes, por não constituir objetivo do trabalho.

<sup>169</sup> Para Delumeau, "A confissão derivava do medo das penas do Inferno e foi tema de complexos debates entre os teólogos da Europa Católica. Enquanto alguns observavam que a confissão dos pecados devia ser impulsionada pelo amor a Deus, isto é, pela tomada de consciência da abominação que o pecado causa a Deus, e não pelo medo do Inferno. Já outros, justificavam o arrependimento dos pecados pelo temor do Inferno. Com certeza, os indígenas que freqüentavam os confessionários não paravam para pensar sobre a natureza do seu arrependimento. Contudo, é preciso salientar a importância do medo frente às punições daquilo que fugia às normas religiosas e morais." (DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1991, p. 40-80).

<sup>170</sup> MARTINI, Mónica P. Op. cit. p. 207.

A associação do pecado com a violação de tabus grupais estabelecida pelos indígenas foi um dos pontos de encontro da religiosidade ancestral guarani com o Cristianismo. Os missionários, porém, estabeleceram um acréscimo qualitativo ao inserir ameaças de castigos divinos caso os Guarani continuassem em seu antigo modo de ser. Nesse sentido, ao mesmo tempo que tal doutrina aproximava o indígena pelo entendimento, distanciava pela cobrança moral.

Na chegada a Assunção, um grande problema enfrentado pelos missionários jesuítas para efetuarem as confissões foi a língua. Esse é um dos motivos que levou o Sínodo Assunceno de 1603 a insistir no aprendizado da língua guarani. Pelo menos os curas deveriam saber formular três ou quatro perguntas sobre os vícios mais comuns entre seus fiéis para dar-lhes a absolvição em vida ou em *artículo mortis* e aprender a explicar os principais pontos da doutrina para o batismo dos adultos.<sup>171</sup>

Desde o início do processo evangélico-civilizador, os inicianos concentraram esforços para que os Guarani abandonassem sua cultura ancestral. O Padre Pedro de Oñate indica ações adotadas nas reduções para que os indígenas procurassem a confissão, abandonando antigos hábitos que se chocavam com a moral cristã. Os missionários se valiam muitas vezes de imagens do inferno como recurso amendrontador, a fim de que diminuísse a resistência ao sacramento:

*A las confesiones acudiron bien tanto ma de estimar quanto mas nuevos son estos indios en la fe, fue nrõ señor servido que se hiciessen algunas mudanças muy notables y se encaminassem algunas almas muy poseidas de satanas mediante este sanctiss<sup>o</sup> sacramento de cuya efficacia y excellencia, y obligacion alsecreto que tiene el padre sin poder castigar por cosa oyda enel seles predico varias veces con exemplos de castigos grauiss.<sup>o</sup> que ha hecho nrõ señor alos que se confiessen mal y alos niños le vamos imponiendoa que se confessen mas amenudo – Predicasseles todos los domingos y fiestas suyas endereçando siempre el sermon a corregir sus vicios y malas costumbres en particular las borracheras y el vicio desonesto y como es*

---

<sup>171</sup> Idem, p. 176.

*palavra de nrõ seõor no vuelue vacia y va imprimiendoen sus coraçones aborrecimiento al vicio, y amor ala virtud.* [sem grifo no original]<sup>172</sup>

Chamamos a atenção, nessa passagem, para o discurso do jesuíta que ligava as más confissões ao inferno, isto é, permanência na conduta pecadora - “sus vicios y malas costumbres”, enfim sua cultura anterior – e perdição eterna pela tentativa de escondê-la do padre. Outro elemento importante que aparece no trecho é que não se podia castigar fisicamente a ninguém pelo que era contado na confissão. Por esse motivo é que, antes das grandes festas<sup>173</sup>, faziam-se grandes preparações para que acontecessem “boas confissões”.<sup>174</sup> Para que os Guarani tivessem uma noção clara de pecado, pressuposto necessário para a confissão, e temessem os castigos terrenos e eternos, os missionários utilizavam-se de diversos recursos, dentre eles, o sermão. A utilização de imagens fortes sobre o céu e o inferno ajudavam na aceitação dos sacramentos, como observado por Moacyr Flores: *“Outra técnica para que os índios se aplicassem no catecismo e mais brevemente recebessem a comunhão, era de visitar os enfermos com palavras sobre o paraíso celeste e as terríveis torturas eternas do fogo do inferno”*.<sup>175</sup>

<sup>172</sup> NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 87-88. Além do medo, Martini atribui outras razões que teriam levado os indígenas ao ocultamento dos pecados: malícia (pecado de feitiçaria), ou simplesmente vergonha. Para a autora, em vários casos de ocultamento dos pecados estava um desejo consciente do indígena esconder as práticas religiosas ancestrais. Em outros casos, os indígenas possuíam vergonha do erro cometido. (MARTINI, Mónica. Op. cit. p. 208).

<sup>173</sup> Meliá esclarece que *“La solemnidad y grandeza com que eran celebrados los varios misterios de la fe catolica se hicieron proverbiales: era el caso, por ejemplo, de la semana santa y la procesión de Corpus. Pero esta piedad y actos de religión dominaban también la vida de cada día y en especial los domingos, com un aire de gran fiesta que hoy consideraríamos exagerado.”* (MELIÁ, Bartomeu & NAGEL, Liane Maria. **Guaraníes y Jesuítas en tiempo de las misiones - una bibliografía didáctica**. Santo Ângelo, RS: URI; Asunción: CEPAG, 1995. p. 198). Para um estudo aprofundado sobre as festas dos Guarani reduzidos, veja-se MARTINS, Maria Cristina Bohn. **A festa Guarani nas reduções: perdas, permanências e recriações**. Porto Alegre, 1999. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul- PUCRS.

<sup>174</sup> O conceito de boa confissão refere-se aqui à idéia que perpassa a documentação de não esconder conscientemente delitos. Jean Delumeau chama de ‘obstetria espiritual’ ao processo de arrancar do penitente os pecados, como se fosse quase um processo cirúrgico, pois somado à vergonha da confissão, o medo, seja da invasão da privacidade ou dos possíveis castigos futuros, afugentava as pessoas do confessionário. (veja-se DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1991). Sobre o assunto referente às reduções, ver MARTINI, Mónica P. Op. cit., 1987.

<sup>175</sup> FLORES, Moacyr. Op. cit., 1997, p. 106.



Interessante observar que a Carta Ânua de 1616 indica que não se podia castigar “por cosa oyda” na confissão. No entanto, o Padre Nicolás Mastrilli Durán sugere, em 1623, na Ordenación 34, a troca de padres na Quaresma justamente por esta possibilidade: *“Poco antes da Quaresma, y al principio de ella, el Superior de las Reducciones, trueque los Padre para la confesion anual, y para que los yndios no se confiesen com sus Curas que los suelen açotar y castigar, para que no tengan ocasion de callar sus pecados”*. [sem grifo no original] <sup>176</sup> Essa informação revela que, embora se queira unificar a ação dos jesuítas, esta dependia do modo como cada um se punha frente ao trabalho missionário e alerta para as dificuldades de formulação de uma prática única no desenrolar do processo missional jesuítico junto aos Guarani.

Apesar das dificuldades que a substituição dos padres criava nas reduções, no tempo da Quaresma, esta foi muito utilizada. Fica claro que prevalecia a intenção de obter “boas confissões” e a importância da preparação para a Páscoa, momento alto da vida reducional, no qual a piedade deveria ser estimulada.

A documentação analisada mostrou inúmeros exemplos de índios que, ao se confessarem, ocultavam “delitos” dos padres por medo das reprimendas ou dos castigos corporais. O padre Torres narra, na Carta Ânua de 1615, referente à Redução de Guarambaré, o ocorrido: *“Hubo outro índio que en sus confisiones, hasta en el lecho de muerte, siempre callaba algunos delitos, y Deus le conservó la vida hasta que había entrado en buen juicio”*.<sup>177</sup>

Um outro caso ocorrido na Redução de Corpus, refere o acontecido com uma cristã que insistia em esconder seus pecados na confissão:

*avia una mujer que callaba muchos dias avia algunos pecados en la confession. estando confessando una vez com su mal proposito por*

<sup>176</sup> PASTELLS, R.P. Pablo. Op. cit., 1912, p. 394.

<sup>177</sup> SEXTA CARTA DEL P. DIEGO DE TORRES, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA DURANTE EL AÑO DE 1615. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 461.

*permission divina salió de la peana del altar muy cerca de adonde la muger estaba confessando una espantosa y fiera vibora que com su aspeto hizo huir al confessor ya la mujer, la qual remordiendole la conciencia y avisada com impulso Divino del peligro en que estaba llamó outra vez al Pe. y se confessó enteramente de todos sus pecados doliendose mucho de averlos callado y prometiendo en adelante la enmienda.*<sup>178</sup>

De igual teor, é o fato narrado na 6ª Ânuia, no trecho referente à Missão de Guarambaré, e que informa sobre um índio que se negava a confessar: “A uno de estos indios se presentó en sueño el fuego del infierno y los tormentos de los condenados”<sup>179</sup>, pelo que, amedrontado, correu ao padre a pedir confissão.

Nessa passagem houve referência a um indígena que sonhou com o inferno. Sobre a importância dos sonhos para os indígenas, valiosos são os estudos realizados por Bartomeu Meliá. Ele vê o sonho como algo central na religiosidade Guarani. É através dele que os indígenas recebem a reza “e a reza é forma superior da palavra, fonte do conhecimento e força para a ação”.<sup>180</sup> Na redução, segundo Meliá, o Guarani não deixará de sonhar, não mais como Guarani, mas como cristão.<sup>181</sup> É preciso, entretanto, “ter presente que os sonhos do Guarani, ao serem transcritos, foram verbalizados novamente pelos jesuítas”<sup>182</sup>, sendo transformados em material edificante. Lembramos também que o sonhar é algo comum entre indígenas e jesuítas.<sup>183</sup> Os últimos, ao registrarem as experiências oníricas dos primeiros, o fazem com

<sup>178</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROÁ. In: **MCA III**. p. 46.

<sup>179</sup> SEXTA CARTA DEL P. DIEGO DE TORRES, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA DURANTE EL AÑO DE 1615. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 461.

<sup>180</sup> MELIÁ, Bartomeu. A linguagem de sonhos e visões na redução do índio Guarani. **Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros**. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, Santa Rosa-RS, 1987. p. 11.

<sup>181</sup> MELIÁ, Bartomeu. Op. cit., 1987, p. 17-18.

<sup>182</sup> Idem ibidem. Para Meliá, “O sonho do índio Guarani é ainda reduzido enquanto selecionado. Foram retidos os sonhos que podiam ser como histórias exemplares, como pregações implícitas. O sonho mais apreciado é aquele que se revela meio e instrumento de redução” (Idem, p. 18).

<sup>183</sup> O Padre Antonio Ruiz de Montoya, na “Conquista Espiritual”, narra um caso de sonho que ele próprio teria tido. Em seu registro, estando sentindo dores terríveis em uma das pernas, e não podendo quase andar, fez suas preces a Santo Inácio e este, em sonho, atendeu a seu pedido, deixando-o curado e bem disposto para a caminhada que vinha empreendendo. (MONTROYA, Antonio Ruiz de. Op. cit., 1985, p. 63).

olhar orientado pelo imaginário cristão. Como exemplo deste aspecto veja-se o sonho de um cacique registrado por Montoya, e que, segundo ele, teve função premonitória, pois o cacique morreu queimado pouco depois em sua choça:

*Um dos caciques principais e de não pouca virtude achava-se dormindo. Quando veio ter com ele uma pessoa, que o despertou e lhe disse: Olha para o que tens junto de ti!... Olhando, viu um poço, muito profundo, cheio de fogo e, no centro dele, um leito em chamas, em que se achava uma pessoa dando reviravoltas e soltando grandes gritos. Conheces ao que está vendo?', perguntou-lhe aquela pessoa. Respondeu o cacique de modo negativo. A isso lhe disse o interlocutor, com alguma insistência: 'Olha-o bem, pois eu sei que o conheces!' fê-lo com os olhos fixos e reconheceu, sendo que se tratava de um cacique entre os principais, que ainda vivia e era parente seu. Com isso foi-lhe dito: Esta cama que enxergas, está preparada para ele e outros, que não querem emendar a vida, e tu ignoras os pecados que ele comete.*<sup>184</sup>

Narrativas como esta ilustram como se abatiam castigos divinos a quem negava-se à confissão ou escondia pecados para não “emendar-se”. Por outro lado, “os casos maravilhosos de uma boa confissão, contados pelos missionários, terminavam com o perdão, com a penitência e com o alívio moral ou boa morte do pecador”<sup>185</sup>, como nesta passagem que refere um indígena que foi picado por cobra no campo, tendo seus companheiros esquecido de avisar o padre, só o fazendo três dias depois. O padre vai ao encontro dele e, por milagre, o encontra vivo, e “apenas absuelto de sus pecados acabó sus dias”.<sup>186</sup>

<sup>184</sup> MONTOYA, Antonio Ruiz de. Op. cit., 1985, p. 157. A seguir são narrados outros sonhos semelhantes, sempre com intenções de mostrar que a misericórdia divina só age quando o povo abandona os vícios, conforme narrativa, na qual um vulto teria dito a um congregante: “Pois trata de contares a teu povo o que viste! É para tal finalidade que fiz esta demonstração e para exemplo dos que, soltando as rédeas a seus vícios, não mais dão lugar ou chance à Misericórdia Divina”. (Idem, p. 158).

<sup>185</sup> FLORES, Moacyr. Op. cit., 1997, p. 193.

<sup>186</sup> QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EM QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 349.

A insistência dos padres na confissão justificase pelo medo de que as pessoas morressem em pecado, correndo o risco de não salvarem a alma.<sup>187</sup> Tome-se como exemplo os indígenas da Redução de los Apóstoles S. Pedro y San Pablo que nunca se atreviam a viajar sem *“haberse reconciliado com Dios. Tanto aprecian ellos la salvación de su alma”*.<sup>188</sup> Tal é a preocupação em salvar a alma que, em Guarambaré, *“el principal empeño de nuestro padres es enseñarles a confesarse bien, lo que hacen por medio de frecuentes pláticas sobre esta materia”*<sup>189</sup>, como afirma o Padre Provincial Diego de Torres Bollo, em 1615.

Veja-se, a seguir, o pedido de confissão feito por índios Guarani sem acompanhamento sistemático, que habitavam áreas distantes das reduções, e que, na narrativa edificante do missionário, teriam manifestado o medo de morrerem sem confissão e de por isso irem para o inferno: *“llorauã su desventura y desus defuntos, diciendo como tanto tpo auiã estadosinsacerdotes, y que Semorian los grãdes sin comfesion”*.<sup>190</sup> Considerando que as Cartas Ânua tinham também a finalidade de promover vocações, para que mais pessoas ingressassem nas fileiras da Companhia de Jesus, pode-se perceber no trecho acima algo bem típico da mentalidade da época, segundo a qual fora da Igreja Católica Apostólica Romana não haveria salvação. Aqui aparece bem claro o papel decisivo da confissão para a salvação da alma.

---

<sup>187</sup> CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 202.

<sup>188</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 674.

<sup>189</sup> SEXTA CARTA DEL P. DIEGO DE TORRES, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA DURANTE EL AÑO DE 1615. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 459.

<sup>190</sup> CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 185.

Em cada redução, com o passar do tempo, o costume da confissão foi se configurando como prática indicativa da assimilação do ritual. Em S. Cristóbal, por exemplo, em 1635, “*se confesaba mucho esta gente [...] y esto con toda seriedad, y entre lágrimas, porque tenían mucho que Dios pudiesse encontrar una mancha en sus corazones*”.<sup>191</sup> Por vezes o relato do missionário mostra o fervor com que os indígenas aproximavam-se da penitência, confessando pequenas faltas ou pecados inexistentes, como é referido pelo Padre Diego de Boroa na 14ª Carta Ânua sobre a Redução de Concepción: “*Así se acusan q han pasado el día de viernes sin haberse acordado com suficiente dolor de la Pasión de Cristo*”.<sup>192</sup>

Por outro lado, os missionários encandalizavam-se quando os indígenas faziam pouco caso do sacramento da penitência. Na redução de la Concepcion de Nuestra Señora, alguns índios ridicularizaram os conselhos dos padres sobre a matéria, o que levou o Padre Francisco Romero a afirmar:

*porque nunca ellos ni sus antepasados tubieron algun rastro desto, ni aun cosa que los pareciesse en su gentilidad, ni na sabido jamas que cosa sea azote: tanto que ni aun a sus mismos hijos nunca los castigan, si saben que es tocarles al pelo y mucho menos consigo mismos: y assi al principio se reian destas cosas quando les deziamos que era menester hacer penitencia de sus pecados y azotarse para que Dios se los perdonasse. [sem grifo no original]*<sup>193</sup>

As Cartas Ânuas analisadas informam que, passado algum tempo, os padres tiveram de intervir para diminuir o ímpeto com que os indígenas se submetiam a açoitamentos, seja para pedir perdão dos pecados, seja para amenizar o sofrimento das almas do Purgatório. Entretanto, os pedidos insistentes para que fossem observadas penitências nunca foi esquecido, pois na visão da época, elas como que obrigavam a ação da Providência Divina. Este aspecto pode ser observado no registro feito sobre a redução de San Ignacio del Parana. Para que um índio enfermo melhorasse a fim de que

<sup>191</sup> DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 608.

<sup>192</sup> Idem, p. 695.

<sup>193</sup> CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633,

pudesse ser ouvido em confissão, o padre “*offrecio algunas penitencias para mas obligar a su divina magestad*”.<sup>194</sup>

Nos casos de moribundos em que uma confissão detalhada não era possível, utilizava-se de outros recursos como forma de perdoarem-se os pecados, como o uso de objetos sagrados que possibilitavam ao fiel receber uma indulgência. Na missão do Paraná, por exemplo, um índio cristão de nome Alonso estava enfermo e o padre lhe afirmou que a imagem que trazia em seu peito o beneficiaria com a indulgência, e que, caso dissesse 3 vezes Jesus, seriam perdoadas as penas de seus pecados. Após o que teriam ficado o padre e o doente enormemente satisfeitos com os resultados.<sup>195</sup>

A insistência dos jesuítas na prática da confissão ligava-se também à indispensável pureza que condicionava a eucaristia. Para poder aproximar-se da comunhão, o crente precisava estar com a alma pura, sem pecados, além de conhecer a doutrina católica e ter passado pelos rituais de purificação, pelo batismo e pela confissão. A preparação prévia para a comunhão incluía saber os mistérios da fé que se explicitavam em práticas cotidianas, juntamente com a disposição para receber o sacramento. Para poder comungar, o indígena recebia uma cédula que atestava estar apto para tanto.

Os missionários exigiam de todos os indígenas que vivessem a retidão moral e a participação na piedade reducional. Nessa perspectiva, os castigos corporais e os castigos divinos desempenhavam a função de garantir a coesão grupal e a manutenção do controle dos missionários sobre os indígenas.

---

PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROA. In: **MCA III**. p. 57.

<sup>194</sup> NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 89.

<sup>195</sup> CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In: **Documentos para la Historia de la Argentina**. Tomo XIX. (Iglesia). Buenos Aires, 1927. p. 164. A Igreja Católica percebia-se como detentora da salvação e distribuía a Graça de Deus aos pecadores. As indulgências nada mais eram do que privilégios divinos que a Igreja concedia como prêmio aos fiéis.

A utilização pelos missionários das imagens de um Deus benevolente que acolhe os indígenas que se dispõem a aceitar e viver o Cristianismo e de um Deus irado que castiga os faltosos para que abandonem as práticas culturais ancestrais dissonantes em relação à doutrina e à prática cristã, perpassa toda a documentação analisada. As ameaças feitas aos indígenas pelos missionários tinham o objetivo de fazê-los optar por condutas condizentes com o Cristianismo pregado. Enquanto advertência, estas ameaças devem ser inseridas na intenção dos missionários em demonstrarem a benevolência divina, na medida em que visavam aproximar e manter os Guarani no Cristianismo, a fim de que lhes fosse garantida a salvação da alma.

## BIBLIOGRAFIA

### **FONTES DOCUMENTAIS IMPRESSAS**

CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. **Naufrágios y comentários.** Madrid: História 16, 1984.

**DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA.** (Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañia de Jesús – 1609-1614) TOMO XIX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Presuser, 1927.

**DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA.** (Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañia de Jesús – 1615-1637) TOMO XX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Presuser, 1929.

LEITE, Serafim . **História da Companhia de Jesus no Brasil.** Tomo II. Lisboa – Rio de Janeiro: Portugália – Civilização Brasileira. 1938.

LEITE, Serafim (org.). **CARTA DOS PRIMEIROS JESUÍTAS BRASILEIROS.** São Paulo, 1954. v. II.

LOYOLA, Inácio. **Ejercicios espirituales.** Asunción, Paraguay: Centro de Espiritualidad, 1997.

LOZANO, Pedro. **História de la Compañia de Jesús de la Provincia del Paraguay.** Tomo II. Madrid, 1754 (mimeo).

**MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS.** Introdução, Notas e Glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras



Raras e Publicações, 1969. Tomo III (Jesuítas e Bandeirantes no Tape – 1615-1641).

**MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ÂNGELIS.** Introdução, Nota e Glossário por Hélio Vianna. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e publicações, 1970. Tomo IV (Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai -1611-1758).

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Uruguai e Tape.** Estudio preliminar y notas del Dr. J. A. Maeder. Rosario, 1985 (Original de 1639).

PASTELLS, R. Pablo. **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguai. (según los documentos originales del Archivo General de Indias)** Tomo I. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912.

RABUSKE, Arthur. A Carta Magna das Reduções do Paraguai. **Estudos Leopoldenses.** Vol. 14, n. 47, 1978.

TONER, Jules J. A deliberação que deu origem aos Jesuítas (Tradução do Pe. Joaquim Pereira, SJ). In : **Coleção Ignatiana**, nº 27. São Paulo: Loyola, s.d.

### ***FONTES BIBLIOGRÁFICAS***

ASTRAIN, Antonio. **Guaraníes y encomenderos.** Asunción: CEPAG, 1996.

BACZKO, Bronislaw. *Imaginação Social.* In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopédia Einaudi**, v. 5, Lisboa Imprensa Nacional, 1985.

\_\_\_\_\_. **Los imaginários Sociales. Memórias y esperanzas coletivas.** Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.

BARRAN, José Pedro. **História de la sensibilidad en Uruguay.** Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990. Tomo 1. La Cultura “bárbara”: 1800-1860.

BARTH, Fredrik. **Los grupos étnicos y sus fronteras – la organización social de las diferencias culturales.** México: Fondo de Cultura Económica, 1969.

BASTOS, Mário Jorge da Mota. *Pecado, castigo e redenção: a peste como elemento do proselitismo (Portugal, séc. XIV/XVI)*, **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 183-205, 1997.

BATALLA, Guillermo Bonfil. *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*. **Anuário Antropológico 86**. Brasília: Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, p. 13-53, 1986.

BECKER, Ítala I. B. Lideranças indígenas no começo das Reduções Jesuíticas da Província do Paraguai. **Pesquisas**, Antropologia, nº 47, São Leopoldo: IAP, 1992.

BEOZZO, José Oscar. *O diálogo da conversão do gentio: a evangelização entre a persuasão e a força*. **Congresso Internacional de História: Missionaçõ Portuguesa e Encontro de Culturas**. Braga: Actas, 1993.

BÍBLIA SAGRADA – EDIÇÃO PASTORAL. São Paulo: Paulinas, 1990.

BIDEGÁIN, Ana Maria. **História dos cristãos na América Latina**. (Trad. Jaime A. Clasen) Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1993.

BOFF, Leonardo. **A Graça libertadora no mundo**. Petrópolis, Rio: Vozes, 1977.

BORGES, Pedro. *Metodos Misionales en la cristianización de America*. **Missionalia Hispánica**, Madrid, v. XIV, n. 41, p. 192-270, 1957.

\_\_\_\_\_. **Misión y civilización en América**. Madrid: Editorial Allambra, 1987.

BOROBIO, Dionisio (Org.). **Sacramentos**. (trad. Luiz João Gaio). Coleção A celebração na Igreja, Vol.2. São Paulo: Loyola, 1993.

BOROS, L. **Existência redimida**. São Paulo: Loyola, 1974.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

BRAND, Antônio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá-Guarani: os difíceis caminhos da Palavra**. Porto Alegre/RS, 1997. Tese (Doutoramento em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS.

CADOGAN, León. **Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.** Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1992.

CALEFFI, Paula. *O deslocamento do poder da sociedade guarani para a redução jesuítica.* **Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica (SBPH) – Anais da XI Reunião.** São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_. *O traçado das reduções jesuíticas e a transformação de conceitos culturais o cabildo (I parte).* **Veritas**, Porto Alegre, v. 37, nº 145, p. 89-94, 1992.

\_\_\_\_\_. *O traçado das reduções jesuíticas e a transformação de conceitos culturais.(II parte).* **Veritas**, Porto Alegre, v. 37, nº 146, p. 265– 272, 1992.

\_\_\_\_\_. *Os Guarani reduzidos e o entorno sócio-econômico-colonial.* **SBPH, Anais da XIII Reunião.** Florianópolis, p. 99-101,1993.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o Sagrado.** Lisboa: Edições 70, 1998.

CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (Orgs). **Domínios da História.** Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; Brasil: Editora Vozes, Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

CERVANTES, Fernando. **El diablo en el nuevo mundo.** Barcelona: Herder, 1996.

CHAMORRO ARGUELLO, Cândida Graciela. **Kurusu Ñe'engatu ou palavras que a história não poderia esquecer.** São Leopoldo/RS, 1994. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale dos Sinos – UNISINOS.

\_\_\_\_\_. **A espiritualidade guarani: uma Teologia ameríndia da palavra.** São Leopoldo: Sinodal, 1998. (Vol. 10. Teses e dissertações).

CHARTHIER, Roger. **A História Cultural. Entre práticas e Representações.** Rio de Janeiro: DIFEL/ Bertrand Brasil, 1990.

\_\_\_\_\_. Texto, símbolos e o Espírito francês. **História: Questões e debates.** Curitiba, v. 13, n. 24, p. 5-27, jul./dez. 1996.

CHASSOT, Attico. **A ciência através dos tempos**. São Paulo: Moderna, 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 4ª Ed. São Paulo: Ática, 1995.

\_\_\_\_\_. *Janela da Alma, espelho do Mundo*. In: NOVAES, Aduino et al. **O olhar**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

CIPRIANI, Roberto, ELETA, Paula e NESTI, Arnaldo (orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

CLASTRES, Pierre. **Investigaciones de Antropologia Política**. México: GEDISA, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil – mito, história, etnicidade**. 2ª ed. Brasília: Editora Brasiliense, 1987.

DALCIN, Ignacio. **Em busca da terra sem males**. Porto Alegre: Edições Est/Palmarica, 1993.

DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História** (tradução de Maria de Lourdes de Menezes). Rio: Forense Universitária, 1992.

DECKMANN, Eliane Cristina. **O imaginário dos séculos XVI e XVIII – suas manifestações e alterações na prática missionária jesuítica**. São Leopoldo/RS, 1991. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale dos Sinos – UNISINOS.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII**. (Trad. Paulo Neves). São Paulo: Cia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. **História do medo no Ocidente: 1300 - 1800, uma cidade sitiada**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

DIAS, J. S. da Silva. **Os Descobrimentos e a Problemática cultural do século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

DOSSE, François. **A História em Migalhas - dos Annales à Nova História** (Tradução de Dulce A. Silva Ramos). 3ª ed. São Paulo: Ensaio, 1994.

DREHER, Martin N. **A crise e renovação da Igreja no período da Reforma**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1996. (Col. Hist. da Igreja).

\_\_\_\_\_. **A Igreja latino-americana no contexto mundial.** São Leopoldo, RS: Sinodal, 1999. (Col. Hist. da Igreja).

\_\_\_\_\_. **A Igreja no mundo medieval.** São Leopoldo, RS: Sinodal, 1994. (Coleção História da Igreja).

DUBOIS, Claude-Gilbert. **O imaginário da Renascença.** (Trad. Sérgio Bath) Brasília: Editora UnB, 1995.

DURKHEIM, Emile. **Las formas elementares de la vida religiosa.** Madrid: Alianza Editorial, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação.** (Trad. José Carlos Bracellos). Tomo II. São Paulo: Paulinas, 1984.

\_\_\_\_\_. **Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina.** (trad. Rezende Costa). São Paulo: Paulinas – Cehila, 1992.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno.** Lisboa: Edições 70, 1988.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização.** Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FEINER, Johannes & LOEHRER, Magnus. **MYSTERIUM SALUTIS.** Compêndio de dogmática histórico-salvífico. Vol IV/7. A Graça. Trad. Edmundo Binder, s.d. (Documentos da Igreja).

FERNANDES, Florestan. **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios.** Petrópolis: Vozes, 1975.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Sec. XXI: o dicionário da língua portuguesa.** 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FLECK, Eliane C. D. **Sentir, adoecer e morrer – sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII.** Porto Alegre, 1999. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS.

\_\_\_\_\_. *Da preservação cultural à aculturação guarani Um estudo da participação das crianças e anciãos no processo.* **Revista da SBPH,** Curitiba, nº 11, 1996.

FLORES, Moacyr. **Reduções Jesuíticas dos Guaranis**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FONTANA, Josep. **História depois do fim da História** (Tradução de Antonio Penalves Rocha). Bauru, SP: EDUSC, 1998.

FORNET – BETANCOURT, Raúl. **A Teologia na História Social e Cultural da América Latina**. Livro 2. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir – História da violência nas prisões**. 11ª ed. Rio: Vozes, 1987.

FURLONG, Guilherme. **Misiones y Pueblos de Guaranies**. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1962.

GADELHA, Regina Maria. **Missões Jesuíticas do Itatim. Estrutura sócio econômicas do Paraguai Colonial – séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá: História e Significação**. Porto Alegre/RS, 1997. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIUCCI, Guilherme. **Viajantes do Maravilhoso – O Novo Mundo**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

GRUZINSKI, Serge. **El poder sín limites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española**. Colección Biblioteca del INAH. Série Historia. México, 1988.

\_\_\_\_\_. **Literatura e História na América Latina: Seminário Internacional, 9 a 13 de setembro de 1991**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

GUARESCHI, Pedrinho. **Sociologia Crítica**. Porto Alegre: Mundo Jovem, 1991.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres.** (Trad. Álvaro Cunha). Petrópolis: Vozes, 1981.

HAUBERT, Máxime (Prefácio). Apud GADELHA, Regina Maria. **Missões Jesuíticas do Itatim. Estrutura sócio-econômicas do Paraguai Colonial – séculos XVI e XVII.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

\_\_\_\_\_. **Índios e Jesuítas no tempo das missões.** (Tradução de Marina Appenzeller) São Paulo: Cia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *Indios y jesuítas en el Paraguay.* **Suplemento Antropológico,** Asunción, Universidad Católica, Revista de Estudios Antropológicos, v. XXII, n. 1, p. 241-264, 1987.

HERNÁNDEZ, Pablo. **Organización social de las doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús.** Barcelona: Gustavo Gili, Editor, s. d.

HOORNAERT, Eduardo. **Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais.** Cehila, ed. Paulinas, 1981.

HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média.** Lisboa: Editora Ulissea, 1924.

JAEGER, Odilon. **A liturgia nas reduções dos Guaranis.** (mimeo). 1970, p. 203-216.

KARNAL, Leandro. **Teatro da fé – Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI.** São Paulo: HUCITEC, 1998.

KASPER, Walter et alii. **Diabo, demônios, possessão.** (trad. Silvino Arnhold) São Paulo: Ed. Loyola, 1992.

KERN, Álvaro. **Missões: uma utopia política.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992.

LANDA, Beatriz dos Santos. **A mulher Guarani: atividades e cultura material.** Porto Alegre, 1985. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS.

LAPLATINE, François. **Antropologia da doença.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Buenos Aires: Eudeba, 1968.

LINK, Luther. **O diabo – máscara sem rosto**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LUGON, C. **A República “Comunista” Cristã dos Guaranis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1949.

MACEDO, Carmen Cinira. **Imagens do Eterno – religiões no Brasil**. São Paulo: Moderna, 1989.

MACHADO, Neli Teresinha Galarce. **A redução de Nossa Senhora da Candelária do Caaçapamini (1626-1636) – o impacto da missão sobre a população indígena**. São Leopoldo/RS, 1997. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale dos Sinos – UNISINOS.

MARTINI, Mónica P. *Los Guaranies y los sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 – 1567)*. **Teologia**. Buenos Aires, Universidad Católica da Argentina, tomo XXIV, n. 50, p. 175-228, 1987.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. **A Festa Guarani nas Reduções: perdas, permanências e recriação**. Porto Alegre, 1999. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS.

MELIÁ, Bartomeu. **El Guarani – conquistado y reducido**. Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 5. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, Asunción, 1986. p. 97.

\_\_\_\_\_. A linguagem de sonhos e visões na redução do índio Guarani. VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários. **Anais**. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, p. 9-21, 1988.

\_\_\_\_\_. **El Guarani: experiencia religiosa**. Assunción, Paraguay: CEADUC – CEPAG, 1991.

MELIÁ, Bartomeu et al. **O Guarani – uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987.



MELIÁ, Bartomeu & NAGEL, Liane Maria. **Guaraníes y Jesuítas en tiempo de las misiones - una bibliografía didáctica.** Santo Ângelo, RS: URI, Centro de Cultura Missioneira; Asunción: CEPAG, 1995.

MELO, José Raimundo. *Liturgia e inculturação: dos testemunhos da história aos atuais documentos do magistério universal.* **Perspectiva Teológica**, nº 29, p. 299-325, 1997.

MIRES, Fernando. **La colonización de las almas: misión y conquista en Hispano América.** San Jose, Costa Rica: DEI, 1987.

MORIN, Edgar. **La soledad de los moribundos.** Mem-Martins: Publicações Europa América, 1988.

MORINIGO, Marcos Augusto. **Raiz y destino del Guaraní.** Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología de la Universidad Católica Nuestra señora de la Asunción. Vol. 8. 1989.

MOSER, Antonio. **O pecado: do descrédito ao aprofundamento.** 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

MOTOLINÍA, Toríbio Benavente de. **Historia de los indios de na Nueva España.** México: Porrúa, 1969.

NECKER, Louis. **Indios Guaraníes y Chamanes Franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800).** vol. 7. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani.** São Paulo: HUCITEC EDUSP, 1987.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Mito e Discurso: Observação ao pé da página* **Revista de Antropologia**, (27/280). São Paulo: USP. V. 27-28, p. 263-270, 1984/85.

\_\_\_\_\_. **A linguagem e seu funcionamento – As formas do Discurso.** Campinas: Pontes, 1987.

\_\_\_\_\_. **Interpretação – Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

PALACIOS, Sílvio & ZOFFOLI, Ana. **Gloria y tragedia de las misiones guaraníes- historia de las reducciones jesuíticas durante los siglos XVII e XVIII en el Rio de la Plata.** México: Fondo de Cultura Económica, 1969.

PALACIOS, Sílvio & ZOFFOLI, E. **Gloria y tragedia de las misiones guaraníes.** Bilbao: Mensajero, 1991.

PELAEZ, A. C. et alii. **História da Teologia na América Latina.** São Paulo: Paulinas, 1998.

PESAVENTO, Sandra J. *Imagens da nação, do progresso e da tecnologia: a Exposição Universal de Filadélfia de 1876.* **Anais do Museu Paulista.** São Paulo, n.. ser, v. 2, p. 151 -157, jan./dez. 1994.

POLLAK, Michel. *Memória, esquecimento, silêncio.* **Estudos Históricos.** São Paulo: Cpdoc/FGV, 1989.

PRIEN, Hans-Jüergen. **La historia del cristianismo en America Latina.** Salamanca (España): Ediciones Sígueme, 1985.

QUEVEDO, Júlio. **Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata.** Bauru, São Paulo: EDUSC, 2000.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

RAMOS-REGIDOR, José. **Teologia do sacramento da penitência.** (trad. Roque Frangiotti). São Paulo: Paulinas, 1989.

RIPODAS ARDANAZ, Daisy. *Movimientos Shamanicos de Liberación.* **Teologia.** Buenos Aires, t. XXIV, nº 50, p. 245-252, 1987.

RUSS, Jacqueline. **Dicionário de Filosofia.** São Paulo: Scipione, 1994.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática.** Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani.** São Paulo: EDUSP, 1974.

SCHIAVO, Luís & SILVA, Valmir da. **Jesus, milagreiro e exorcista.** São Paulo: Paulinas, 2000.

SEGUNDO, Juan Luis. **O inferno como absoluto menos. Um diálogo com Karl Rahner.** (trad. Magda F. Queiróz) São Paulo: Paulinas, 1998. (Coleção : Teologia Atual).

SILVA, Janice Theodoro da. *O Paraíso Perdido: Descrição.* **Revista da USP,** São Paulo, n. 12, p. 16-27, dez./jan./fev. 1991-1992.

\_\_\_\_\_. **América Barroca. Tema e variações.** Rio de Janeiro/São Paulo: Nova Fronteira/EDUSP, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Barroco como conceito.** (mimeo), 1995.

SILVEIRA, Marco Antonio. **O universo indistinto. Estado e sociedade nas minas setecentistas (1735-1808).** São Paulo: HUCITEC, 1997.

SOUZA, Gabriel Soares de. **Notícia do Brasil.** Lisboa: Publicações Alfa S. A., 1989.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização (séculos XVI-XVIII).** São Paulo: Cia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **O diabo na Terra de Santa Cruz.** São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SUSNIK, Branislava. **Los aborígenes de Paraguay II. Etnohistoria de los Guaraníes – época colonial.** Asunción, Paraguay: Museo Etnográfico Andres Barbero, 1979; 1980.

\_\_\_\_\_. **Los aborígenes del Paraguay V. Ciclo vital y estructura social.** Asunción, Paraguay: Museo Etnográfico “Andres Barbero”, 1983.

\_\_\_\_\_. **Guerra. Trânsito. Subsistência. (Âmbito americano).** Asunción: Manuales del Museo Etnográfico Andres Barbero, 1990.

SWAIN, Tânia Navarro (org.) **História no plural.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

THOMAS, Keith. **O homem e o Mundo Natural.** São Paulo: Cia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. **Religião e o declínio da Magia. Crenças populares na Inglaterra . Séculos XVI e XVII.** São Paulo: Cia das Letras, 1991.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Trópico dos pecados- moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio: Campus, 1989.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)